

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN
Studi sul patrimonio culturale

Ciclo XXIX

Settore Concorsuale di afferenza: 11/A1

Settore Scientifico disciplinare: M-Sto/01

La Città del Sole.
Primato romano ed ecclesiologia nella corrispondenza
papale verso l'Oriente greco. (XI-XIII sec.)

Presentata da: dott. Nicola Naccari

Coordinatore Dottorato

Prof. Salvatore Cosentino

Relatore

Prof. Salvatore Cosentino

Correlatore

Prof. Enrico Morini

Esame finale anno 2017

Introduzione

«(...) la conoscenza della storia rende possibile un salutare relativismo, che è tutt'altra cosa rispetto allo scetticismo. Contrariamente a questo, il relativismo è un più autentico modo di essere e di vedersi e, nella percezione della relatività di ciò che è veramente relativo, è un modo per attribuire assolutezza solo a ciò che è veramente assoluto. Grazie alla storia, infatti, noi possiamo fare un'esatta valutazione delle cose, evitando l'errore di prendere per Tradizione quello che si è formato solo recentemente e che si è alterato più di una volta nel corso del tempo.»

Yves Marie Congar

«Poiché noi vediamo questa città ornata sin d'ora da tante luci, non è fuor di luogo pensare che sia questa la Città del Sole di cui parla Isaia: "Cinque città appariranno nella terra d'Egitto, che parleranno la lingua di Canaan: una di esse sarà chiamata la *Città del Sole*". (...) Sotto il nome di "città" vanno intese le Chiese sparse nel mondo. Di esse, cinque sono poste da parte: le cinque città reali; colme dei più eccelsi privilegi, fra tutte le altre Chiese esse rivendicano per se stesse un primato di onore: le metropoli di Antiochia e (quella di) Alessandria, e ancora Costantinopoli, e nondimeno Gerusalemme; ma ancor di più quella il cui nome deve essere su ogni bocca, voglio dire la sacrosanta Chiesa di Roma. Vertice di tutte le cattedre, madre di tutte le Chiese e di tutte maestra, essa sola merita, giustamente, la supremazia su tutte le Chiese. (...) Fra tali città, tanto spesso celebrate, è beata la Chiesa Romana, il cui corpo universale è rappresentato da questa assemblea. Questa Chiesa madre, si potrebbe credere veramente che sia la Città del Sole, lei che è presieduta dal sommo pontefice, il patriarca supremo (...)»¹

Nel discorso d'apertura del concilio Lateranense III del 1179, il vescovo di Perugia Rufino espresse il primato della Sede apostolica attraverso la metafora della solarità. Egli rilesse la

¹ Foreville, *Lateranense I, II, III e Lateranense IV*, pp.198-200. Si veda Morin, *Le discours d'ouverture du Concile Général de Latran*, pp. 113-133, in part. pp. 116-120.

pentarchia: tra le cinque città reali di Antiochia, Alessandria, Costantinopoli e Gerusalemme, Roma era la stella più eminente, era il sole. Come aveva profetizzato Isaia, essa era la Città del Sole, e il papa di conseguenza il patriarca supremo.

Roma deteneva il primato sulle altre quattro città, era il vertice, madre e maestra di tutte le chiese. Gli altri quattro patriarchi, che nell'orizzonte ecclesiologico tardo-antico stavano a simboleggiare l'intera ecumene cristiana, non erano più posti su uno stesso piano, parimenti vicari di Dio e di Cristo, *μεγάλας φωσῆρας* nel firmamento della Chiesa *ὡσεῖ ἀρχεῖν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός*, che facevano da discriminare tra ciò che è in mezzo alla luce e ciò che è in mezzo alle tenebre (come si esprime Metrofane di Smirne al concilio Costantinopolitano IV dell'869-870²). Essi, al contrario, erano sotto la Sede apostolica, e trovavano la loro dignità e le loro prerogative ecclesiali nella misura in cui erano in comunione (obbedienti) alla Sede apostolica, e nella misura in cui quest'ultima poteva concedere determinati onori e privilegi. Roma era la città del sole, Roma era *tanquam splendidum solem* come scrisse papa Adriano IV nel 1157, ventidue anni prima di Rufino.

Ma tutto questo è solo il punto di arrivo di un processo di lungo e lunghissimo periodo, in cui a partire dal secolo XI la teologia e l'ecclesiologia primaziale di Roma subirono una forte modificazione, restaurazione, invenzione, rivoluzione. E le auto-rappresentazioni della Chiesa di Roma, così come la propria coscienza primaziale, furono forgiate a partire anche dal confronto/scontro con l'altra parte della cristianità, con quell'Oriente greco che rappresentava sì l'immagine speculare e complementare dell'Occidente latino, ma che ne incarnava allo stesso tempo un'alterità culturale, sociale ed ecclesiale.

Il papato, a partire dalla riforma del secolo XI (o dalle riforme) intesa come «ri-forma» del primato romano e papale su scala universale, doveva allora per forza di cose confrontarsi con l'Oriente greco. Era infatti una costante tensione tra necessità politiche, ecclesiali ed ideologiche, in cui i papi di Roma (in virtù delle loro ambizioni ecumeniche) dovevano sia inserire la cristianità greca nell'orizzonte ecclesiologico romano, sia intrattenere rapporti politico-diplomatici qualora l'utilità del momento chiamasse alla ricerca dell'unione o a un'alleanza con le istituzioni greche. E i due ambiti si compenetravano vicendevolmente: l'ecclesiologia era politica, e la politica ecclesiologia, in cui il dialogo ecclesiale aveva sempre risvolti sul piano dei rapporti tra istituzioni, società e realtà geo-politiche.

Questa mia tesi di dottorato vorrebbe essere un ulteriore contributo alla storiografia che si è occupata dei rapporti ecclesiali tra Oriente ed Occidente. A partire dall'analisi ecclesiologica della

² *Concilium Constantinopolitanum anno 869-70*, actio VI, Mansi, XVI, coll. 344E-345A. Cfr. Peri, *La pentarchia: istituzione ecclesiale*, pp. 286-287.

corrispondenza ufficiale del papato verso l'ecumene greco-orientale dopo lo scontro del 1054 fino al pontificato di Innocenzo III (1198-1216), la mia intenzione sarà quella di interrogare le fonti per cercare di fare più chiarezza su una tematica di ricerca tanto affascinante quanto complessa. Infatti, parlare di teologia ed ecclesiologia del primato romano nei confronti del mondo bizantino non significa soltanto compiere uno studio analitico (quando non positivista) su come e quali categorie ideologiche furono utilizzate dal papato dell' XI, XII e XIII secolo per imporre il proprio primato *ad Orientem*; ma vuol dire inserire le varie fonti nei loro contesti, vuol dire interrogarle da una prospettiva d'indagine che guardi, sì, ad una storia dello sviluppo della dottrina primaziale, ma che si interroghi allo stesso tempo sul perché tale dottrina cambiò (e se cambiò), come essa venne divulgata (o imposta), che significato poteva avere usare un certo lessico primaziale rispetto ad un altro, se c'era coerenza tra teoria e prassi ecclesiologica, come era percepita la cristianità greca nell'orizzonte ideologico del papato dalla riforma del secolo XI in poi, e che valenza reale poteva avere per Roma un dialogo e un confronto dottrinale con l'Oriente greco.

Tante domande insomma, le quali (come ho accennato) scaturiscono dall'analisi della teologia e dell'ecclesiologia primaziale che il papato impose al mondo greco. Il cuore del presente lavoro sarà pertanto un'analisi storico-dottrinale delle categorie, dei lessemi e dell'ideologia che condusse progressivamente la Sede apostolica a rappresentarsi come il vertice della cristianità. Roma era la sintesi della Chiesa universale in virtù della sua apostolicità petrina e dell'essere Chiesa madre, capo e maestra, fonte e origine; in cui l'obbedienza e la comunione ad essa rappresentavano gli unici ed assoluti criteri d'ecclesialità per l'appartenenza alla vera Chiesa di Cristo.

Le fonti primarie su cui si basa questo studio sono principalmente le lettere ufficiali che il papato spedì al mondo greco (imperatori ed episcopato) dallo scontro del 1054 tra papa Leone IX e Michele Cerulario fino all'inizio del secolo XIII, coincidente con il concilio Lateranense IV del 1215 e la fine del pontificato di Innocenzo III. Saranno pertanto i registri epistolari papali (qualora siano giunti fino a noi e curati in edizione critica) a costituire il maggiore *corpus* documentario: dal *Registrum* di Gregorio VII curato dal Caspar per i *Monumenta Germaniae Historica* fino a quello di Innocenzo III promosso (ed ancora in via di completamento) a partire dagli anni Cinquanta del secolo XX dalla *Österreichische Akademie der Wissenschaften*, un'edizione condotta dall'Istituto Storico Austriaco di Roma in collaborazione con l'*Institut für Österreichische Geschichtsforschung* di Vienna. Un'altra importante raccolta di fonti a cui ho attinto sono stati gli *Acta Romanorum Pontificum*, un'opera creata per la *Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis* e divisa in più volumi su base cronologica; essa raccoglie tutte le lettere papali indirizzate all'Oriente cristiano o che ad esso si riferiscono. In

particolare mi sono servito dei volumi I-III della serie III che raccolgono le missive dall'XI al XIII secolo.

Ad integrazione delle fonti principali (al fine d'indagare da più prospettive come il papato percepisse il mondo e la Chiesa greca, e per una migliore comprensione dell'ecclesiologia romana *ad Orientem*) sono state poi prese in analisi diverse testimonianze che potessero tornare utili alla contestualizzazione delle fonti primarie. Tali fonti sono tutte le lettere pontificie che trattano o si riferiscono all'Oriente, le opere di polemica latina *adversus Graecos* e quelle di polemica greca *contra Latinos*, ma anche cronache, resoconti e tutti quegli scritti dell' XI-XIII secolo che possano risultare utili allo studio dei rapporti politico-ecclesiali tra Roma e l'ecumene romano-orientale. Ad esempio, di grande rilevanza sono tutte le lettere di Innocenzo III che egli mandò al clero latino di Costantinopoli, all'imperatore e al patriarca latini della stessa città per trattare della *reductio Graecorum* del 1204. Queste epistole innocenziane occuperanno una corposa sezione nella seconda parte della tesi, poiché (come ho appena accennato) seppure non facciano ufficialmente parte delle epistole dirette all'Oriente greco, sono comunque da annoverare tra le fonti primarie.

Rimanendo sempre nell'ambito della documentazione, questa ricerca si baserà esclusivamente su testi prodotti dalla cancelleria papale dei secoli XI-XIII. A tal proposito vorrei chiarire un punto: non è stata effettuata una ricerca sugli originali manoscritti, né una diretta indagine se le lettere papali prese in esame fossero state scritte effettivamente dal pontefice in questione. Tale aspetto, infatti, per la natura del mio lavoro e delle tematiche trattate in una prospettiva di storia del pensiero e delle idee, non mi è sembrato di fondamentale importanza. Le lettere papali all'Oriente greco (sia vergate dal papa stesso, sia dalla cancelleria pontificia) per i loro contenuti ideologici, ecclesiologici e culturali erano comunque espressione di un ambiente curiale certamente rispecchiava le idee del pontefice in cattedra. È difficile, infatti, pensare che le lettere di Gregorio VII, Pasquale II, Alessandro III o Innocenzo III dirette alle istituzioni greco-orientali (e quindi di una certa importanza e peso politico) fossero redatte senza il *placet* papale, o ancor di più che fossero portatrici di messaggi che i pontefici non condividevano. La ricerca autoriale delle epistole sarebbe sicuramente una valida indagine paleografica e filologica, i cui risultati, però, non inciderebbero su uno studio interessato alla storia del pensiero teologico ed ecclesiologico e dei rapporti politico-ecclesiali. D'altra parte, la corrispondenza ufficiale papale era comunque la via con la quale l'Oriente bizantino veniva a conoscenza delle idee che Roma voleva diffondere, sia che i documenti fossero stati redatti dalla cancelleria o dal papa stesso.

La diacronia storica di questa mia ricerca (come ho già accennato) si colloca tra lo scontro del 1054 e il concilio Lateranense IV, ovvero dai primi contatti ufficiali dopo gli eventi del 1054 fino

al pontificato di Innocenzo III. Essa non solo rappresenta la continuazione cronologica del cosiddetto «Scisma d'Oriente» (oggetto della mia tesi di laurea magistrale nel 2012³), ma è soprattutto un periodo fondamentale per comprendere i rapporti tra le due sfere della cristianità e la conseguente separazione delle chiese. Infatti, è proprio in questo secolo e mezzo di storia che si consumò a livello psicologico e operativo il vero «scisma» tra la Chiesa latina e la Chiesa greca, a causa di varie motivazioni di cui un ruolo fondamentale lo ebbe il movimento crociato e soprattutto la crociata del 1204. Sebbene le due chiese si trovassero in realtà già separate nel secolo XI⁴, tale divisione si ampliò nel corso del XII secolo nella percezione che le due parti avevano l'una dell'altra.

Tale diacronia rappresenta però anche una scelta quasi naturale per la prospettiva e per le fonti che ho analizzato. Infatti nei pontificati di Leone IX e Innocenzo III si verificarono i momenti più significativi nei rapporti con l'Oriente greco (scontro del 1054 e conquista di Costantinopoli del 1204), ma soprattutto (per quanto a me interessa) essi furono i pontefici romani che più di tutti intrattennero un confronto/scontro dottrinale ed ecclesiologico con la Chiesa costantinopolitana. Lo scambio epistolare di Leone IX con Michele Cerulario e Pietro III d'Antiochia e quello di Innocenzo III con Giovanni X Camateros e Alessio III Angelo saranno a grandi linee i «confini documentari» per quanto riguarda il rapporto epistolare con l'Oriente greco. Infatti, la lettera del 1053 al Cerulario e quella del 1199 a Giovanni X costituirono i due grandi manifesti della teologia e dell'ecclesiologia del primato romano, rappresentando l'inizio e la fine di un forte momento di sviluppo e proposizione della teologia primaziale, tanto per l'Oriente quanto per Roma stessa.

Sarà allora opportuno tracciare a livello introduttivo qualche considerazione sulla natura degli eventi del 1054 come scontro ecclesiale e confronto ecclesiologico. Infatti, nonostante la frattura tra Leone IX e Michele Cerulario non faccia parte dell'arco temporale preso direttamente in esame, esso risulta un antefatto imprescindibile per la comprensione dei successivi contatti; i quali ripartiranno (stando alle fonti giunte sino a noi) da papa Gregorio VII nel 1073, ma erano già in atto con il suo predecessore papa Alessandro II.

La storiografia che si è occupata degli eventi del 1054 ha prodotto una bibliografia vastissima, approfondendo ed indagando questo evento da ogni prospettiva e sfaccettatura⁵. Benché nelle

³ Naccari, *Pentarchia e primato. Il confronto tra ecclesiologie nello scontro del 1054 tra Roma e Costantinopoli*.

⁴ Morini, *È vicina l'unità tra cattolici e ortodossi?*, pp. 9-10.

⁵ Per una disamina sullo scontro del 1054 si veda principalmente sia i lavori che la bibliografia contenuta in E. Chrysos, *1054: Schism?*, pp. 547-567; Morini, *«La vista e gli altri sensi*, pp. 711-804, in part. pp. 786-789. Tuttavia mi sembra necessario segnalare i più recenti contributi storiografici: Bayer, *Spaltung der Christenheit*.; Kolbaba, *The Legacy of Humbert and Cerularius*, pp. 47-61; Chadwick, *East and West*; Meyendorff, *Lo scisma tra Roma e Costantinopoli*; Whalen, *Rethinking the Schism of 1054*, pp. 1-24; Cheynet, *Le schisme de 1054: un non-événement*, pp. 299-322; D'Agostino, *Il Primato della Sede di Roma in Leone IX*;

pagine successive saranno frequenti i richiami allo scontro ecclesiale ed ecclesiologico del 1054, vorrei comunque introdurlo come premessa al primo capitolo attraverso due veloci considerazioni che, a mio, avviso, riassumono la sua natura e valenza.

Il cosiddetto «Scisma d'Oriente» (che scisma in realtà non fu, tanto nelle sue implicazioni canoniche ed ecclesiali quanto nella percezione degli stessi protagonisti⁶) mostrò una triangolazione ecclesiologica del tutto particolare, a sintomo della divaricazione dalle forme teoriche e visibili dell'ecclesiologia tardo-antica della pentarchia, che si stava manifestando in tutta evidenza non solo tra Oriente ed Occidente, ma anche all'interno della stessa Chiesa greca. Infatti, se vogliamo inserire la dinamica dello scontro negli schemi storiografici pertinenti alla Chiesa del primo millennio, possiamo affermare che in quel contesto si verificò un incontro/scontro tra tre poli ben distinti. Il 1054 fu anche una vicenda che coinvolse tre dei cinque patriarcati i quali, stando all'ecclesiologia pentarchica della “Chiesa imperiale” tardo antica, rappresentavano gli *apices*, le cinque *ἀκρόρεια* a guida dell'ecumene cristiana, ovvero quei *ἀρχιερατικοὶ θρόνοι* di Roma, Costantinopoli ed Antiochia del XI secolo fuori dalla dominazione islamica⁷.

In tale singolare triangolazione Michele Cerulario fece alcune prevaricazioni nei confronti del patriarca d'Antiochia, nella misura in cui il patriarca di Costantinopoli pose sotto critica le azioni di Pietro III e la sua volontà di intrattenere rapporti di comunione ecclesiale con Roma⁸. Già il Dagron aveva sottolineato come la capitale sul Bosforo, da quando Antiochia era stata riconquistata all'impero bizantino, aveva tenuto quest'ultima sempre a “guinzaglio molto corto”, affinché non si verificassero spiacevoli usurpazioni. I suoi patriarchi venivano così attentamente selezionati da Costantinopoli, concedendo loro una limitata giurisdizione territoriale, e richiamandoli al benché minimo segno di agitazione politica⁹. Sempre lo storico francese notò come certi vescovi costantinopolitani, tra cui il Cerulario, cercarono «di porre sotto la loro tutela tutto l'Oriente e ottenere per la loro Chiesa, come si è ben capito in Occidente (*sic*), i pieni poteri

Morini, *È vicina l'unità tra cattolici e ortodossi?*; Id., *1054: due ecclesiologie in controtuce*, pp. 73-101. Rimando inoltre al mio *Tra Roma e Costantinopoli?*, pp. 47-76.

⁶ Morini, *1054: due ecclesiologie in controtuce*, pp. 73-74.

⁷ Naccari, *Tra Roma e Costantinopoli?*, p. 47.

⁸ «Φήμη δέ τις τοῖς ἡμετέροις ὡσὶν ἐνήχθη, ὡς τὸν δελωθέντα πάπαν καὶ ἡ τελειότης σου ἐν τοῖς ἱεροῖς ἀνάφερει διπτύχοις, ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ Ἀλεξανδρείας, καὶ ὁ Ἱεροσολύμων. Καὶ οὐκ οἶμαι τοσοῦτον ἀγνοῆσαι ἀγνόημα, μάλιστα πρὸ τῶν ἄλλων τὴν σὴν ἀσύγκριτον ἀρετὴν. Οἶδας γὰρ ὅτι ἀπὸ τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμενικῆς ἔκτης συνόδου, καὶ ἐπίταδε, ἡ ἐν τοῖς ἱεροῖς διπτύχοις ἀναφορὰ ταῖς καθ' ἡμᾶς δηλαδὴ ἀγίας Ἐκκλησίας ἐξέκοιτο τοῦ πάπα, διὰ τὸν τῆνικαῦτα πάπαν Ῥώμης Βιγίλλιον μὴ ἀπαντῆσαι κατὰ ταύτην τὴν σύνοδον (...) καὶ ἔκτοτε καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἀποτηθῆναι τῆς καθ' ἡμᾶς ἀγιωτάτης καὶ καθολικῆς Ἐκκλησίας τοῦ πάπα» (Will, *Acta et scripta*, XIII, pp. 178-179). Cfr. Naccari, *Tra Roma e Costantinopoli?*, pp. 61-65.

⁹ Dagron, *Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin*, pp. 205-208.

sull'altra metà della cristianità, e attingono dalla polemica argomenti da far valere contro l'onnipotenza imperiale»¹⁰.

Dall'altra parte si trovò Pietro III, patriarca d'Antiochia dal 1052 al 1056, solitario e strenuo difensore di un'idea di Chiesa universale plasmata sulla tradizione del primo millennio. Egli si caratterizzò durante lo scontro del 1054 attraverso una forte sensibilità verso le prassi dell'ecclesiologia pentarchica, intesa come governo sinfonico e comunione delle cinque sedi patriarcali dell'ecumene cristiana; attraverso una chiara consapevolezza della dignità e delle prerogative del proprio ufficio patriarcale; ed attraverso, infine, la reinterpretazione in chiave anti-latina dell'organigramma pentarchico contro l'enfaticizzazione romana dell'apostolicità petrina (ovvero la triarchia primaziale di Roma, Alessandria ed Antiochia)¹¹. Pietro III aveva allora la sua ecclesiologia (in aperto contrasto alle ambizioni egemoniche del patriarca costantinopolitano) ed era portatore di uno spessore intellettuale, di una tradizione ecclesiale che rappresentava la terza via alla disputa ecclesiologica tra Leone IX e Michele Cerulario¹².

Infine, se l'Oriente stava manifestando al suo interno una divaricazione di teorie prassi ecclesiologiche, una frattura ancor più manifesta fu consumata dall'ideologia di Leone IX e dei suoi uomini.

La divaricazione ecclesiologica tra Roma e Costantinopoli era un processo già in atto da tempo, tuttavia furono proprio le ambizioni riformatrici e restauratrici del primato papale di Leone IX a rendere manifesta come mai prima tale incompatibilità con il pensiero greco-orientale. Il *causus belli* (lo sappiamo) fu la polemica scoppiata a seguito della lettera del 1053 di Leone d'Ocrida a Giovanni di Trani su alcune pratiche «giudaizzanti» dei Latini. A fronte di questo «giudizio» (così fu interpretato) sull'ortodossia della fede romana, e a fronte delle presunte prevaricazione del patriarca di Costantinopoli su quello di Antiochia, Leone IX passò all'attacco e reagì su due piani, creando un doppio asse strategico: l'uno di natura teologico-politica con Costantinopoli, l'altro di carattere squisitamente ecclesiologico con Antiochia¹³.

In altre parole Leone IX, con la sua volontà di ritornare all'ordine di un tempo, di far rispettare i privilegi della Sede apostolica per troppo tempo disattesi, e (di conseguenza) ridimensionare una volta per tutte le ribellioni e l'inobbedienza della Chiesa costantinopolitana *filia Romanae*

¹⁰ Dagron, *Il cristianesimo bizantino*, p. 365. Sulla figura, l'operato e l'«ecclesiologia» del Cerulario si veda: Beck, *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Gottinghen; Poppe, *La tentative de réforme ecclésiastique en Russi e au milieu du XIe siècle*, pp. 14-17 (Id., *The Rise of Christian Russia*, London); Gemmiti, *Ideologia e personalismi nella "scisma" del 1054*, pp. 95-127; Laurent, *Le titre de Patriarche oecumenique et Michel Cerulaire*, pp. 373-386; Jenkins, *A Cross of the Patriarch Michael Cerularios*, pp. 235-242; Mango, *La croix dite de Michel Cérulaire*, pp. 41-48.

¹¹ Naccari, *Tra Roma e Costantinopoli?*, p. 52.

¹² Ibid., pp. 47-76, in part. p. 74.

¹³ Morini, *La vista e gli altri sensi*, p. 797.

ecclesiae, procedette contro il patriarca Cerulario con la volontà di tradurlo a processo come un qualsiasi vescovo occidentale soggetto all'autorità romana¹⁴. Tale volontà di «normalizzare» in senso romano la sede di Costantinopoli fu attuata tanto nella teoria quanto nella pratica. La lettera del 1053 di Leone IX a Michele Cerulario la si può a buona ragione considerare come un manifesto degli orientamenti ecclesiologici romani, sia nelle costruzioni positive *pro Romana Ecclesia*, che in quelle negative *adversus Graecos*¹⁵. A partire da un'esegesi carismatico-giuridica dei passi petrini che facevano perno su (ad esempio) Mt. 16, 18, Lc. 22, 31-32 e Gv. 21.15-18, i redattori dell'epistola tratteggiarono le prerogative di primazialità, universalità e infallibilità della Sede apostolica in quanto *caput et mater omnium ecclesiarum, fons et origo, sponsa Christi, caput Petri e columba*¹⁶. Venne esposta, sulla scia del *Constitutum Constantini*, la primazialità giurisdizionale di Roma tanto sulle quattro sedi pentarchiche (Alessandria, Antiochia, Gerusalemme e Costantinopoli), quanto su tutte le chiese di Dio *in universo orbe terrarum*¹⁷; e sempre la falsa Donazione venne citata integralmente al cap. XIV dell'epistola come prova del riconoscimento del primato di Pietro e della sua sede da parte della massima autorità terrena: l'imperatore Costantino¹⁸. La Chiesa universale era di conseguenza sì intesa attraverso la metafora paolina dell'*Ecclesia* quale corpo di Cristo (ICor. 12 e Rm. 12), tuttavia Roma, tra le membra del corpo, era identificata con il capo che racchiudeva in sé tutti i cinque sensi ad esso sottoposti, grazie alla speciale dignità petrina di presiedere la Chiesa/corpo di Cristo¹⁹.

L'ecclesiologia romana era tutta nel segno di Pietro, della sua apostolicità e del valore di quelle chiese che avevano visto una fondazione diretta o indiretta da parte del corifeo degli apostoli (Antiochia e Alessandria). Infatti, in chiave anti-costantinopolitana, Leone IX diede forza al principio e alla tradizione della triarchia petrina per scalzare i privilegi che i concili di Costantinopoli del 381 e Calcedonia del 451 avevano riconosciuto alla Nuova Roma nell'ambito

¹⁴ Naccari, *Tra Roma e Costantinopoli?*, pp. 49-50.

¹⁵ Will, *Acta et scripta*, II, pp. 65-85.

¹⁶ Will, *Acta et scripta*, II p. 66 (*columba*), p. 68 (*caput Petri*), p. 76 (*umbra Petri*); *Dialogus inter Constantinopolitanum et Romanum*, in Will, *Acta et scripta*, V, p. 94 (*foederis arca*); *Contradictio adversus Nicetam*, in Will, *Acta et scripta*, VII, p. 139 (*costa Christi*), p. 144 (*sponsa Christi*). Un commento ecclesiologico, seppur inficiato da un metodo di studio comparativo-diacronico tra fonti alquanto distanti per tempo e contesti, lo troviamo in D'Agostino, *Il primato della sede di Pietro*, pp. 250-65. Cfr. anche Terlizzi, *Leone IX: lineamenti di ecclesiologia*, pp. 123-24.

¹⁷ Will, *Acta et scripta*, II, p. 72: «atque decernentes sancimus, ut principatum teneat tam super quatuor sedes, Alexandrinam, Antiochenam, Hierosolymitanam ac Constantinopolitanam, quamque etiam super omnes in universo orbe terrarum Dei ecclesias».

¹⁸ *Ibid.*, pp. 73-74.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 83-84.

dell'organigramma della Chiesa imperiale tardo-antica²⁰. Così, la volontà di ridimensionare una volta per tutte l'isotimia tra le due sedi patriarcali e ripristinare ad Oriente le prerogative primaziali della Chiesa romana, furono alla base dell'operato di Leone IX e dei suoi uomini fin dai primi mesi del 1053, cioè dal tentativo di creare un asse Roma-Antiochia contro il patriarca Michele Cerulario²¹.

Allora la delegazione romana con a capo il cardinale Umberto di Silva Candida arrivò nella primavera del 1054 nella capitale sul Bosforo con il preciso intento di istruire un processo canonico al patriarca. Appurato che non potevano esserci né le premesse per un appoggio alla legazione da parte dell'imperatore Costantino IX Monomaco, né la volontà del Cerulario di sottostare alle richieste papali, Umberto fece l'unica cosa che la disobbedienza alla sede di Pietro avrebbe conseguentemente comportato: ovvero impartì una scomunica ecclesiale per il patriarca e i suoi collaboratori. Così, se lo guardiamo dalla prospettiva romana, lo scontro fu il tentativo più incisivo, coerente e fallimentare di imporre, sia ideologicamente che a livello procedurale, la riforma del primato romano di Leone IX alla Chiesa greca.

Da quel momento in poi, infatti, dato l'insuccesso della politica leonina, e dato che gli arsenali culturali e teologici erano troppo formidabili da entrambe le parti, e le realtà geo-politiche ancora troppo potenti, si cercò di esplorare nuove strade. Così, nei rapporti tra le due cristianità s'inseriranno come prerequisiti nuovi ed imprescindibili sia la necessità dell'unione, sia nuove strategie per far passare in Oriente la riforma papale del secolo XI²².

Da qui, allora, nei contatti tra il papato e la Chiesa greca e nella loro dialettica ecclesiologica comincerà una nuova storia.

²⁰ Cfr. Will, *Acta et scripta*, XII, p. 169. Pietro III d'Antiochia si vide riproporre in filigrana tale distorsione anche dallo stesso Domenico Marango, Will, *Acta et scripta*, XVI, pp. 205-06: «quae nostrae matris Romanae ecclesiae soror (la Chiesa antiochena) esse cognoscitur atque fundatoris sui meritis, Petri videlicet Apostolorum principis, post secundam predicatur».

²¹ Oltre al mio articolo già citato si veda anche Petrucci, *Rapporti di Leone IX con Costantinopoli*, pp. 141-260.

²² Naccari, *Tra Roma e Costantinopoli?*, pp. 75-76.

PARTE PRIMA

**TEOLOGIA ED ECCLESIOLOGIA DEL PRIMATO
NELLA CORRISPONDENZA DELL'XI E XII SECOLO.**

Capitolo 1

...concordia profuit.

Gregorio VII e l'Oriente greco

*Scitis enim, quia, quantum antecessorum
nostrum et vestrorum sanctae Apostolicae Sedi et
imperio primum concordia profuit, tantum
deinceps nocuit, quod utrimque eorundem
caritas frigit.*

Gregorio VII

A. Il papato e l'impero bizantino nel secolo XI. (Accenni storici)

Il ventennio che divide lo scontro del 1054 dai contatti ufficiali del 1073 tra Roma e Costantinopoli rappresentò un momento di grande modificazione per entrambe le realtà politico-ecclesiali. Il papato, che da Leone IX a Gregorio VII (1073-1085) aveva visto sedere sulla cattedra di Pietro quattro pontefici (Vittore II, Stefano IX, Niccolò II e Alessandro II), lo possiamo descrivere come un'istituzione in profondo mutamento sotto il segno della riforma ecclesiastica dell'XI secolo: cioè quel processo che portò alla stringente affermazione del primato romano, alla struttura della Chiesa latina in senso fortemente verticistico e all'inizio della cosiddetta «monarchia papale». Pertanto, riprendendo le linee e l'ideologia che guidarono l'operato di Leone IX e dei suoi uomini nello scontro con Michele Cerulario²³, sarà necessario inserire gli eventi del 1054 e i successivi contatti tra Roma e Costantinopoli in tale contesto riformatore; poiché, quest'ultimo, fu un processo storico che mutò l'autoconsapevolezza e l'autorappresentazione della Chiesa romana nei rapporti con il mondo e le istituzioni politico-ecclesiali.

²³ Cfr. Introduzione.

Tuttavia, al fine di una chiara contestualizzazione, è impossibile capire pienamente la peculiare natura dei rapporti tra papato e Oriente greco alla luce della riforma ecclesiastica del secolo XI, se non si hanno presente le origini di quest'ultima. E per questo sarà opportuno partire dall'impero ottoniano, da quegli ingranaggi che facevano muovere il sistema della *Reichskirche*, cioè la «chiesa imperiale»²⁴. Poiché tutto parte da lì, dalle chiese tedesche del *Regnum*, da quel collaudato sistema di controllo e formazione del clero che ruotava intorno alla necessità di una riforma culturale e morale delle istituzioni ecclesiastiche germaniche, di cui alcuni protagonisti (cresciuti e formati in quel sistema di valori) occuparono il vertice della sede romana. Infatti dal 1046 al 1058 sedettero sul soglio di Pietro cinque papi tedeschi: pontefici come Leone IX, Stefano IX e Niccolò II (seppur quest'ultimo fosse meno legato alla corte imperiale di Germania rispetto ai suoi predecessori) trasferirono nella Chiesa romana e nelle sue istituzioni ciò che erano state le linee guida del processo di riforma delle chiese tedesche, partito ormai una cinquantina di anni prima²⁵.

Il *Reichskirchesystem* (così come la storiografia tedesca lo ha definito²⁶) rappresentava l'ossatura su cui si fondava la stabilità del *Regnum* e la possibilità da parte dell'imperatore di poter governare ed avere una solida rete di alleanze con uomini fidati nella grande aristocrazia ecclesiastica. Il perno su cui questo sistema ruotava erano, infatti, le ricchissime chiese di Germania (soprattutto quelle della zona renana) le quali, grazie ai loro immensi patrimoni, detenevano un potere politico e finanziario da cui ogni re o candidato che ambisse alla corona di Germania non poteva prescindere.

In tale struttura (come si può intuire) il massimo rischio che poteva compromettere la rete di alleanze alla base del potere regio era il potenziale accesso alla testa delle grandi chiese tedesche di persone ostili al re, o alla rete di alleanze del re. Era infatti la corruzione a compromettere l'equilibrio del regno, potendo, ad esempio, consegnare gli arcivescovadi di Magonza, Colonia, Treviri e i loro immensi patrimoni (solo per citarne alcuni tra i più importanti) a persone che non facessero parte della cerchia ristretta e di fiducia della corte regia.

Da ciò, nei primi decenni dell'XI secolo, nacque l'esigenza di estirpare queste pericolose eventualità attraverso una riforma culturale e morale del clero (nonché della sua selezione) che

²⁴ Per la Chiesa del *Regnum* e il concetto di *Reichskirche* rimando a Weinfurter, *Die Salier und das Reich*; Coué, *Hagiographie im Kontext*; Görich, *Otto III. Romanus Saxonicus et Italicus*; Weinfurter, *Otto III. und Heinrich II.*; Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia*; Heidrich, *Ravenna unter Erzbischof Wibert*; Tomea, *Tradizione apostolica e coscienza cittadina*; Sagulo, *Poppone e il papato*; Mittermeier, *Die deutschen Päpste*; Cantarella, *Dalle chiese alla monarchia papale*, pp. 29-36; Id., *Riforme e riforma*.

²⁵ A fronte, soprattutto, del momento di crisi di successione dopo la morte di Ottone III nel 1002, si pose la necessità di stabilizzare il potere regio attraverso l'opera di riforma delle chiese tedesche.

²⁶ Cfr. Görich, *Otto III. Romanus Saxonicus et Italicus*, in part. p. 280; Weinfurter, *Otto III. und Heinrich II.*, p. 408.

passasse attraverso i principi del ritorno alla purezza dei costumi, allo studio e al rispetto della normativa canonica, delle procedure, alla lotta alla simonia e alla corruzione²⁷. Gli ingranaggi che facevano muovere il sistema della *Reichskirche* erano le alleanze clientelari e la formazione culturale; infatti tale sistema era caratterizzato alla sua base da una grande circolazione di uomini «provenienti dai centri di formazione regia; uomini di chiesa vicini alla corte (...), ma che provenivano soprattutto dalle scuole collegate con le sedi episcopali e dai collegi canonici delle cattedrali. Bamberg, Würzburg, Eichstätt furono i centri principali in cui si formarono e vennero selezionati persone e gruppi che le relazioni famigliari e la preparazione intellettuale indirizzavano a una carriera i cui approdi erano le sedi episcopali e le abbazie regie, ma anche la cappella o la cancelleria regia e imperiale (...)»²⁸.

A partire da Enrico III (1046-1056) tutto ciò venne trasferito a Roma. Risolvendo nel 1046 un triplice scisma all'interno della Chiesa romana, questo «nuovo Davide» che avrebbe riportato una nuova età dell'oro all'interno della Chiesa (così Pier Damiani salutava l'operato di Enrico III²⁹) fece eleggere un papa proveniente dalla *Reichskirche*, inserendo di conseguenza la Sede apostolica al culmine del percorso ecclesiastico (e ascensionale) all'interno del sistema delle chiese del *Regnum*. L'ideologia politica e universalistica imperiale trovava così una formidabile alleanza (attraverso unione e collaborazione) nelle potenzialità ideologiche e nell'eredità ecumenica di Roma; e quest'ultima, vertice della cristianità occidentale, ritornava davvero ad essere l'apice di un sistema tendenzialmente universalistico³⁰. In una rappresentazione di teoria politica di lunga tradizione (pensiamo infatti al pensiero politico romano-cristiano dal IV secolo in poi), l'universalità dell'impero garantiva quella della Chiesa romana, e viceversa.

A fronte di questo processo, a Roma iniziarono a confluire uomini ed ecclesiastici provenienti dalle chiese d'oltralpe, e formati secondo le linee della riforma. Il rispetto dell'ordinamento canonico, delle corrette procedure, della lotta alla simonia e la volontà di ridare dignità e operatività alle istituzioni ecclesiastiche e al papato (nella misura, soprattutto, di poter scegliere da parte degli ecclesiastici i migliori uomini di governo della Chiesa) mise in moto un processo che, per quanto eterogeneo, rappresentò un'ulteriore riforma, o meglio fu la causa remota della «riforma» della Chiesa romana. L'operatività del sistema di riforma culturale delle chiese germaniche si saldò con le potenzialità ecclesiologiche che solo la Sede dei principi degli apostoli, Pietro e Paolo, poteva dispiegare.

²⁷ Cantarella, *Riforme e Riforma*, pp. 53-55.

²⁸ Id., *Dalle chiese alla monarchia papale*, p. 29.

²⁹ *Die Briefe des Petrus Damiani*, pp. 200-201. Cfr. Cantarella, *Una sera dell'anno Mille*, p. 285.

³⁰ Cantarella, *Dalle Chiese alla monarchia papale*, p. 31.

Leone IX, ad esempio, incarnò in pieno tale modello imperiale e aspirazioni, circondandosi di uomini che si strinsero intorno alla sua riforma³¹. Vescovo di Toul, formato e inquadrato secondo i dettami delle riforme tedesche dei decenni di Enrico II³², pose la figura del papa e della Sede apostolica sul sentiero del ripristino delle loro prerogative per troppo tempo disattese. Tra queste, il perno su cui tutto ruotava era, ovviamente, riaffermare il primato della sede di Pietro e dei vescovi sui successori. L'anima della riforma ecclesiastica dell'XI secolo non fu infatti (o meglio non fu solo) quell'insieme di collaterali volontà riformatrici che stavano attraversando i vari ambiti della Chiesa³³ (lotta alla simonia e al nicolaismo, rilancio della vita monastica e canonica), bensì fu la rilettura, la rielaborazione e il ripristino della primazialità romana in tutti i campi³⁴. Essa non fu un processo, ovviamente, immediato, (infatti vedrà un suo compimento, almeno nelle teorie autorappresentative della Sede apostolica, alle fine dell'XI secolo), né fu un percorso orientato e lineare in cui esisteva una chiara consapevolezza da parte del papato di ciò che si voleva perseguire³⁵: la riforma fu un fenomeno non programmato nel lungo periodo, imprevedibile e spesso calibrato in base al contesto storico e politico.

L'unico elemento che può essere assunto a *fil rouge* di essa fu la volontà di voler far rispettare (almeno nella sua teoria) le prerogative della Chiesa romana e del suo vescovo vicario di Pietro, andando a ri-formare e «restaurare» elementi della primazialità romana sussistenti da secoli. Infatti gli elementi scritturistici, teologici e storici alla base del primato petrino erano presenti fin dalle origini, ma erano fondamenti sui quali oggi come allora (come si espresse il Congar per parte cattolica negli anni Sessanta del secolo XX³⁶) era difficile comprendere fino in fondo la lettura che ne davano i padri della Chiesa nella tradizione antica. Ebbene, nell'XI secolo tali

³¹ Cfr. D'acunto, *La corte di Leone IX*, pp. 59-72; Cantarella, *Riforme e riforma*, p. 61; Id., *Per un questionario del secolo XI?*, pp. 1-15.

³² Cfr. Wolfram, *Conrad II 990-1039*.

³³ D'Acunto, *La riforma ecclesiastica del secolo XI*, p. 16. Cfr. Capitani, *Esiste un'«età gregoriana»?*, pp. 454-81; Violante, *La riforma ecclesiastica del secolo XI*, pp. 156-66.

³⁴ Cantarella, *La «modernità» in Gregorio VII*, pp. 33-46.

³⁵ Intorno alla vastissima bibliografia sul tema della riforma/delle riforme ecclesiastiche del secolo XI e alla sua ermeneutica rimando a Capitani, *Immunità vescovili ed ecclesiologia*; Id., *Esiste un'età gregoriana?*; Violante, *La riforma ecclesiastica del secolo XI*; D'Acunto, *La riforma ecclesiastica del secolo XI*; Cantarella, *Il papato e la riforma ecclesiastica del secolo XI*; Id., *L'XI secolo dopo Ovidio Capitani*; Id., *Riforme e riforma*.

³⁶ Riferendosi alle forti enfatizzazioni della teologia mariana in alcuni settori della Chiesa cattolica, padre Congar aveva scritto: «Ho studiato a lungo la storia delle concezioni ecclesiologiche e del rafforzamento dell'autorità papale. Mi ha colpito molto constatare come il processo verificatosi in quei settori avvenga oggi anche sul piano mariologico. Gli stessi procedimenti, gli stessi modi. In entrambi i casi una enorme dilatazione, costruita su due o tre testi, il cui significato originale non sappiamo se sia quello che viene loro attribuito oggi: la tradizione antica non aveva interpretato in questo modo, anzi, a volte aveva inteso il contrario. Nel primo caso si ripete fino alla noia: Tu es Petrus. Oggi si ripete: gratia plena, stabat, conteret caput tuum» (Congar, *Diario del Concilio*, pp. 116-117).

fondamenti (ad esempio il lessico primaziale della Chiesa romana, per altro sempre presente anche nella tanto vituperata prima metà dello stesso secolo³⁷) si trasformarono in ideologia, attraverso l'ermeneutica carismatico-giuridica dei passi petrini e una vera e propria teologia di san Pietro³⁸.

La tradizione dei padri, la tradizione conciliare, la normativa canonica e l'esegesi neotestamentaria vennero così rilette sotto la lente del primato e dell'apostolicità petrina; poiché se la principale linea guida del sistema di valori importati dalle chiese del *Regnum* era lo studio, la ripresa e il rispetto della norma e delle procedure, allora s'iniziò a interpretare (a titolo esemplificativo) i canoni conciliari sulle prerogative della Sede apostolica o i documenti che potevano sancire forme di primazialità (ad esempio il *Constitutum Constantini*, le *Decretales pseudoisidorianae*) in modo più stringente e con nuove consapevolezze. E tutto ciò, come primo passo, partiva ovviamente dall'aspetto scritturistico: ho detto nelle pagine precedenti come la lettera del 1053 di Leone IX al Cerulario avesse fatto largo uso delle citazioni petrine neotestamentarie, per dimostrare il primato della Sede apostolica e dell'obbedienza a lei dovuta, per il fatto che fosse la madre e il capo di tutte le chiese, fondata dal principe degli apostoli al quale Cristo stesso diede il mandato di legare e sciogliere, pascere il suo gregge. Ed ecco il ragionamento positivo dettato dalla peculiare ermeneutica romana che caratterizzò la riforma ecclesiastica a partire dalla riaffermazione del primato: se Cristo stesso aveva dato un mandato diretto e personale a Pietro, e a lui solo, di avere il potere di legare e sciogliere (Mt. 16, 19-20), di confermare i propri fratelli nella fede (Lc. 22, 31-34), di pascere il gregge del Signore (Gv. 21, 15-17), insomma di essere la «pietra» sulla quale si sarebbe fondata la Chiesa (Mt. 16, 18), e se verso questa Chiesa non sarebbero mai prevalse le porte degli inferi grazie alle preghiere perpetue di Cristo, allora come poteva essere concepibile un mondo e una società che non guardasse alla Chiesa di Roma (intesa sempre più nelle proprie caratterizzazioni universalistiche) e al papa (successore di Pietro) come al perno su cui ruotavano i criteri di ecclesialità, i confini tra ortodossia ed eterodossia, e più in generale l'intera economia di salvezza?

Queste erano le aspirazioni a cui tendeva l'ideologia papale, le quali (a scanso di equivoci) devono essere comprese all'interno di un processo fluido, come ho già detto non programmatico, che vide un'evoluzione dell'ecclesiologia romana anche all'interno dello stesso processo di riforma. Per questo, il pensiero e l'operato di papi quali (ad esempio) Leone IX, Gregorio VII,

³⁷ Terlizzi, *Leone IX: lineamenti di ecclesiologia*.

³⁸ Capitani, *Tradizione ed interpretazione*; Tabacco, *Spiritualità e cultura nel Medioevo*; Morris, *The Papal Monarchy*. Ancora imprescindibile sono gli studi teologici ed ecclesiologici sul primato romano del Maccarrone. Sul secolo XI rimando principalmente ai suoi *La teologia del primato romano del secolo XI* e *I fondamenti "petrini" del primato romano in Gregorio VII*.

Urbano II o Pasquale II non possono essere assimilati in modo stringente, continuativo e lineare. Le ecclesiologie, seppur basate su medesimi fondamenti, vennero spesso declinate in base all'utilità e alla *necessitas* del momento, ed elaborate sia a partire da un'evoluzione tutta interna al papato del secolo XI, sia a partire dall'incontro/scontro con realtà politiche ed ecclesiali che tendevano a rappresentare un'alterità all'identità primaziale della Chiesa romana. Queste potevano essere l'impero germanico durante la «lotta per le investiture», gli episcopati «nazionali», o (per quanto ci riguarda) il mondo bizantino, la Chiesa greca e tutto quel multiforme contesto delle cristinità orientali.

Infatti, nel processo di riforma, di ripresa, di reinterpretazione e assolutizzazione del primato romano in senso universalistico, Roma doveva fare i conti con l'Oriente: ovvero proiettare il proprio primato anche oltremare, verso quell'ecumene romano-orientale tanto ideologicamente lontana quanto geograficamente vicina. A motivo di questo, in ciò che il Batiffol chiamava il terzo stadio della *potestas* papale³⁹ (ovvero la Chiesa universale), la teologia e l'ecclesiologia romana dovevano confrontarsi ancora una volta con l'ecclesiologia greca, cercando sia una quadratura dottrinale, sia delle nuove vie per tentare di far recepire in Oriente la propria rinnovata primazialità.

Ritornando alla storia fattuale ed avvicinandoci ai primi contatti ufficiali posteriori al 1054 che hanno lasciato una traccia documentaria, è necessario andare ai primi anni Settanta del secolo XI. Nel 1073 sali al soglio pontificio Gregorio VII, Ildebrando di Soana⁴⁰: papa riformatore, rivoluzionario, tanto coerente nel far rispettare la primazialità e l'obbedienza dovuta alla Chiesa romana da innescare uno scontro con l'episcopato tedesco ed Enrico IV. Fu la cosiddetta «lotta per le investiture», o meglio la lotta tra papato e impero, che infiammerà l'Europa medievale per molti decenni a venire e che modificherà in maniera profonda e irrimediabile i rapporti tra poteri nella *societas* medievale.

Alla morte di Leone IX, Ildebrando di Soana lo ritroviamo, probabilmente, tra le maggiori personalità di spicco della curia romana insieme a Umberto di Silva Candida e Bonifacio di Albano. Durante i pontificati di Stefano IX e Niccolò II vennero a lui affidate importanti missioni e ambascerie in territorio tedesco e italico, ritrovandosi poi tra le figure più attive dell'alto clero romano negli anni Sessanta del secolo XI, e svolgendo (tra le altre cose) un ruolo fondamentale nella vittoria di papa Alessandro II contro l'altro papa Onorio II, Cadalo di Parma.

³⁹ Batiffol, *Les trois zones de la «potestas» papale*, pp. 41-59.

⁴⁰ In generale su Gregorio VII rimando a Cowdrey, *Pope Gregory VII*; Cantarella, *Il sole e la luna*; Capitani, *Gregorio VII*; Id., *Gregorio VII: il papa epitome della Chiesa di Roma*. Di prossima pubblicazione è anche una monografia su Gregorio VII a cura del Cantarella.

In tutto questo, il futuro Gregorio VII si stava distinguendo come uno dei riformatori più solidi e intransigenti all'interno della Chiesa, esaltando tanto l'operatività decisionale della Sede apostolica e del papa, quanto l'applicazione dei principi morali alla base delle riforme culturali del secolo XI.

Infine, dopo la morte di Alessandro II, in un momento alquanto delicato con Enrico IV a fronte della scomunica di molti vescovi tedeschi accusati di simonia e concubinato (alcuni dei quali stretti collaboratori del re), Ildebrando, arcidiacono della Chiesa romana in sede vacante, il 22 aprile 1073 (in palese contravvenzione al *Decretum in electione papae* di Niccolò II) fu acclamato papa a S. Pietro in Vincoli ad appena un giorno dalla morte del suo predecessore⁴¹.

Il primo anno del suo pontificato fu molto attivo: oltre alla celebrazione di ben undici sinodi romani per imporre le linee della riforma, anche l'attività cancelleresca di Gregorio fu decisamente cospicua e dinamica. In tutto ciò vanno inseriti i rapporti con il *basileus* e la lettera del 9 luglio 1073 a Michele VII Ducas, in cui il pontefice rispose ad un'ambasceria proveniente da Costantinopoli che aveva come scopo di intavolare (per la prima volta, per quanto ci è dato sapere, dopo lo scontro del 1054) nuove trattative politico-ecclesiali.

L'ecumene romano-orientale da parte sua, infatti, si trovò nell'XI secolo ad affrontare momenti di profonda crisi ed emergenza. Dalla morte di Basilio II nel 1025, l'impero nell'arco di qualche decennio vide sia una forte contrazione territoriale, sia una grave crisi strutturale e politica interna. In mezzo secolo i confini imperiali vennero ridimensionati alla sola Tracia, Macedonia, Grecia e ad alcune zone della costa anatolica, mentre alcuni mutamenti interni accompagnarono il vistoso declino imperiale, per altro già riscontrabile alla fine del secolo X⁴².

Tale declino è stato per lungo tempo individuato dalla storiografia in due cause. La prima è stata ricercata nel susseguirsi fino all'epoca comnena di imperatori piuttosto inetti nell'arte del comando, i quali sono stati spesso descritti come inabili nelle cose militari e fautori di scelte politiche disastrose. Inoltre, come seconda causa e stando al classico paradigma dell'Ostrogorsky, Bisanzio visse nella debolezza delle istituzioni statali centrali, nello scontro tra aristocrazia civile e militare, nel trionfo del feudalesimo e nell'espansione degli interessi privati a spese dello Stato⁴³.

⁴¹ Sulla controversa elezione di Gregorio VII, soprattutto a fronte della mancata osservanza del *Decretum in electione papae*, si veda Cantarella, *Il sole e la luna*, pp. 81-84.

⁴² Gallina, *Bisanzio*, p. 222. Sulla storia dell'impero bizantino nell'XI secolo rimando ad alcune opere generali con relativa bibliografia in esse contenuta: Ostrogorsky, *Storia dell'impero bizantino*, pp. 292-323, in part. pp. 313-317; Angold, *The Byzantine Empire, 1025-1118*, pp. 217-253, in part. pp. 236-240; Patlagean, *Un Moyen Âge grec*; Cosentino, *Storia dell'Italia bizantina (VI-XI secolo)*, in part. pp. 251-266, 288-291, e relativa bibliografia pp. 464, 471-472.

⁴³ Ostrogorsky, *Storia dell'Impero bizantino*, pp. 316-75; Lemerle, *Byzance au tournant de son destin*, p. 252.

Questa interpretazione, tuttavia, è stata oggi ridimensionata dalla storiografia. I cambiamenti sociali dalla morte di Basilio II in poi non compromisero in modo irreparabile la potenza pubblica dell'impero bizantino, il quale, nei suoi mutamenti e momenti di crisi durante il secolo XI, deve essere inteso come una realtà che (stando all'interpretazione della Patlagean⁴⁴) stava uscendo in modo definitivo dall'antichità per entrare nel «medioevo». Questo fenomeno era rappresentato soprattutto dall'ascesa di un'aristocrazia imperiale e dall'affermazione nella società di vincoli di solidarietà clientelari per certi versi assimilabili all'Occidente latino, ma dagli esiti del tutto diversi e imprevedibili⁴⁵.

Varie cause, allora, concorsero all'evoluzione e alla crisi dell'XI secolo in Oriente, sia in politica interna che estera. Innanzitutto ci fu, a partire dal regno di Basilio II, un processo di accentramento della macchina militare, in cui venne sempre più preferito un esercito di mercenari (sotto lo stretto controllo del potere imperiale) al posto delle truppe reclutate su base tematica, al fine di intaccare le frequenti alleanze o forme di patronato tra i soldati e le aristocrazie provinciali spesso inclini a considerarsi autonome⁴⁶. Pertanto, tra i fattori più importanti, il conseguente indebolimento delle armate tematiche giocò un ruolo nelle disfatte sul fronte orientale. Si rilevano anche una serie di mutamenti sociali (la crescita dei ceti urbani ad esempio) che furono le conseguenze dell'azione riformatrice di imperatori come Michele V e Costantino IX Monomaco; o almeno del tentativo di riformare alcuni ambiti politici e sociali dell'impero. Questi tentativi, ampliando i criteri meritocratici per reclutare uomini da destinare all'amministrazione pubblica e al senato, favorirono comunque lo slancio di quell'aristocrazia cittadina che caratterizzerà il ceto dirigente di Costantinopoli del secolo XI⁴⁷. Non a caso, infatti, l'azione di Costantino IX fu all'insegna dell'incremento delle scuole di diritto, dell'insegnamento giuridico (condizione essenziale per accedere alla carriera amministrativa) e delle discipline che dovevano forgiare nuovi e preparati amministratori reclutati su base principalmente meritocratica⁴⁸.

Tuttavia, da Costantino IX fino al 1081, le esperienze di rinnovamento dell'assetto statale del Monomaco furono compromesse da un periodo di forte instabilità nella successione imperiale. Sei imperatori si alternarono sul trono (Michele VI, Isacco I Comneno, Costantino X Ducas, Romano IV Diogene, Michele VII Ducas e Niceforo III Botaniate), senza che mai nessuno

⁴⁴ Patlagean, *Un Moyen Âge grec*. Rimando anche agli importanti studi dello Cheynet, *Pouvoir et contestations*; Id., *L'Empire byzantin (641-1204)*; Id., *The Byzantine Aristocracy*.

⁴⁵ Patlagean, *Un Moyen Âge grec*, p. 392.

⁴⁶ Ahrweiler, *Recherches sur l'administration de l'empire byzantine*, p. 71; Gallina, *Bisanzio*, pp. 225-227.

⁴⁷ Gallina, *Bisanzio*, pp. 228-229.

⁴⁸ Lemerle, *Byzance au tournant de son destin*, p. 211.

potesse consolidare le proprie posizioni ed esprimere un'efficace azione governativa. La lotta per il potere tra i vari clan e famiglie, insieme alla crisi della situazione finanziaria dell'impero, nonché a mancate riforme e a un crescente stato di anarchia interna, contribuirono ad un tracollo generale che sul finire degli anni Settanta del secolo XI sembrava inevitabile ed imminente.

Ma oltre alle difficoltà interne, ciò che concorse alla crisi furono una serie di stravolgimenti e nuovi scenari che stavano creandosi al di là dei confini imperiali, e che resero il programma di riforme (principalmente quello di Costantino IX) del tutto inefficace. Bisanzio fu assediata su più fronti, compromettendo la sua fragile stabilità tanto ad Occidente quanto ad Oriente.

Alcune minoranze etnico-religiose (soprattutto quella armena⁴⁹), guidate dalle proprie forti identità ed esasperate dalle politiche fiscali dell'impero, avevano destabilizzato le regioni di confine orientale, determinando una massiccia penetrazione nei territori dell'Asia minore dei turcomanni. Una simile situazione si stava verificando anche nelle regioni balcaniche, in cui Serbi e Bulgari non cessavano di creare rivolte a carattere «nazionale». Mentre nello spazio bizantino del sud Italia avevano fatto la loro comparsa i Normanni, inserendosi di prepotenza nelle tensioni che già sussistevano nei *thémata* italici tra il potere centrale e le aristocrazie locali⁵⁰. L'imprevisto geo-politico dell'avvento normanno, fu un problema a cui già Costantino IX guardava con preoccupazione, senza però trovare soluzioni o alleanze che potessero allontanarlo. Anzi, lo scontro del 1054 tra il patriarca di Costantinopoli e il pontefice di Roma preoccupò notevolmente il *basileús*, poiché una frattura ecclesiale con il papato poteva compromettere in modo ancor peggiore la situazione bizantina in Italia, portando addirittura i pontefici ad un accordo politico con i Normanni⁵¹. E tale eventualità (nonostante le iniziali tensioni) si verificò nel 1059 quando Niccolò II a Melfi investì Roberto il Guiscardo del titolo di *dux* della Puglia, della Calabria e della Sicilia, sebbene questi territori non fossero ancora stati conquistati. Così, a scapito di Costantinopoli, il papato aveva giocato le sue carte, legittimando l'avventura normanna e proiettandola in una dimensione politico-istituzionale che potesse creare un valido alleato della Sede apostolica⁵². Da questo momento in poi «dopo secoli di frazionamento politico l'Italia meridionale si preparava nuovamente a sperimentare un ordinamento unitario, ma questo si realizzava non già sotto l'autocrazia bizantina, come ancora all'inizio del secolo XI era parso possibile, bensì sotto la monarchia normanna capace di

⁴⁹ Sui rapporti greco-armeni nel secolo XI rimando a Dédéyan, *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés*; Id., *L'Église arménienne entre Grecs et Latins*.

⁵⁰ Sull'espansione normanna nell'Italia meridionale cfr. Loud, *The Age of Robert Guiscard*.

⁵¹ In generale sui rapporti tra normanni e papato nel secolo XI rimando a Cantarella, *I normanni e la Chiesa di Roma*, pp. 377-406, in part. pp. 377-386.

⁵² Tabacco, *Egemonie sociali e strutture del potere*, p. 225.

sovrapporsi, assimilando in modo originale le anteriori tradizioni statali, all'amministrazione bizantina, ai ducati longobardi e al governo arabo»⁵³.

D'altro canto, sul fronte orientale, la situazione era per certi versi ancora più critica. Dal secondo quarto del secolo XI, le popolazioni nomadi turche sotto la guida della dinastia selgiuchide, insediatisi a Baghdad, iniziarono a premere sui territori bizantini, arrivando a minacciare la Cappadocia e l'Anatolia. Tali regioni, per altro, già indebolite dalla politica punitiva di Basilio II nei confronti dei Foca (famiglia tradizionalmente legata al territorio anatolico), nonché dalla pesante fiscalità di Costantino X Ducas e dalla progressiva smilitarizzazione delle armate tematiche in favore del mercenariato. Infatti, a causa di quest'ultimo aspetto, si venne a creare una spirale di criticità connesse tra loro: la difesa dei confini imperiali affidata a milizie di soldati mercenari imponeva al fisco statale uno sforzo economico a cui non riusciva far fronte, se non a costo di aumentare la tassazione suscitando malcontenti e resistenze tra le popolazioni dei temi, e contribuendo a vanificare di ogni sforzo militare per la difesa dei territori minacciati.

Alla precaria situazione militare cercò di porre rimedio Romano IV Diogene, asceso al trono imperiale nel 1068. Egli tentò di invertire la politica estera costantinopolitana dei decenni precedenti, adottando un'azione decisamente più offensiva al posto della strategia difensiva che aveva caratterizzato la politica dei suoi predecessori. Di conseguenza il *basiléus*, intenzionato a intraprendere una riforma che ritornasse a un ordinamento dell'esercito su base tematica, e forte del sostegno dei soldati cappadoci, intraprese una grande campagna militare per arginare l'avanzata dei Turchi selgiuchidi, i quali stavano minacciando (tra le altre cose) i vasti possedimenti fondiari delle famiglie che avevano sostenuto la sua stessa ascesa.

La storia è nota: la controffensiva bizantina s'infranse nella sconfitta di Mantzikert nell'agosto 1071, in cui l'esercito venne sopraffatto e l'imperatore stesso fu fatto prigioniero. Tuttavia, la sconfitta dell'armata imperiale non rappresentava di per sé un danno irreparabile⁵⁴, sia perché sul campo l'esercito non venne totalmente distrutto dalle milizie nemiche, sia perché (in ottica geopolitica) le mire del sultanato selgiuchide aspiravano non tanto a compromettere l'esistenza stessa dell'impero, bensì a ridefinire i confini e ad accaparrarsi il controllo dei territori armeni e del bacino dell'Eufrate. Ciò che tramutò Mantzikert da sconfitta ad autentica disfatta fu la quasi simultanea presenza di altri due fattori/conseguenze che incrinarono ancor di più la delicatissima sopravvivenza dell'impero⁵⁵.

⁵³ Gallina, *Bisanzio*, p. 232.

⁵⁴ Sulla battaglia di Mantzikert cfr. Cheynet, *Manzikert*, pp. 410-438.

⁵⁵ Gallina, *Bisanzio*, pp. 238-239.

Nel medesimo anno di Mantzinkert, i Normanni si erano impadroniti di Bari, ultimo e più importante caposaldo bizantino nell'Italia meridionale, ponendo fine, con una rapidissima espansione durata circa dieci anni, alla secolare presenza bizantina. Essi, inoltre, non nascondevano le proprie mire espansionistiche direttamente proiettate sull'Oriente greco⁵⁶. Infatti l'impero, d'altro canto impegnato com'era sul fronte anatolico, non seppe difendere i suoi temi più ad Occidente, vedendosi sottrarre in rapida successione Brindisi, Taranto, Otranto.

Come secondo fattore, infine, ciò che forse più di tutti aggravò la sconfitta di Mantzinkert fu l'ormai endemica tensione tra il potere autocratico e l'aristocrazia. A Romano IV Diogene, liberato dal sultano Alp Arslān poco tempo dopo la sua cattura, si contrapponevano le famiglie dei Ducas e dei Comneni, interessate a difendere i loro interessi nella penisola balcanica e a favorire nuovamente le compagini delle milizie mercenarie esautorate da Romano IV, ma fondamentali come appoggio per puntare al potere imperiale. Così, a Romano IV venne contrapposto Michele VII Ducas, figlio maggiore di Costantino X Ducas e già co-imperatore, scatenando una breve guerra civile che si risolse con la sconfitta del Diogene e con l'affermazione dei Ducas come nuova famiglia egemone. Michele VII si trovò allora a gestire un impero sull'orlo del collasso, ed abbandonato ogni tentativo di arginare l'avanzata dei Turchi selgiuchidi ad est (arriveranno infatti fino a Nicea e alle sponde del Mediterraneo, determinando il tracollo dell'intera Asia Minore), dovette pensare seriamente ad una politica difensiva dei confini adriatici, ormai anch'essi direttamente minacciati dall'aggressivo expansionismo normanno.

In tutto ciò, riprendere i rapporti con Roma e con il neo-eletto pontefice Gregorio VII sarebbe stata una carta che Michele VII poteva (anzi doveva) giocare.

B. La lettera del 1073 a Michele VII Ducas.

Da parte romana, l'occasione per Gregorio VII di riallacciare i contatti con Costantinopoli nacque così da una lettera del 1073 da parte dell'imperatore Michele VII Ducas⁵⁷. Come ho

⁵⁶ Sui rapporti tra Bisanzio e i normanni rimando principalmente a McQueen, *Relations between the Normans and Byzantium 1071-1112*, pp. 428-434; Burgarella, *Roberto il Guiscardo e Bisanzio*, pp. 39-60; Russo, *Convergenze e scontri*, pp. 263-278.

⁵⁷ Sui rapporti di Gregorio VII con Bisanzio si veda Cowdrey, *Pope Gregory VII*, pp. 219-221; Hofmann, *Papst Gregor und der christliche Osten*, pp. 169-181; D. M. Nicol, *Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century*, pp. 13-15; Tuilier, *Michel VII et le pape Grégoire VII*, pp. 250-264; Chadwick, *East and West*, p. 219-221.

brevemente accennato precedentemente, a fronte delle gravi conseguenze geo-politiche che aveva portato la disfatta delle truppe imperiali a Mantzikert, della difficilissima situazione economico-politica interna, e a causa del diretto e imminente pericolo normanno, il *basileus* inaugurò i suoi tentativi di politica occidentale in cerca di un aiuto nel papato e nel mondo «franco». Tali contatti non devono (ovviamente) stupire, nonostante il progresso del 1054 (ricordo oltretutto che, in quel contesto, le relazioni tra papa Leone IX e Costantino IX Monomaco rimasero buone: lo scontro si ebbe con il patriarca Cerulario e parte del clero costantinopolitano). La lettera imperiale del 1073 fu determinata dalla ricerca di un appoggio sulla base delle costanti relazioni politico-ecclesiali tra l'Antica e la Nuova Roma, della tradizione del primo millennio, nonché dalle necessità del momento. E tale ricerca non smetterà di venir meno anche nei decenni successivi dei secoli XI e XII. Un medesimo approccio, infatti, lo aveva tentato quasi dieci anni prima papa Alessandro II (1061-1073) verso Costantino X Ducas, per cercare l'aiuto bizantino contro l'altro papa Cadalo di Parma, Onorio II. La testimonianza di questi ultimi contatti la fornisce Pier Damiani, riportando la notizia della risposta dell'imperatore tramite la penna del patriarca Costantino III Lichoudes (1059-1063)⁵⁸.

L'approccio greco del 1073, seppur contestualmente diversificato, risulta pertanto simile: in un contesto ecclesiale di «progressive estrangement», come direbbe il Congar, una realtà poteva aver bisogno (ancora) dell'altra. La risposta di Gregorio VII all'imperatore bizantino è in data 9 luglio, e già le prime righe della lettera sono un'esternazione di compiacimento verso la devozione per la Chiesa romana («non parva devotione») dimostrata dall'epistola imperiale («litteras [...] plenas vestrae dilectionis dulcedine»), portata a Roma da un'ambasceria con a capo i monaci Tommaso e Nicola.

Il pontefice, dalle sue prime battute, sembra quasi cristallizzare un punto fisso: la devozione dell'imperatore verso la Chiesa di Roma:

«Gregorius episcopus servus servorum Dei Michaeli Constantinopolitano imperatori salutem et apostolicam benedictionem. Quidam a vestris partibus monachi venientes, quorum unus Thomas alter Nicolaus vocabatur, excellentiae vestrae ad nos litteras detulerunt plenas vestrae dilectionis dulcedine et ea, quam sanctae Romanae Ecclesiae exhibetis, non parva devotione.»⁵⁹

⁵⁸ Chadwick, *Pope Gregory VII*, p. 219. Il riferimento ce lo fornisce Pier Damiani nel suo *Opusculum XXXVIII* per il patriarca di Costantinopoli dedicato alla questione del *Filioque*: «Religiosus episcopus Popiliensis Ecclesiae mihi retulit quoniam ex ore dominici reverendissimi patriarchae Gradensis audivit, quaestionem vos catholicae fidei valde necessariam apostolicae sedi sacris insertam litteris destinasse, atque ut a sanctissimo papa Alexandro invictis Scripturarum testimoniis evidentissime solveretur, sacerdotalis officii vigilantia postulasse: cur videlicet Spiritus sanctus apud Latinos a Patre dicatur Filioque procedere cum apud Graecos a solo procedere Patre credatur?» (*Die Briefe des Petrus Damiani*, III, 91, pp. 1-2).

⁵⁹ *Reg.* I, 18, p. 29.

In una studiata costruzione testuale, la cancelleria pontificia puntualizzò ciò che sarebbe dovuta essere da sempre la norma: cioè quell'atteggiamento di «non parva devotione» che, ad un primo sguardo, risulterebbe essere una semplice e formale esternazione di ossequio. In ottica romana, però, tale lessico aveva valenze ecclesiologiche di grande pregnanza, dalle profonde conseguenze, in cui si ricercava quasi un costante sillogismo per indurre i Greci al riconoscimento dell'*auctoritas* romana: se il *basileus* avesse mostrato devozione per la Chiesa romana, e se questa devozione era legata al riconoscimento del rango primaziale della Sede apostolica, allora Costantinopoli avrebbe riconosciuto il primato della cattedra di Pietro secondo i parametri di Roma⁶⁰. Infatti, l'incomunicabilità ecclesiologica intorno al primato era un fatto, questo sì, sussistente da tempo. Lo scontro del 1054, tra le poche cose di cui possiamo essere certi (e come ho tratteggiato nella parte introduttiva) visualizzò tale straniamento circa la teologia del primato. All'interno del ricco carteggio che intercorse tra le sedi di Roma, Costantinopoli ed Antiochia dal 1052 al 1054, la corrispondenza squisitamente "ecclesiologica" tra papa Leone IX (1048-1054) e Pietro III d'Antiochia (1052-1056) tradì, infatti, una consumata distanza sull'interpretazione dei *logoi* petrini neotestamentari e sui lessemi primaziali.

Tale aspetto deve essere tenuto sempre in considerazione, anche con Gregorio VII. Poiché se quest'ultimo accenna ad una *vacua devotio*, lo fa verosimilmente sulla scia della teologia romana del primato, in profonda diversificazione rispetto a quanto potevano pensare, e accettare, a Costantinopoli⁶¹.

Infatti, tale *incipit* deve essere letto, a mio avviso, alla luce della parte centrale dell'epistola a Michele VII, in cui il pontefice accenna ad alcuni luoghi primaziali:

«Nos autem non solum inter Romanam, cui licet indigni deservimus, Ecclesiam et filiam eius Constatinopolitanam antiquam Deo ordinante concordiam cupimus innovare, sed, si fieri potest, quod ex nobis est, cum omnibus hominibus pacem habere.»⁶²

Nell'evoluzione della teologia del primato nell'XI secolo, la categoria della maternità ecclesiale rappresenta una pietra angolare dell'ecclesiologia romana. Lessemi di lunga tradizione quali *caput, mater, magistra, fons et origo*, possono essere letti attraverso un duplice momento. Leone IX, nella sua lettera dottrinale del 1053 a Michele Cerulario presentava svariate immagini

⁶⁰ Naccari, *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco*, p. 107.

⁶¹ Ibid.

⁶² *Reg. I*, 18, pp. 29-30.

metaforiche sulla Chiesa di Roma⁶³. Tuttavia, e senza nulla togliere alla valenza di tali pronunciamenti, essi erano comunque ad integrazione dello scheletro polemistico che faceva perno sui classici passi petrini neotestamentari (Mt. 16, 18, Lc. 22, 31-32, Gv. 21, 15-18), e che erano alla base della tradizione primaziale rivendicata fin dai primi secoli.

Nel confronto con l'Oriente greco, infatti, le categorie della maternità ecclesiale di Roma erano state per lungo tempo, ed ancora fino a Leone IX, a corollario di impianti ecclesiologici decisamente più ampi, ricchi, e se vogliamo anche acerbi nella loro sistematicità. Ebbene, dalla seconda parte dell'XI secolo (e, come metterò in luce, per tutto il XII secolo) è mia impressione che la proposizione del primato romano sulla cristianità greca rielabori in modo molto più stringente l'essenza materna della Sede apostolica come categoria preponderante, ritenuta «vincente» per far passare il magistero universale di Roma, anche ad Oriente. Gregorio VII, nell'accennare *solo* al fatto che la sede costantinopolitana sia *filia* di quella romana e senz'altro aggiungere riguardo ai classici “cavalli di battaglia” della teologia del primato, si situa come uno dei primi fautori di quella tendenza, tutta ecclesiologica, verso un'affinazione della polemistica anti-greca⁶⁴.

Se inseriamo, quindi, la lettera del 1073 a Michele VII Ducas in una più ampia diacronia temporale intorno al confronto Oriente-Occidente, sembra che Gregorio VII voglia, in un certo senso, ripartire dal dato fondamentale: la necessità da parte di Costantinopoli di riconoscere quella devozione che spetterebbe alla «sua» madre spirituale, detentrica di quel carisma petrino che, nel confronto con l'universalismo politico-religioso di Bisanzio e con i diversi parametri di ecclesialità della Chiesa greca (come già lo scontro del 1054 aveva posto in luce) le avrebbe garantito l'esclusività della relazione Cristo-Pietro-Chiesa romana⁶⁵.

Ma gli argomenti del pontefice *ex silentio significato* sono forse più eloquenti delle trattazioni scritte. Il confronto, ancora una volta, corre alle diversificazioni rispetto al 1054, all'epistolario di Leone IX e di Domenico di Grado Nuova Aquileia⁶⁶, nonché all'azione della delegazione papale a Costantinopoli.

Le assenze nel 1073 delle categorie primaziali plasmate a partire dall'apostolicità petrina, che tanto nel 1054 avevano fatto esternare a Pietro III d'Antiochia quanto i romani sembrassero

⁶³ Tali immagini ecclesiologiche sono in Leone IX, *Epistola ad Michaelem Constantinopolitanum patriarcham*, in Will, *Acta et scripta*, II, pp. 66 (*columba*), 68 (*caput Petri*), 76 (*umbra Petri*); *Dialogus inter Constantinopolitanum et Romanum*, in Will, *Acta et scripta*, V, p. 94 (*foederis arca*); *Contradictio adversus Nicetam*, in Will, *Acta et scripta*, VII, pp. 139 (*costa Christi*), 144 (*sponsa Christi*). Cfr. D'Agostino, *Il Primato della Sede di Roma*, pp. 250-265.

⁶⁴ Naccari, *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco*, p. 109.

⁶⁵ Cantarella, *Il sole la luna*, pp. 33-38.

⁶⁶ Rimando alla lettera del patriarca veneziano a Pietro III d'Antiochia in Will, *Acta et scripta*, XVI, pp. 205-208. Su questo cfr. Naccari, *Tra Roma e Costantinopoli?*, p. 52.

gloriarsi e vantarsi dei santi corifei Pietro e Paolo più di tutti gli altri racconti e gesta⁶⁷, è una vistosa dicotomia nella storia dei rapporti politico-ecclesiali tra Latini e Greci. Si è visto come il libello leonino del 1053 a Michele Cerulario, vero e proprio manifesto del primato romano e a buon titolo considerato un fondamentale documento (forse troppo) dell'ecclesiologia alla base della riforma(e) ecclesiastica del secolo XI, elabori ben XLI capitoli per esplicitare secoli di tradizione polemistica anti-greca⁶⁸. Nelle fonti gregoriane tutto ciò è assente.

Tenendo presente queste considerazioni e ritenendo altamente improbabile che (seppur i ricordi del 1054 furono, volutamente o meno, abbandonati) Gregorio VII e la curia non avessero memoria documentaria dello scontro di diciannove anni prima⁶⁹ (ritornerò su questo punto), si pone di conseguenza una domanda sui silenzi di Gregorio VII. Certo, il papa è esplicito nell'affermare la sua sfiducia verso i legati bizantini (non sappiamo il motivo di ciò), consegnando le risposte più importanti per il *basileus* (e il futuro delle trattative) non all'inchiestro o all'orecchio dei monaci costantinopolitani, bensì alla custodia di Domenico patriarca di Grado Nuova Aquileia, che avrebbe dovuto verosimilmente consegnare personalmente un messaggio papale a noi, purtroppo, sconosciuto. Ma l'implicita risposta, a mio parere, si trova anche tra le poche righe della medesima lettera a Michele VII Ducas:

«Scitis enim, quia, quantum antecessorum nostrum et vestrorum sanctae Apostolicae Sedi et imperio primum concordia profuit, tantum deinceps nocuit, quod utrimque eorundem caritas frigit.»⁷⁰

L'utile, l'*utilitas*, resa morfologicamente dal verbo *prosum*, è il punto focale da cui partire. Gregorio VII sottolinea quanto la concordia di un tempo (egli usa i termini *antecessorum nostrum et vestrorum*) fosse stata utile tanto alla Sede apostolica quanto all'Impero. Tale

⁶⁷ «Τίς δὲ καὶ τοῦτο εὐπαράδεκτον ἠγήσεται; ὅτι Ῥωμαῖοι τὰς ἀγίας καὶ σεπτὰς εἰκόνας οἱ προσκυνοῦσιν οὐδὲ τιμῶσι τὰ τῶν ἀγίων λείψανα καὶ ταῦτα κειμένων παρ' αὐτοῖς τῶν λειψάνων τῶν ἀγίων καὶ κορυφαίων, Πέτρου καὶ Παύλου, οἷς πλέον ἐγκανχόμενοι φαίνονται καὶ μεγαλοφρόνως ἐναβρυνόμενοι ἢ πᾶσι τοῖς ἄλλοις Ῥωμαϊκοῖς διηγήμασι καὶ κατορθώμασιν, ὧν πᾶσα πλήρης συγγραφὴ καὶ ποιήσις» (Will, *Acta et scripta*, XV, p. 201).

⁶⁸ Ibid., II, pp. 65-85.

⁶⁹ Ildebrando di Soana, iniziando la sua carriera ecclesiastica sotto il pontificato leonino, fu tra i maggiori collaboratori di Leone IX come suddiacono e legato pontificio. Come uomo di fiducia del pontefice gli fu affidato di rappresentare il papa al concilio di Tours del 1054 per discutere la delicata questione dell'eresia eucaristica di Berengario. Inoltre, se non come collaboratore, in quegli anni fu con molta probabilità a contatto con Umberto cardinale-vescovo di Silva Candida, con il quale è probabile che il futuro papa non condividesse la medesima intransigenza nell'affrontare, ad esempio, la questione berengariana (cfr. Capitani, *Gregorio VII*, p. 146). Di conseguenza, avendo notato la già citata diversificazione d'atteggiamento verso Costantinopoli nel 1054 e nel 1073, possiamo oltre più presumere che Ildebrando non condividesse in pieno la radicalità dell'operato del card. Umberto nei confronti del patriarca Cerulario e dell'alterità greco-costantinopolitana. Ma questa è solo una mera ipotesi interpretativa.

⁷⁰ Reg. I, 18, p. 30.

considerazione ritornerà spesso nel carteggio tra papato e mondo greco, e sarebbe interessante avere, in primo luogo su Gregorio VII, un chiaro riferimento temporale. Forse il suo pensiero correva, se vogliamo riadattare le parole del Cowdrey, alla città di Costantinopoli come «one of the four ancient patriarchates of the east, as the city of its founder, Constantine the Great»⁷¹? Non abbiamo nessun riferimento documentario che induca a pensare ciò in modo inequivocabile. Al contrario, o meglio ad integrazione di tale interpretazione, sembra più plausibile che Gregorio VII si riferisca, in continuità con una delle più forti intenzioni che guidarono il processo di “restaurazione” del primato romano, alla *primitiva Ecclesia*, cioè alla rievocazione di quei primi secoli di storia della Chiesa in cui (secondo l’ermenutica papale) anche l’Oriente riconobbe le prerogative e il ruolo di guida della Sede apostolica tramite la legislazione imperiale e conciliare (paradigmatico in tal senso saranno le esposizioni del primato in Pasquale II nella sua lettera ad Alessio Comneno 1112⁷²). Era un richiamo a cui, tra le altre cose, già Leone IX si era riferito attraverso un vagheggiato ritorno all’ordine di un tempo nel confronto ecclesiologico con Michele Cerulario e Pietro III d’Antiochia circa l’organigramma della precedenza delle maggiori sedi del mondo antico⁷³. Perciò il richiamo alla concordia di un tempo assume, se volessimo identificarlo in modo puntuale, un riferimento piuttosto fumoso. Certo, la tentazione di leggere il termine *concordia* tra papato e impero alla luce della Donazione di Costantino è forte, persino plausibile se avessimo qualche elemento in più. Legare il concetto di *devotio* a quello di *concordia* pone sul piatto un rimando all’idea, tutta romana, di collaborazione resa *ad hoc* dalle costruzioni del *Constitutum Constantini*. Tuttavia (come puntualizzerò nelle pagine successive) non è possibile ignorare come l’uso romano della falsa *Donatio* dal 1054 in poi, a causa delle sue intrinseche debolezze argomentative (primato della sede romana per emanazione della dignità imperiale e non divina), fosse alquanto contraddittorio nelle rivendicazioni papali circa i propri privilegi sull’Oriente greco⁷⁴.

Ciò nonostante, un concetto nella frase sopracitata risulta cristallino: in tempi passati tale concordia era stata utile alla Chiesa romana e all’impero, come contrariamente aveva nociuto il raffreddarsi dei rapporti da parte di entrambi. Il concetto di *utilitas* nell’ecclesiologia gregoriana è stato oggetto, alla nona settimana di studio della Mendola del 1983, di un importante intervento del Capitani dal titolo «“Ecclesia romana” e riforma: “utilitas” in Gregorio VII»⁷⁵, anticipato

⁷¹ Cowdrey, *Pope Gregory VII*, p. 481.

⁷² Cfr. *infra*, parte I, capitolo 3.

⁷³ Petrucci, *Rapporti di Leone IX*, pp. 228-231

⁷⁴ Cfr. *infra*, parte II, capitolo 1-C.

⁷⁵ Capitani, “*Ecclesia Romana*” e riforma, pp. 26-66.

cronologicamente da un solo scritto di sintesi sull'argomento ad opera del Congar nel 1962⁷⁶; e proprio tale aspetto può portare alla luce alcune incognite che tale epistola solleva. Vorrei di conseguenza proporre alcune argomentazioni come un primo passo verso l'interpretazione del problema.

Ora, le fonti gregoriane sull'argomento riguardano esclusivamente il mondo e le istituzioni occidentali; perciò, rispetto a Bisanzio, differenti contesti e problematiche. A mio avviso, almeno per il periodo che ci interessa, un'idea univoca e stabile di *societas christiana* in relazione all'*universalis ecclesia* non penso sia ancora così definita, tanto più in relazione al mondo e alla cristianità greca (e orientale in genere). Certo, le spinte centrifughe del primato della Sede Apostolica la indussero sempre più verso tensioni ecumeniche, ma gli universalismi concorrenti, di cui erano intrinsecamente portatrici l'ideologia costantinopolitana da un lato e quella papale dall'altro, pongono alcune difficoltà nel valutare, storiograficamente, la reale percezione che le due realtà avevano l'una dell'altra⁷⁷.

Gregorio VII, comunque, con il concetto di *utilitas* e con il contesto teoretico e pratico che gli stava intorno, pose l'ecclesiologia romana ad un livello nuovo. L'*utilitas* nella sua accezione più ampia, cioè «comune» o meglio «globale», era comunque portatrice di una notevole tradizione: dalle pagine del *De re publica* di Cicerone fino alla *Civitas Dei* agostiniana, in cui il concetto di utilità comune si era caricato di tutte le connotazioni religiose del cristianesimo⁷⁸. Ebbene, ciò che a noi interessa è propriamente l'uso ecclesiologico di tale lessema. Se, come a buon giudizio scrisse il Capitani, l'*utilitas* in Gregorio VII «si presenta come una vera e propria ideologia, dalle indubbie implicanze normative e teologiche, ma soprattutto volta a costruire una misura e una identità per l'azione»⁷⁹, in cui l'*utilitas* stessa divenne gioco-forza un'*utilitas ecclesiae*, interpretata come una «richiesta di una coerente identità cristiana nei parametri che si ravvisano nei privilegi della Chiesa romana, nella operatività ecclesiale del papa, fatto uguale a Pietro (...)»⁸⁰; allora, in merito a procedure canoniche, prassi e tradizioni, molto poteva essere messo in discussione, ritrattato e ridefinito in relazione ai peculiari contesti storici e politici⁸¹. La necessità

⁷⁶ Congar, *Expression traditionnelles du service chretien*, pp. 106-123.

⁷⁷ Naccari, *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco*, p. 112.

⁷⁸ Capitani, «*Ecclesia romana*» e riforma, p. 171; Congar, *Expression traditionnelles du service chretien*, p. 107.

⁷⁹ Capitani, «*Ecclesia romana*» e riforma, p. 173.

⁸⁰ «È indubbio che in questo modo l'*utilitas* può rimettere in discussione ogni prassi, ogni tradizione storicamente affermatasi può dare adito alla revisione di tutte le procedure canoniche affermatesi nei secoli, in relazione con i peculiari contesti storici e politici. In una mentalità consolidata di stretta aderenza ai testi normativi, in una mentalità che era sempre alla ricerca di un diritto positivo della Chiesa, l'inserimento di un lessema socio/giuridico come quello di *utilitas*, accolto in una pregnanza di significati storici agostiniani, ha ovviamente l'effetto dirompente di una *inaudita novitas* (...)» (*Ibid.*, p. 176).

⁸¹ *Ibid.*

richiedeva questo, e Gregorio VII lo ribadirà in più d'una occasione⁸². Venne presumibilmente così applicata un'elasticità della norma, per altro già teorizzata nelle *Decretales pseudoisidorianae* in un testo attribuito a papa Felice, che da Gregorio VII in poi avrà una grande fortuna⁸³.

La lettera a Michele VII Ducas e ad esempio, più in generale, la profonda diversificazione dell'operato di Gregorio VII rispetto a Leone IX, possono a mio avviso essere lette alla luce di tale schema ecclesiologico. In nome del ristabilimento della concordia tra il papato e l'impero, che tanto risultò utile in tempi passati, la retorica di Gregorio VII rielabora l'affermazione del primato romano attraverso vere e proprie omissioni e silenzi. Vengono così taciuti (come spesso succederà nei contatti tra Roma e Bisanzio) i reali sentimenti che Ildebrando di Soana nutriva nei confronti di Costantinopoli, in modo che non si creassero eccessive radicalizzazioni ideologiche che avrebbero potuto compromettere il futuro delle trattative. Si tendeva quindi a un vantaggio maggiore: non forse l'unione delle chiese, visto che ancora non possiamo a tutti gli effetti parlare di una netta e consapevole separazione ecclesiale (nonostante il 1054), ma della «concordia» tra poteri, tra papato e impero romano d'Oriente⁸⁴.

Ed infatti il papa tacque, non attribuì colpe dirette. Quel raffreddamento della carità («*caritas frigitur*») tra le due sfere della Cristianità non venne imputato ad alcuno (a differenza di Leone IX che accusò frontalmente i patriarchi costantinopolitani di essersi allontanati dal seno della madre Chiesa di Roma). E si badi, con ciò non è mia intenzione ridimensionare, per quel che riguarda l'Oriente, il nucleo del pensiero ecclesiologico di Gregorio VII. La primazialità della Chiesa di Roma e del papa rimanevano in campo, ma riadattate alle necessità del contesto politico e storico. Una rigida contrapposizione dualistica della percezione dell'alterità greca, così come Leone IX e Umberto di Silva Candida l'avevano concepita, lasciava ora il campo, e per alcuni tempi a venire, ad una reale (e consapevole?) ecclesiologia della «contingenza». L'atteggiamento di una certa sopportazione della «disobbedienza» politico-ecclesiale dei Greci (che Gregorio VII certo non nascose⁸⁵) fu tendenzialmente attuata in nome di una *Realpolitik* romana, poiché già Gregorio VII, da parte sua, pose le basi di una nuova politica verso Costantinopoli. Una politica

⁸² Reg. I, 81, pp. 115-116; II, 67, p. 224; II, 68, p. 226; IV, 6, pp. 303-304; V, 5, p. 353; VIII, 21, p. 548. Per le fonti qui citate si veda Cantarella, *Il sole e la luna*, p. 298, n° 16.

⁸³ Cantarella, *Il sole e la luna*, p. 38. Dello stesso autore, sul tema della *necessitas* negli anni successivi a Gregorio VII, si veda *Sondaggio sulla «dispensatio»*, pp. 462ss.; Id., *La costruzione della verità*; Id., *Dalla «necessitas» alla «dispensatio»*, pp. 37-50. Più in generale si veda Cowdrey, *Pope Gregory VII*, pp. 520ss.

⁸⁴ Naccari, *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco*, p. 113.

⁸⁵ Cfr. Reg. VIII, 1, p. 512.

di necessità che vide la sua applicazione attraverso un'ecclesiologia orientata all'*utilitas ecclesiae*⁸⁶.

Un ulteriore e lampante esempio di tale ideologia è, a mia opinione, la politica gregoriana verso Bisanzio negli anni centrali del pontificato, in cui le misure e le modalità d'azione di necessità e utilità furono rese operative. A tal fine, ripercorrere brevemente gli eventi successivi ai contatti con l'imperatore costantinopolitano, e rileggere da una diversa prospettiva le relazioni tra papato, impero bizantino e Normanni a cavallo tra anni Settanta e Ottanta dell'XI secolo risulterà un'indagine chiarificatrice.

Nel 1078 l'imperatore Michele VII Ducas venne spodestato da un colpo di mano ad opera di Niceforo III Botaniata e del suo generale Alessio Comneno. Fu un improvviso avvenimento che rimescolò le carte e rimise in discussione gli equilibri nello scacchiere del Mediterraneo centrale. Il papa, infatti, vide d'un tratto scomparire l'interlocutore con cui aveva avviato cinque anni prima importanti trattative politico-ecclesiali (soccorso all'Impero d'Oriente e ricomposizione della concordia tra Roma e Costantinopoli); mentre da parte normanna Roberto il Guiscardo, aspettando il primo pretesto per attraversare l'Adriatico e puntare sul Bosforo, colse immediatamente l'opportunità, trovando nella deposizione di Michele VII l'occasione propizia per l'aggressione all'Impero dei Romani⁸⁷. Nel frattempo anche nell'Occidente latino molto era cambiato: l'imperatore Enrico IV, potenzialmente un nuovo Costantino che avrebbe riportato una nuova età dell'oro nella *societas christiana*⁸⁸, si trovò davanti uno dei pontefici romani più coerenti nell'applicare i principi del primato papale e nel ribaltare il rapporto tra *imperium* e *sacerdotium*. Lo scontro tra l'imperatore e quel papa così antropologicamente eversivo da voler la rovina del mondo (se vogliamo usare il lessico di parte imperiale⁸⁹) fu così impreveduto e non voluto, ma inevitabile⁹⁰. Di conseguenza coloro che fin dal loro avvento nel sud Italia erano stati

⁸⁶ Naccari, *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco*, p. 114.

⁸⁷ Una delle giustificazioni dell'aggressione normanna fu trovata su questioni matrimoniali. Nel 1074 Roberto il Guiscardo acconsentì al matrimonio di sua figlia Olimpiade con Costantino, figlio di Michele VII Ducas; ma la deposizione di quest'ultimo nel 1078 diede un valido pretesto al duca normanno di strumentalizzare la disgrazia del consuocero e l'emarginazione della figlia. Si veda Gallina, *La "precrociata" di Roberto il Guiscardo*, p. 35. Sui rapporti greco-normanni nel secolo XI si veda McQueen, *Relations between the Normans and Byzantium*, pp. 428-434; Burgarella, *Roberto il Guiscardo e Bisanzio*, pp. 39-60; Carile, *Le relazioni tra l'Oriente bizantino e l'Occidente cristiano*, pp. 19-37; Russo, *Convergenze e scontri*, pp. 263-278.

⁸⁸ Cantarella, *Il sole e la luna*, p. 46.

⁸⁹ Così si esprimeva la polemica di parte imperiale: Pietro Crasso, Benzone d'Alba, Gregorio da Catino, l'Anonimo di Hersfeld (*De unitate ecclesie conservanda*) e l'Anonimo Normanno.

⁹⁰ Con il termine *inevitabile* non intendo che lo scontro tra papato e impero fosse in un qualche modo già scritto, o inevitabile da un punto di vista «teleologico» o «finalistico». Tutto il contrario: di programmato nell'operato di Gregorio VII c'era ben poco. L'inevitabilità della rottura con Enrico IV era invece dettata dalla coerente volontà del pontefice romano di applicare i principi del primato papale (ricordo infatti come la lotta con Enrico IV parta da uno scontro con l'episcopato tedesco). Ribaltando così il

uno dei maggiori pericoli per i pontefici romani, i Normanni appunto, per necessità diventarono i principali alleati della Sede apostolica (nonostante, oltretutto, la scomunica al Guiscardo fosse stata reiterata nel marzo 1078⁹¹).

Questi mutamenti di scenari e alleanze non cambiarono, tuttavia, la volontà di Gregorio VII di affrontare una “questione orientale” che era in campo fin dai contatti del 1073 con Michele VII Ducas; né cambiarono l’intenzione dello stesso papa, esternata per la prima volta nel febbraio 1074 a fronte delle richieste bizantine, di bandire una spedizione armata «ut succurrerem Orientalem Ecclesiam», seppur già nel 1074-1075 non raccolse molto successo nell’*establishment* europeo. Pertanto Gregorio VII, alla fine degli anni Settanta dell’XI secolo, nel contesto della sua nuova alleanza con i Normanni, potrebbe aver visto nella spedizione antibizantina del Guiscardo quell’opportunità mancatagli pochi anni prima: ovvero la possibilità di un intervento diretto verso l’Impero romano-orientale associato al ristabilimento della concordia con Costantinopoli, e al riconoscimento anche da parte dei Greci del potere universale del successore di Pietro. Oltretutto il nuovo *basileus*, Niceforo Botaniate, in conseguenza del suo colpo di stato, venne prontamente scomunicato da Gregorio VII⁹² (un fatto, per altro, senza precedenti e di grande rilevanza nei rapporti tra Roma e Costantinopoli).

Pertanto, se la percezione dell’alterità greca nell’ecclesiologia gregoriana aveva fatto esternare al pontefice nel 1074-1075 un urgente appello di soccorso militare verso i fratelli cristiani d’oltremare, in data 25 luglio 1080, al contrario, esortava i vescovi di Puglia e Calabria ad appoggiare la campagna normanna contro i bizantini, trovando nella pretestuosa volontà di ristabilire sul trono Michele VII Ducas una ragione che legittimasse la sua palese inversione di politica⁹³.

rapporto *imperium-sacerdotium*, sia nella teoria che nella pratica, veniva *inevitabilmente* minato l’ordinamento socio-istituzionale del tempo nelle sue fondamenta.

⁹¹ *Reg.*, V, XIVa, p. 371.

⁹² Taccone Gallucci, *Regesti dei Pontefici Romani per le Chiese della Calabria*, (lettera ai vescovi del sud Italia per informarli della scomunica a Niceforo Botaniate); Jaffé, I, n. 5210, p. 640 (questa missiva intimava ai veneziani il divieto di firmare alleanze con un sovrano scomunicato); cfr. Gallina, *La “precrociata” di Roberto il Guiscardo*, p. 42, n° 54.

⁹³ «Notum esse prudentiae vestrae non dubitamus gloriosissimum imperatorem Constantinopolitanum, Michaelem videlicet, ab imperialis excellentiae culmine indigne potius et malitiose quam iuste aut rationabiliter esse deiectum. Qui auxilium beati Petri necnon filii nostri gloriosissimi ducis Roberti flagitaturus, Italiam petiit. Quapropter nos licet indigni sedis ipsius curam gerentes compassionis visceribus moti praecibus illius necnon eiusdem ducis annuendum esse censuimus et a fidelibus beati Petri subveniendum sibi fore putavimus. Igitur quia inter caetera multimoda suffragia istud non minus profuturum memorati principes existimant, scilicet ut milites auxiliares recta fide non dissimilibus animis ire constanter in adiutorium et defensionem prefati imperatoris debeant, apostolica auctoritate precipimus, quatinus illi, qui militiam ipsius intrare statuerint, in contrariam partem proditoria tergiversatione transire non audeant, verum, quod christiane religionis honor et debitum postulat, ei praesidium fideliter impendant.» (*Reg.* VIII, VI, p. 524).

A fronte di tale contesto, infatti, si palesò ciò che per Gregorio VII poteva essere un'applicazione del concetto di *utilitas* nel rapporto con l'Oriente greco. Le trattative «unioniste» con Michele VII Ducas del 1073, l'appello alla crociata in aiuto dell'Impero bizantino del 1074-1075 e la totale diversione dell'*Ostpolitik* gregoriana a favore della spedizione militare antibizantina di Roberto il Guiscardo, non possono così essere lette attraverso una rigida modellizzazione del pensiero di Gregorio VII; né è prudente sostenere che il suo operato fosse predeterminato da una lineare e chiara ecclesiologia del rapporto Sede apostolica-Impero bizantino-Chiesa greca⁹⁴.

Questa osservazione, in parte già fatta dal Gallina nel suo intervento alle quattordicesime giornate normanno-sveve tenute a Bari nell'ottobre 2000, è stata determinata storiograficamente a partire da una rilettura critica della cosiddetta «precrociata» di Roberto il Guiscardo. Nella prima parte del XX secolo, alcuni storici come l'Erdmann⁹⁵, il Grégoire⁹⁶ e l'Impellizzeri⁹⁷, lessero la spedizione anti-bizantina del 1081 come una missione a forte connotazione religiosa. L'abbaglio interpretativo era stato causato dalla famigerata presenza del *vexillum Sancti Petri* alla testa dell'esercito normanno che, causa una rigida e non contestualizzata lettura delle fonti, doveva comprovare la consacrazione religiosa dell'aggressione normanna da parte del papa. Ed ecco il ragionamento difettivo, ulteriormente suggestionato da un'acritica lettura delle fonti normanne⁹⁸: con la presenza del *vexillum* di fronte all'esercito di Alessio Comneno, Gregorio VII avrebbe anticipato il grande appello di Urbano II al concilio di Clermont, caratterizzando la spedizione normanna come una guerra santa dalle forti basi religiose ed ecclesiologiche. Insomma una limpida ideologia *adversus Graecos* che nel 1965 fece affermare alla Oldenburg come le crociate fossero state assai più un fatale scontro tra cristianità occidentale e orientale, piuttosto che un movimento contro l'Islam⁹⁹.

Tali deduzioni non possono che risultare, come minimo, discutibili¹⁰⁰. Dopotutto sostenere un carisma «precrociato» alla spedizione del Guiscardo in virtù della presenza del *vexillum Sancti Petri*, vorrebbe dire sia ammettere lo stesso spirito anche per la conquista normanna dell'Inghilterra del 1066 da parte di Guglielmo il Conquistatore (dato che, anche in quella circostanza, venne concesso il vessillo da parte di papa Alessandro II proprio su insistenza

⁹⁴ Naccari, *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco*, p. 116.

⁹⁵ Erdmann, *Kaiserliche und päpstliche Fahnen im hohen Mittelalter*, p. 6; più in generale si veda dello stesso autore *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*.

⁹⁶ Grégoire, *La chanson de Roland de l'an 1085*, pp. 224-225, 271; Id., *La base historique de l'épopée médiévale*, pp. 5-22.

⁹⁷ Anna Comnena, *La precrociata di Roberto il Guiscardo*, pp. VII-VIII.

⁹⁸ Il riferimento principale corre ai *Gesta Roberti Wiscardi* di Guglielmo di Puglia (Guillaume de Pouille, *La geste de Robert Guiscard*, IV, 407-412, p. 227). Cfr. Gallina, *La "precrociata" di Roberto il Guiscardo*, p. 30.

⁹⁹ Oldenburg, *Les Croisades*, p. 74.

¹⁰⁰ Gallina, *La "precrociata" di Roberto il Guiscardo*, p. 34.

dell'allora cardinale Ildebrando di Soana¹⁰¹), sia, conseguentemente, non interpretare la presenza del vessillo per il suo reale significato come affermazione del primato e della sua operatività da parte della Sede apostolica, ma anche come necessità e strategia politica.

C. L'Oriente cristiano nel pensiero di Gregorio VII.

La crociata è un tema imprescindibile per indagare l'ecclesiologia di Gregorio VII e la sua percezione del rapporto Oriente-Occidente¹⁰². E la base documentaria da cui partire è ancora una volta il *Registrum*, attraverso le lettere d'appello ai dignitari europei inviate per, come dice lo stesso pontefice, andare in soccorso dei fratelli cristiani d'oltremare (*pro liberatione fratrum [...] in adiutorium christianorum*).

La più rilevante di tali epistole è sicuramente quella inviata ad Enrico IV il 7 dicembre 1074, e che useremo come baricentro per fare alcune rilevazioni d'ordine ecclesiologico.

Innanzitutto il papa pone all'attenzione di Enrico IV lo stato delle cose: i cristiani d'oltremare sono oggetto di inaudite efferatezze da parte dei pagani, seviziati e uccisi come fossero bestie («[...] Christiani ex partibus ultramarinis, quorum maxima pars a paganis inaudita clade destruitur et more pecudum cotidie occiditur gensque christiana ad nichilum redigitur»)¹⁰³. Di conseguenza Gregorio VII, «nimio dolore tactus et usque ad mortis desiderium ductus»¹⁰⁴, aveva invitato la cristianità d'Occidente ad intervenire in aiuto dei fratelli d'oltremare. I cristiani d'Oriente sono appellati sempre fratelli o cristiani: «transeamus Constantinopolim in adiutorium

¹⁰¹ L'attivismo di Ildebrando in favore di Guglielmo lo testimonierà più tardi una lettera del 1080 da parte di Gregorio VII allo stesso Guglielmo, cfr. *Reg.* VII, 23, pp. 499ss. Sull'interpretazione della spedizione inglese come una guerra santa in virtù della presenza del *vexillum* si veda Erdmann, *Alle origini dell'idea di crociata*, pp. 155, 187; per un'ottima disamina, invece, sulla storia e il mito della campagna normanna del 1066 rimando a Terlizzi, *Hastings 1066*, pp. 103-138.

¹⁰² Si veda principalmente Cowdrey, *Pope Gregory VII'S plans of 1074*, pp. 27-40. Per un completo panorama storiografico sull'argomento si tengano in considerazione anche i primi studi di Holtzmann, *Studien zur Orientpolitik und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges*, pp. 167-199; Charanis, *Byzantium, the West and the Origins of the First Crusade*, pp. 17-24.

¹⁰³ *Reg.* II, 31, p. 166. La forte immagine usata da Gregorio VII per toccare la sensibilità dei propri interlocutori la ritroviamo anche nella lettera del 16 dicembre 1074 «quos diabolus [...] per membra sua non cessat cotidie quasi pecudes crudeliter enecare» (*Reg.* II, 37, p. 173) e in quella del 22 gennaio 1075 ad Ugo di Semur abate di Cluny «Orientalis Ecclesia [...] per sua membra ipse antiquus hostis christianos passim occidit» (*Reg.* II, 49, p. 189).

¹⁰⁴ *Reg.* II, 31, p. 166.

christianorum» scriverà a Guglielmo di Borgogna¹⁰⁵, «pro liberatione fratrum e pro animas fratribus nostris» esplicherà nella lettera rivolta «Omnibus christianam fidem defendere»¹⁰⁶.

Si pongono così i primi due quesiti. Il primo riguarda l'identificazione su chi siano questi *Orientales*: sono solo i Greci, o tutte le realtà politico-ecclesiali della *pars Orientis* (Armeni, Siro-giacobiti, Nestoriani, Copti)? A mio giudizio i termini «fratres», «Christiani ex partibus ultramarinis», «gens christiana» sono usati nella loro più generale accezione: poiché, nonostante il pontefice non espliciti mai tali alterità (sarebbe stato necessario nell'economia della lettera?), nella medesima missiva ad Enrico IV sciolse le differenziazioni attraverso i termini «Constantinopolitana Ecclesia», «Armeni» e più in generale «Orientales».

Il secondo quesito, al contrario, è di più difficile interpretazione, poiché, tra le altre cose, va a lambire il ben più complesso problema della percezione dell'alterità greca, ed orientale in genere. Che i cristiani d'Oriente fossero definiti «fratelli in Cristo» non deve sorprendere, e neppure indurre verso un'interpretazione semanticamente stringente del sostantivo. Risulta infatti abbastanza ovvio come il papa, nel cercare in Occidente sostenitori per una spedizione armata *ad Orientem*, nel descrivere gli orientali si sbilanci più su un legame di fraternità religioso-ecclesiale piuttosto che su aspetti di separazione tra le due sfere della cristianità (seppur tali differenziazioni non vengano comunque taciute)¹⁰⁷. I Greci, nonostante Gregorio VII li critichi per le loro temerarie chiacchiere¹⁰⁸, si configurano piuttosto, e con ciò sono in accordo con le tesi della Ilieva e del Delev riprese dal già citato Gallina¹⁰⁹, come gli “altri cristiani”, membri di quell'alterità greca che sulla carta avrebbe dovuto essere annoverata come scismatica, o peggio eretica («Quod catholicus non habeatur, qui non concordat Romanae ecclesiae», *Dictatus papae*, XXVI), ma come ho già tentato di dimostrare: per la necessità del momento tutto poteva essere «interpretato»¹¹⁰.

Insomma è un dualismo, un'ambiguità che si esprimeva, diversificandosi, in base al contesto e all'interlocutore. E la lettera del 1080 al *katholikos* d'Armenia Gregorio II V kayaser ne è una

¹⁰⁵ Reg. I, 46, p. 70.

¹⁰⁶ Reg. I, 49, p. 75.

¹⁰⁷ Naccari, *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco*, p. 118.

¹⁰⁸ Gregorio VII, nella sua lettera del giugno 1080 al *katholikos* d'Armenia Gregorio II V kayaser, caratterizza in tal modo l'«ostinata» critica greca all'uso degli azimi: «De reliquo quia cognovimus ecclesiam vestram azima sacrificare et ob hoc a Grecis dumtaxat imperitis quasi de heresi reprehendi, nolumus vos de temeraria garrullitate illorum multum mirari [...]» (Reg. VIII, 1, p. 513).

¹⁰⁹ Gallina, *La “precrociata” di Roberto il Guiscardo*, p. 40; Ilieva-Delev, *La conscience des croisés et l'altérité chrétienne*, pp. 109-118. Si veda anche Lilie, *Byzanz und die Kreuzfahrstaaten*, pp. 35-59, che vede nella conquista di Antiochia del 1098 la fine dell'idea di crociata come «soccorso» dell'impero bizantino.

¹¹⁰ Naccari, *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco*, p. 118.

prova. Il pontefice, invitando il primate armeno a non abbandonare la pratica della consacrazione eucaristica con il pane azzimo, lo esorta a non prestare attenzione alle accuse e alle chiacchiere dei Greci (i quali usavano il pane lievitato), poiché oltre a questo sono rei di un'ingiuria ben più grande, cioè quella di *contra Sanctam Romanam ecclesiam insurgere*:

«De reliquo quia cognovimus Ecclesiam vestram azima sacrificare et ob hoc a Graecis dumtaxat imperitis quasi de haeresi reprehendi, nolumus vos de temeraria garrulitate illorum multum mirari, sed nec ab instituto desistere, scientes eorum procacitatem non modo vobis hanc velut calumniam obicere, verum etiam simili de causa, graviori vero iniuria, hucusque contra sanctam Romanam Ecclesiam insurgere, quae per beatum Petrum quasi quondam privilegio ab ipsis fidei primordiis a sanctis Patribus omnium mater Ecclesiarum astruitur et ita usque in finem semper habebitur. In qua nullus aliquando haereticus praefuisse dinoscitur nec umquam praeficiendum praesertim Domino promittente confidimus; ait enim Dominus Iesus: Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.»¹¹¹

Tale passo (per quanto mi è dato sapere) rappresenta l'unica esplicita menzione di Gregorio VII sul vero punto di divergenza con la cristianità greca: la disobbedienza verso la Chiesa romana. E' una questione ecclesiologica ovviamente, dalla quale è possibile inoltre intuire la percezione dell'alterità ecclesiale orientale in coerenza con la proposizione XXVI del *Dictatus papae*.

L'impianto sintattico del passo epistolare è tanto semplice quanto coerente. I Greci dal momento che si sono ribellati alla sede Apostolica, al suo primato che discende dal beato Pietro, e alla sua elevazione a *mater omnium ecclesiarum* fin dalle origini, si situano in pericolosa convergenza verso la sfera dell'eresia. Sì, poiché disobbedire alla Chiesa romana è eresia, e Gregorio VII attraverso un abilissimo sillogismo che rimane (forse volutamente) incompleto, pone il proprio interlocutore a trarre da sé le conseguenze: i Greci hanno commesso l'ingiuria di andar contro la sede Apostolica, andar contro Roma è eresia (*In qua nullus aliquando haereticus praefuisse dinoscitur*), di conseguenza chi si macchia di tale superbia è reo di eresia della disobbedienza. Certo, Gregorio VII dice di non conoscere nessun eretico che si sia macchiato di tale colpa, ma è solo retorica; il messaggio è piuttosto esplicito, e suona come un avvertimento anche per lo stesso Gregorio II Vkasayer e la Chiesa armena più in generale.

Mentre per il papato il dato primaziale fu sempre il nodo da sciogliere nei rapporti con Bisanzio (e non solo), in altri contesti epistolari, tuttavia, Gregorio VII rilevò le fratture in ambito dottrinale. Costantinopoli e le chiese orientali (come scrisse il papa sempre ad Enrico IV nel 1074) sembrano sì essere vincolate a Roma da un qualche legame di fratellanza o *communicatio* ecclesiale in quanto cristiane; ciò nonostante (come rileverò a breve) il pontefice non si esimeva

¹¹¹ Reg. VIII, 1, p. 513.

dal rilevare come la Chiesa costantinopolitana fosse «de sancto Spiritu a nobis dissidens», mentre gli Armeni e quasi tutti gli Orientali «a catholica fide oberrant». I cristiani d'oltremare, come ha recentemente suggerito la Rouxpetel, sembravano essere percepiti come «hommes à la fois semblables parce que chrétiens et dissemblables parce qu'orientaux»¹¹².

Si badi come Gregorio VII ne faccia un discorso di puro ordine teologico-dogmatico, senza tirare in ballo direttamente l'aspetto ecclesiologico (seppur le due sfere s'intreccino fra loro). Tuttavia non si pensi che questo sia del tutto assente: il primato, consapevolmente o meno, era organico e sottintendeva a priori le argomentazioni gregoriane. Anzi proprio perché taciuto, esso ne usciva con rinnovato vigore in virtù della sua incontestabilità. La teologia primaziale, a differenza di altri aspetti dottrinali o d'ortoprassi, non era ovviamente percepita da Roma come divisiva poiché non posta sul piatto della negoziazione, del dialogo o delle dispute greco-latine (anche a causa di una critica bizantina del primato romano quasi assente nella seconda parte del secolo XI). Essa era ontologicamente fondante la Sede romana; poiché se così non fosse stato, si sarebbe creata una falla, anche lieve, nelle sempre più radicali argomentazioni primaziali. Il primato di Pietro, infatti, riconosciuto come oggetto di disputa avrebbe ammesso una sua discussione dagli esiti imprevedibili e potenzialmente compromettenti¹¹³.

Queste considerazioni sono implicite nella seconda parte della lettera ad Enrico IV; in cui è oltretutto descritto chiaramente quale dovesse essere il ruolo proprio della Sede apostolica verso le Chiese orientali:

«Illud etiam me ad hoc opus permaxime instigat, quod Constantinopolitana Ecclesia de sancto Spiritu a nobis dissidens concordiam Apostolicae Sedis expectat, Armenii etiam fere omnes a catholica fide oberrant, et pene universi Orientales prestolantur, quid fides apostoli Petri inter diversas opiniones eorum decernat. Instate nim nostro tempore, ut impleatur, quod pius Redemptor speciali gratia dignatus est apostolorum principi indicare ac praecipere dicens: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*. Et quia Patres nostri, quorum vestigia licet indigni sequi optamus, partes illas pro fide catholica confirmanda saepe adierunt, nos etiam adiuti precibus omnium christianorum, si Christo duce via patuerit (...) illuc transire pro eadem fide et Christianorum defensione compellimur (...)»¹¹⁴

A mio avviso, non si può tentare di cogliere il pensiero gregoriano verso l'Oriente greco se non s'integra la lettera a Michele VII Ducas del 1073 e le altre fonti riconducibili a Gregorio VII con

¹¹² Rouxpetel, *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien*, p. 5.

¹¹³ Ricordiamo come le armi polemistiche (tanto papali quanto bizantine), come si manifesterà progressivamente dal XII secolo, nonché la tradizione, la teologia politica ed universalistica e le diverse ecclesiologie fossero arsenali potentissimi e «inattaccabili» per entrambi.

¹¹⁴ *Reg. II*, 31, pp. 166-167.

questo estratto epistolare. Infatti, è in queste poche righe che il papa definisce il ruolo e il primato di Roma a cui non aveva esplicitamente accennato (ad esempio) nella lettera al *basileus*. E' un primato in campo dottrinale, certo, in cui vengono stigmatizzate le differenze e le devianze «orientali» dalla fede cattolica (*scil.* romana), ma che discende prima di tutto dalla consapevolezza che il papato aveva di sé e del ruolo della *cathedra Petri*.

Per giustificare ciò Gregorio VII si affida, o meglio rimanda alla tradizione antica; più propriamente ad una tradizione riletta e reinterpretata (come venne fatto per tutta la riforma ecclesiastica dell'XI secolo) da un'ottica totalmente romano-centrica.

Il *fil rouge* che, con logica positiva, legava la citazione di Lc. 22, 32 all'idea che Gregorio VII dovesse ottemperare al proprio magistero di guida dottrinale sulla scia dei suoi *Patres* e antecessori (i vescovi di Roma), è all'insegna di una carismatica ermeneutica della figura di Pietro e del magistero dei papi romani. A sua opinione il ruolo dei *vicarii Petri*, in virtù delle perpetue preghiere del Cristo affinché non venga mai meno la fede del principe degli apostoli, era quello di fare chiarezza tra le diverse questioni di fede («quid fides apostoli Petri inter diversas opiniones eorum decernat») e confermare l'ortodossia dottrinale («pro fide catholica confirmanda»). Era un carisma dato esclusivamente a Pietro stesso *Deo disponente*, perpetuato, e ontologicamente sussistente al magistero del vescovo di Roma in quanto *vicarius Petri*¹¹⁵; o meglio, come scrisse Gregorio VII nel 1081 al vescovo di Passau e all'abate di Hirsau, in quanto incarnazione stessa del primo degli apostoli (*eius vicarius... qui nunc in carne vivit*)¹¹⁶.

Il riferimento storico ai *Patres nostri*, infatti, rielabora in modo distorto (e forse incompreso) il ruolo dei pontefici romani ai tempi delle grandi dispute dottrinali dei primi secoli. La convinzione gregoriana che in passato i papi si siano espressi e siano intervenuti in Oriente («partes illas (...) adierunt») per risolvere e definire in maniera diretta le grandi questioni intorno alla definizione dell'ortodossia dottrinale, deriva dalla medesima lettura romano-centrica delle relazioni ecclesiali tra Oriente e Occidente. Se una delle coordinate fondamentali della riforma, come già ho accennato, è una reinterpretazione della tradizione, di tutta la tradizione ecclesiale, ciò vale anche per questo specifico aspetto a cui rimanda Gregorio VII: cioè il ruolo dei pontefici in seno alle grandi assisi ecumeniche che sancirono e confermarono il simbolo del Credo.

L'ortoprassi dei concili ecumenici tardoantichi, qualora ci fossero delle questioni dottrinali da discutere, prevedeva che la sede romana (papa e sinodo patriarcale), presentasse all'assise universale un testo dogmatico, che poi i padri conciliari avrebbero esaminato e ritenuto, o meno, conforme alla retta fede. L'esempio più noto (e a cui, a mio avviso, rimanda implicitamente

¹¹⁵ Ancora imprescindibile è il lavoro di Maccarrone, *Vicarius Christi*, pp. 85-91.

¹¹⁶ *Reg.* IX, 3, pp. 576.

Gregorio VII nelle due lettere sopra citate) è ciò che si verificò durante il quarto concilio ecumenico del 451 a Calcedonia, in cui papa Leone Magno mandò un suo testo («Tomus Leonis ad Flavianum») tramite i legati romani al concilio. I padri calcedonesi la analizzarono al fine di determinarne l'ortodossia dottrinale, per poi successivamente ammetterla conforme alla dottrina dei tre concili precedenti¹¹⁷, dichiarandola valida attraverso l'acclamazione: «Pietro ha parlato per bocca di Leone»¹¹⁸. Ebbene, questa esternazione da parte dei vescovi orientali (a Calcedonia, dei 630 padri la quasi totale maggioranza erano vescovi orientali), non stava di certo a significare un'attesa o una sudditanza sinodale dalle deliberazioni del vescovo di Roma, tutt'altro. Era stata una vera e propria verifica dell'ortodossia romana da parte del sinodo ecumenico, in quanto compito del concilio stesso: «c'est sur la base de sa propre autorité que le concile jugea qu'il y avait parfait accord entre les autorités doctrinales reconnues depuis longtemps et la lettre de Léon», rilevò già il De Vries nel 1974¹¹⁹.

Tale consuetudine sarà anche per papa Agatone al concilio ecumenico del 680, in cui i padri conciliari verificheranno la fede romana e riprenderanno l'acclamazione «per Agathonem Petrus loquebatur»¹²⁰. Qualunque vescovo infatti, compreso quello di Roma, era sotto l'autorità del concilio ecumenico riunito, poiché solo l'intero corpo episcopale, rappresentato dalla partecipazione e dalla concordanza dei grandi patriarcati ecumenici, poteva ambire all'infedibilità dei pronunciamenti in materia di fede.

Ma la tradizione romana aveva ormai consumato quel «clamoroso equivoco»¹²¹ indotto dall'acclamazione dei padri sinodali alla fede romana. E se leghiamo quest'aspetto a quegli «anni ricchi di origini»¹²² che caratterizzarono il pontificato di Leone IX (nelle corrispondenza del 1053 verso l'episcopato africano, Bruno di Toul ribaltò il rapporto papa-concilio, affinché non si potesse celebrare un sinodo a carattere universale senza previo assenso del vescovo di Roma¹²³; perciò la Sede Apostolica, sull'onda dell'enfatizzazione del primato petrino e di una

¹¹⁷ ACO II/I 2, pp. 93-94; Mansi, VII, col. 9.

¹¹⁸ ACO, I, II/I 2, p. 81; Mansi, VI, col. 972. Ricordiamo anche le successive, seppur differenti, esternazioni dei padri conciliari al concilio Niceno II del 787, che insistettero sul carisma petrino della Chiesa romana ivi rappresentata dai legati papali: *aequivoci viri principis apostolorum e ecclesia beati Petri apostolorum principis*. Si veda Maccarrone, *Il papa Adriano I e il concilio di Nicea*, pp. 433-540.

¹¹⁹ De Vries, *Orient et Occident*, pp. 140-146 in part. p. 141. Si veda anche Morini, «*La vista e gli altri sensi*», p. 726.

¹²⁰ Mansi, XI, col. 665D.

¹²¹ Morini, «*La vista e gli altri sensi*», p. 726.

¹²² Capitani, *Tradizione ed interpretazione*, p. 43.

¹²³ È la lettera inviata a Tommaso, metropolita di Cartagine e suffraganeo della sede romana, per riprendere l'*episcopum Gummitanum* reo di aver convocato un sinodo provinciale senza il consenso del primate d'Africa, e nella quale Leone IX scrisse: «(...) non debere praeter sententiam Romani pontificis universale concilium celebrari aut episcopus damnari vel deponi» (*Leonis*

cultura ecclesiologica forgiata all'interno della *Reichskirche*¹²⁴, stava rielaborando un'ecclesiologia conciliare *subjecta* all'autorità papale, in cui il rapporto papa-vescovi era come quello tra un re e i suoi funzionari¹²⁵), possiamo intravedere i parametri ecclesiologici entro i quali Gregorio VII si muove. Egli infatti, sulla base dell'ecclesiologia di Leone IX, della tradizione canonistica e della sua ripresa nell'XI secolo, e rileggendo episodi come quello del «Tomus Leonis» (o la lettera di Agatone) alla stregua di una dipendenza e “sudditanza dottrinale” dell'Oriente e della Chiesa tutta dalle deliberazioni dogmatiche romane, dall'indefettibilità del perpetuarsi della fede petrina, proiettava nella tradizione tardo-antica le costruzioni ecclesiologiche dell'XI secolo. Di conseguenza la valenza del «Tomus Leonis ad Flavianum» o l'esternazione dei padri conciliari sulla conformità della fede romana («Pietro ha parlato per bocca di Leone»), furono interpretate come esempi antichi del ruolo di guida della Chiesa romana, e pertanto legittimanti le rivendicazioni primaziali della Sede Apostolica nel ripristinare ad Oriente il proprio magistero universale. Del resto, la Chiesa di Roma «nunquam erravit nec imperpetuum scriptura testante errabit» (*Dictatus Papae*, XXII); anzi, come disse già Leone IX riferendosi alla Chiesa della Nuova Roma, «quantas Constantinopolitana ecclesia per praesules suos suscitaverit pestes (*scil.* le novanta e più eresie vagheggiate dal pontefice), quas viriliter expugnavit, protrivit, et soffocavit Romana et apostolica sedes»¹²⁶.

Perciò, è ipotizzabile pensare che Gregorio VII, nel ripristinare a pieno regime la sollecitudine del pontefice verso le chiese d'oltremare, avesse nel proprio orizzonte ecclesiologico proprio tale idealizzazione, recependo molto della dottrina di Leone I e della concezione petrina del primato papale nelle strutture ecclesiastiche del IV-V secolo¹²⁷, ma anche della tradizione patristica (si pensi, ad esempio, come nelle categorie ideologiche finora espresse si respiri una forma di ripresa, e distorsione, del pensiero di Ireneo di Lione¹²⁸).

IX epistola ad Thomam episcopum africanum, PL 143, col. 728C). Sull'ecclesiologia conciliare leonina rimando a Bettini, *Leone IX e i concili*, pp. 151-167.

¹²⁴ Poppone di Treviri, già nel 1026, intendeva il rapporto di dipendenza tra il metropolita e i suoi suffraganei in modo radicale, pretendendo che questi ultimi si comportassero *quasi quidam servus*. Si veda Cantarella, *Riforme e Riforma*, p. 64.

¹²⁵ Maccarrone, *La teologia del primato romano*, p. 564-565. Leone IX esternerà al Cerulario: «(...) inviolabiliter et inconcusso sibi conservato illo privilegio, quod idem princeps quarto baptismatis sui die devotus contulit pontifici Romano, scilicet ut in toto orbe sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut omnes iudices, regem.» (Will, *Acta et scripta*, II, p. 70).

¹²⁶ Will, *Acta et scripta*, II, pp. 68-69.

¹²⁷ Maccarrone, *I fondamenti «petrini» del primato romano in Gregorio VII*, pp. 673-674.

¹²⁸ Ireneo, nel suo trattato *Adversus haereses*, identificava la successione apostolica come massima garanzia di preservazione della Parola e della Tradizione all'interno della Chiesa universale. E la forma più alta di tale garanzia sussisteva nella Chiesa di Roma trasudante della doppia apostolicità, petrina e paolina. Pertanto, la successione apostolica rappresentata dal corpo episcopale in comunione con essa costituiva il criterio di appartenenza alla vera Chiesa di Cristo: «Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a

Un primato d'ordine dottrinale (come vedremo anche attraverso l'operato di papa Urbano II nel 1089) centrato sul carattere aprioristico della teologia primaziale, si andava quindi ad integrare, in un rapporto di subordinazione, in quello più strettamente d'ordine ecclesiologico e giurisdizionale. L'ortodossia dei pronunciamenti romani in materia di fede era basata sullo stesso primato dell'autorità della Sede apostolica, e non viceversa. Qui sta una delle grandi assolutizzazioni esegetico-teologiche e pertanto rivoluzionarie per la Chiesa romana dell'XI secolo (concetto, per altro, che i Greci comprenderanno e criticheranno solo durante il XII secolo inoltrato): il carisma petrino era costruito non tanto sulla sua ortodossa *professio fidei*, ma era quest'ultima ad essere perfetta ed indefettibile grazie all'investitura primaziale che l'Apostolo aveva ricevuto da Cristo stesso.

A proposito di ciò, si possono rilevare due ulteriori esempi tratti da fonti papali destinate al mondo greco, come testimonianza «sul campo» di tale processo deduttivo. Il primo è ancora una volta la lettera del 1053 a Michele Cerulario, in cui, nonostante il *casus belli* degli eventi del 1054 fosse stata l'epistola di Leone d'Ocrida a Giovanni di Trani sugli errori dei latini (pane eucaristico non fermentato, digiuno sabbatico), il papa non tentò minimamente di confutare nel merito le eccezioni sollevate dal vescovo greco di Bulgaria. Al contrario la risposta, attraverso la grande dissertazione sul primato della Chiesa di Roma, aveva attaccato un aspetto ben più grave sottinteso alle accuse di eteroprassi e di eterodossia latine: cioè la possibilità di errore della Sede apostolica. Pertanto, nell'inconsapevolezza di Leone d'Ocrida, la lettera a Giovanni venne interpretata come un attacco al primato di Roma¹²⁹ attraverso la critica di alcune sue consuetudini; e conseguentemente venne redatta dalla curia romana una risposta tesa a demolire il *vero* errore dei greci (ricordiamo come la lettera di Leone d'Ocrida fosse considerata da Roma redatta a quattro mani con il patriarca Michele Cerulario): cioè non riconoscere il magistero primaziale e universale della sede di Pietro.

gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et adnuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibiplacentiam vel vanam gloriam vel per caecitatem et sententiam malam, praeterquam oportet colligunt: ad hanc enim Ecclesiam propter potentiolem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio» (Irénee de Lyon, *Contre les Hérésies. Livre III*, 3, 1, p. 32). Tuttavia Ireneo, tra i padri fondatori di una tradizione tipica dell'Occidente latino, intendeva sì una certa forma di primazialità dell'autorità della Chiesa di Roma, ma che deve essere da noi compresa nel contesto del II secolo, in cui l'idea di Chiesa universale che si stava sviluppando era diversa rispetto all'ecclesiologia romana del secolo XI. Papi come Gregorio VII (a costo di ripetermi) riutilizzavano e reinterpretavano elementi della tradizione primaziale della Sede apostolica in un'ottica e in un contesto profondamente diversificato rispetto ai secoli precedenti, in cui gli stessi lessemi ecclesiologici (seppur simili) erano proposti con un'ermeneutica che l'epoca patristica certamente non conosceva.

¹²⁹ Petrucci, *Rapporti di Leone IX*, pp. 231-232.

Non da ultimo si pensi a una lampante quanto banale osservazione sull'«Opusculum XXXVIII contra errorem Graecorum de processione Spiritus Sancti» di Pier Damiani (ca.1007-1072) per il patriarca di Costantinopoli Costantino III Lichoudes. Alle dissertazioni *pro Filioque* dai capitoli II a VII, il cardinale-monaco non a caso antepose il primo capitolo «De auctoritate Romani pontificis», chiarendo fin dalle prime battute quanto fosse lodabile il fatto che, sulla questione della processione *ab utroque*, il patriarca avesse interpellato non chiunque, ma Pietro stesso¹³⁰. Facendo perno sull'esegesi di Mt. 16, 17 e l'approvazione del Cristo alla professione di fede petrina (a differenza del più comune utilizzo di Mt. 16, 18), anche Pier Damiani si fece portatore di una tendenza di non poco conto: posponendo cioè (e non penso sia una casualità) la dissertazione sulla processione dello Spirito Santo (dato dottrinale), a una significativa, seppur veloce, riproposizione del primato papale (dato ecclesiologico).

I criteri di ecclesialità erano pertanto tracciati, e coincidevano con i confini della *Romana ecclesia* e della sua fede. Di conseguenza la sua struttura verticistica doveva avere come imprescindibile apice il papa, unico pastore universale a cui il proprio magistero imponeva, tra le altre cose, il prodigarsi verso le chiese separate o non in totale comunione. Perciò Gregorio VII, certo pienamente conscio del suo mandato apostolico, fu entro questi confini ecclesiologici fin qui esposti che intendeva l'essere spinto, in quanto successore di Pietro, a «illuc transire pro eadem fide (*scil.* fede ortodossa) et christianorum defensione». Il soccorso militare-politico era comunque proiettato in funzione di un ritorno all'obbedienza romana, all'unità della Chiesa.

Pertanto, l'opportunità di una spedizione che avesse come secondi obiettivi il soccorso dell'impero bizantino, un superamento delle divisioni con la Chiesa costantinopolitana e il riconoscimento da parte greca del primato papale, può aver certamente accarezzato la mente di Gregorio VII. Per prestigio e autorevolezza sarebbe stato, inoltre, un colpo formidabile ricucire la concordia con le due istituzioni dell'Oriente greco; nutrendo ancora di più, come afferma lo stesso Cowdrey¹³¹, l'ecclesiologia universalistica della Sede apostolica (ma quest'ultima considerazione, a mio avviso, può essere sostenuta solo in presenza di fonti esplicite, come avverrà per Innocenzo III a fronte del 1204).

Ciò nonostante, la realtà dei rapporti e delle percezioni ecclesiali negli anni Settanta dell'XI secolo erano ancora troppo fluidi e «in divenire» per poter parlare di una rigida contrapposizione tra le due sfere politico-ecclesiali della cristianità, pensandole per di più erroneamente

¹³⁰ «Laudabilis plane sanctitatis vetrae prudentia, et digni favoris est attollenda praecoquis, quae solvendam sancti Spiritus quaestionem, non ad alium quempiam, sed ad Petrum specialiter (attulit), quem caelestis sapientiae et potentiae claves accepisse indubitanter agnoscit» (*Die Briefe des Petrus Damiani*, III, 91, pp. 2-3).

¹³¹ Su questo punto si veda Cowdrey, *The Gregorian Papacy, Byzantium and the first Crusade*, pp. 145-169; Id., *Pope Gregory VII and the Bearing of Arms*, pp. 21-29.

scismatiche da dopo il 1054. Intendere già per Gregorio VII una chiara, formata e applicabile ecclesiologia ecumenica che abbracciasse anche l'Oriente cristiano, nonostante tutte le elaborazioni circa l'assimilazione della categorie Chiesa romana-Chiesa universale (a dire il vero, per quanto riguarda i rapporti con Costantinopoli, più di epoca leonina), deve presupporre delle cautele da cui non possiamo esimerci!

Inoltre, è necessario considerare che l'ecclesiologia romana e il papato (se per quel periodo li intendiamo, come penso sia opportuno, simili ad un *laboratorio dinamico* di idee e produzioni, in quanto l'aspetto teoretico era sempre in costante relazione e «in modificazione» rispetto alle necessità del contesto politico-ecclesiale e all'evoluzione in sé del dato ecclesiologico¹³²) idealizzarono i propri principi teorici e le proprie autorappresentazioni anche a partire dall'incontro/scontro con un'alterità quale era l'Oriente greco. Non è difficile scorgere come, ad esempio, la matrice ideologica che stette alla base della proposizione II del *Dictatus papae* (*Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis*¹³³) possa avere come *background* una delle più famose diatribe tra l'Antica e la Nuova Roma riguardo le titolature dei rispettivi presuli. È una rilevazione che fece già il Papadakis a suo tempo, sostenendo che «presumably many of the prepositions of the *Dictatus* were also written with the Eastern Church in mind. (...) Thus, it has been suggested that the emphasis on the pope's title "universal" was a reference to the Byzantine formula "ecumenical patriarch" used by the see of Constantinople since the sixth century»¹³⁴. Si tratta certamente di un'ipotesi, la quale se non può essere estesa fino a ritenere il *Dictatus papae* una bozza per le condizioni preliminari di unione tra Roma e Costantinopoli dopo il 1054 (ipotesi certamente suggestiva), o fino a stabilire un'associazione tra l'azione del card. Umberto di Silva Candida con la famosa lista di proposizioni¹³⁵, può essere però ritenuta altamente plausibile; soprattutto se messa in relazione con altri simili processi come l'evidente evoluzione del concetto di maternità ecclesiale attraverso il confronto con la critica greca su tale lessema ecclesiologico¹³⁶.

L'esclusività del titolo *universalis* valido per il solo pontefice romano (così come è espresso nella proposizione II) poteva allora avere una duplice causa: sia essere stata dettata dall'evoluzione interna ed autoreferenziale dell'ecclesiologia papale in rapporto al contesto

¹³² Naccari, *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco*, p. 127.

¹³³ *Reg. II*, 55a, p. 202.

¹³⁴ Papadakis-Meyendorff, *The Christian East & the Rise of the Papacy*, p. 57.

¹³⁵ «The argument has actually been made that the *Dictatus papae* was a draft of the preliminary conditions for union, which Rome wished to impose on Constantinople after 1054. Apparently some twenty years later, when the text was composed, the papal embassy to Constantinople was still a live issue for its author. (...) Admittedly the evidence for associating Humbert's embassy with the later *Dictatus* is not always convincing or conclusive» (Ibid., pp. 57-58).

¹³⁶ Cfr. *infra*, parte II, capitolo I-C.

romano ed occidentale, sia essere stata costruita anche a partire dal confronto con la cristianità greco-orientale nell'ambito del rapporto Sede apostolica-Chiesa universale. Per quanto riguarda il primo punto vorrei sottolineare come la definizione di talune categorie primaziali avessero già una loro indipendente evoluzione tutta interna alla cristianità latina. Riprendendo il tema delle titolature papali sull'apostolicità e l'universalità del vescovo di Roma si pensi, ad esempio, come alcune aggettivazioni già alla fine degli anni Quaranta del secolo XI fossero state teorizzate e rese esclusive per il pontefice romano, a prescindere (almeno in modo evidente) dal diretto confronto con il mondo greco. Al concilio di Reims del 1049 venne sancito che solo il papa poteva definirsi con il titolo di *primas et apostolicus*: «Cumque ad haec universi reticerent, lectis sententiis super hac re olim promulgatis ab orthodoxis patribus, declaratum est quod solus Romanae sedis pontifex universalis ecclesiae Primas esset et Apostolicus»¹³⁷, rendendo (in linea molto teorica) le altre sedi, che si fregiavano di una qualsiasi fondazione apostolica, detentrici di un titolo abusivo. E ciò non valeva solo nella sfera occidentale, nonostante tale dichiarazione sinodale fosse stata fatta appunto in chiave anti-compostelana¹³⁸; ma tale polemica venne ripresa anche nello scontro con Costantinopoli per negare la pretesa apostolicità della capitale imperiale basata sul mito di S. Andrea. Certo, in apparente contraddizione la titolatura sull'apostolicità la ritroviamo riferita al patriarca Pietro III d'Antiochia nei medesimi anni da un alto esponente del clero occidentale, l'arcivescovo di Grado Nuova Aquileia Domenico. Egli, nell'*intitulatio* della sua lettera al presule orientale del 1053, scriveva: «Excelsissimae sanctae sedis, Ecclesiae Antiochensium praesidi, eminenti patriarchae, magno et Apostolico viro, Dominicus Dei gratia Gradensis et Aquileiensis Ecclesiae patriarcha»¹³⁹. Ed anche la sede antiochena fu appellata, ancora da Domenico Marango, come *soror* di quella romana¹⁴⁰. Lo stesso Leone IX in risposta alla sinodica di Pietro III del 1052 definì esplicitamente la Chiesa antiochena come *apostolica sedes*: «Siquidem ab apostolica tua sede nostram apostolicam sedem consulendo»¹⁴¹ (non bisogna però dimenticare come la Sede antiochena avesse una tradizione di diretta ed incontestabile apostolicità basata sulla sua fondazione petrina). Allora è plausibile ritenere che Leone IX, nonostante l'unicità del titolo *apostolicus* non fosse stata ancora recepita totalmente e consapevolmente nella sua accezione universale (o forse lo era solo per quanto riguardava la

¹³⁷ Mansi, XIX, col. 738.

¹³⁸ Sul concilio di Reims rimandiamo a G. Bettini, *Leone IX e i concili*, pp. 151-167.

¹³⁹ Will, *Acta et scripta*, XVI, p. 205; per tale fonte, nonché per i rapporti tra Domenico Marango e l'Oriente, si veda Bianchi, *Il patriarca di Grado*, in particolare per l'edizione critica della lettera pp. 99-102.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Will, *Acta et scripta*, XII, p. 169.

pars Occidentis), chiamasse «apostolica» una Chiesa fondata solamente da Pietro¹⁴², ed identificasse l'apostolicità di una sede episcopale non ancora in modo strettamente romano, bensì petrino¹⁴³.

Parallelamente a questo (riprendendo il secondo punto causale sopra citato), parte dell'ideologia primaziale del papato può, come è stato detto, essere stata ridefinita anche a partire dall'ecclesiologia greco-orientale. La proposizione II del *Dictatus papae* potrebbe essere stata elaborata anche sulla base della polemica che aveva contrapposto Roma e Costantinopoli (come tratteggerò nelle pagine relative a papa Adriano IV) fin dai tempi del patriarca Giovanni il Digiunatore e papa Gregorio Magno, quando quest'ultimo per contrastare l'appellativo di *οἰκουμενικὸς πατριάρχης* coniò per sé il famoso titolo di *servus servorum Dei*¹⁴⁴. Non dimentichiamo inoltre la ripresa di tale antagonismo nelle fonti romane relative allo scontro del 1054¹⁴⁵, durante il quale i redattori del libello leonino del 1053 riservarono molte righe per attaccare la superbia dei patriarchi costantinopolitani e dimostrare che solo i romani pontefici avrebbero potuto, eventualmente, fregiarsi dell'appellativo *universalis* (così infatti veniva tradotto dal greco, erroneamente, l'aggettivo *οἰκουμενικὸς*)¹⁴⁶.

Alla luce delle fonti prese in esame, possiamo così ipotizzare che Gregorio VII non avesse una rigida visione dell'Oriente greco, in quanto difficile e ingombrante alterità da percepire, capire e assimilare; né perseguisse una lineare applicazione della “sua” ecclesiologia verso il mondo bizantino. L'*Ostpolitik* gregoriana si configura pertanto come una *Realpolitik* in cui il dato ecclesiologico è senz'altro presente e rilevante, ma non certo alla base di ogni singola scelta politica. Era al contrario l'*utilitas* di una *ecclesia in hoc mundo posita* a fungere da bussola nei momenti di necessità, resa di volta in volta attraverso l'auspicata *concordia* tra papato e impero bizantino o attraverso la riproposizione dei principi del primato; attraverso il soccorso ai cristiani d'Oriente o, come pochi anni dopo, tramite l'«appoggio» della spedizione normanna contro quegli stessi «*fratres ex partibus ultramarinis*»¹⁴⁷.

¹⁴² Tale considerazione trova una corrispondenza e si lega alla grande enfasi che venne data alla triarchia petrina in chiave anti-costantinopolitana durante lo scontro del 1054.

¹⁴³ È stato rilevato da una parte della storiografia come, nonostante il concilio di Reims, l'uso del termine *apostolicus* fosse esclusivo della Chiesa di Roma, ma ancora fluido nei confronti delle persone (D'Agostino, *Il primato della Sede di Roma*, pp. 287-288). Tuttavia la risposta di Leone IX alla sinodica di Pietro III smentisce questa ipotesi, lasciando alcune domande aperte sull'ecclesiologia di Leone IX in riferimento al tema dell'apostolicità.

¹⁴⁴ Cfr. *infra*, pp. 110-112.

¹⁴⁵ Cfr. *supra*, Introduzione.

¹⁴⁶ Will, *Acta et scripta*, II, p. 69.

¹⁴⁷ Naccari, *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco*, p. 117.

Capitolo 2

Si può giudicare la fede di Pietro?

Urbano II, Alessio Comneno e il tentativo di riconciliazione del 1089

...ut tantum schisma ab Ecclesia Dei amputaretur...

Goffredo Malaterra

A. Urbano II e Alessio Comneno.

I fatti che videro nel 1089 un riavvicinamento tra il papato e Costantinopoli sono fondamentali nella comprensione dei rapporti tra le due sfere della cristianità. Nonostante a essi non siano state date, a mio parere, le giuste attenzioni da parte della storiografia (forse anche a causa di una quantità limitata di fonti), lo scambio che intercorse tra papa Urbano II¹⁴⁸ (1088-99), Alessio Comneno (1081-1118) e il clero costantinopolitano rappresentò un momento importante, tanto da un punto di vista storico quanto dottrinale¹⁴⁹.

Il contesto geo-politico che preluse l'ambasceria papale a Bisanzio fu caratterizzato da alcuni profondi cambiamenti rispetto agli anni di Gregorio VII e Michele VII Ducas. In Occidente siamo nel pieno della lotta tra papato e impero, deflagrata a metà del decennio precedente a causa di un contrasto tra i legati papali e l'episcopato germanico, nonché a causa delle coerenze di Gregorio VII nell'applicare il primato della Sede apostolica¹⁵⁰. In un crescendo di reciproche

¹⁴⁸ Su Urbano II, in generale, rimando all'opera ancora di riferimento di Becker, *Papst Urban II*; Cantarella, *Urbano II*, pp. 1908-1912; Cerrini, *Urbano II*, con la bibliografia ivi contenuta.

¹⁴⁹ Si veda Leib, *Rome, Kiev et Byzance*, pp. 19-26; Id., *Un Pape français et sa politique d'union*, pp. 661-680; Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 27-37; Becker, *Papst Urban II.*, pp. 203, 416ss.; Spadaro, *Chiesa d'Oriente e Chiesa d'Occidente*, pp. 79-97; Chadwick, *East and West*, pp. 222-227.

¹⁵⁰ La cosiddetta «lotta per le investiture» fu innescata da una frattura tra il pontefice e l'episcopato germanico. Nel 1074, su richiesta di Enrico IV, partì da Roma una legazione papale per raggiungere un sinodo in territorio tedesco al fine di redimere una controversia interna alle chiese del *Regnum*. Tuttavia, avendo il sinodo raggiunto un'intesa a dispetto del parere dei legati (i quali erano anche portatori di nuovi decreti contro la simonia e il concubinato che avrebbero destabilizzato il sistema della *Reichskirche*) ed ignorando le loro pretese di presiedere il concilio in quanto rappresentanti del papa, l'ambasceria romana tornò a Roma. Così, nel sinodo di Quaresima del 1075, Gregorio VII fece partire una serie di scomuniche a quei vescovi che avevano osato contestare la legittimità del giudizio di Roma, e condannò le investiture ecclesiastiche da parte dei poteri pubblici. Cfr. Cantarella, *Dalle chiese alla monarchia papale*, pp. 47-51; Id., *Il sole e la luna*, pp. 115-124.

scomuniche e deposizioni sia da parte imperiale che papale, l'imperatore Enrico IV (in accordo con circa i due terzi del corpo episcopale del *Regnum* che lo sostenevano) fece eleggere nel 1080 un altro papa, Guiberto, arcivescovo della potente Chiesa di Ravenna, con il nome di Clemente III. E la cosiddetta «lotta per le investiture», dalla morte di Gregorio VII nel 1085 passando per papa Vittore III (1086-87) e lo stesso Urbano II, non accennava a placarsi. Dato che lo scontro andava ad intaccare le fondamenta stesse di entrambi i poteri (*imperium* e *sacerdotium*), ormai non si poteva tornare indietro: la posta in gioco era troppo alta per entrambe le parti.

L'elezione al soglio di Pietro di Urbano II, Odone di Châtillon, portò lo scontro con Enrico IV a un livello nuovo, in cui il neoeletto papa si mosse tra realismo politico e soluzioni imprevedute. Ciò avvenne nonostante la morte di Gregorio VII a Salerno, e la vittoria di Clemente III sembrasse vicina, e nonostante il pontificato di Vittore III fosse durato solo pochi mesi.

Infatti Urbano II arriverà, attuando ad un primo sguardo una mossa senza alcun senso strategico, ad allargare la questione delle investiture anche fuori dai confini del *Regnum*, nei regni di Francia e d'Inghilterra¹⁵¹. Al contrario il senso sussisteva in pieno, poiché tale mossa era a dimostrazione che il papa c'era, era presente e operante, e che i principi della primazialità romana dovevano essere riconosciuti ed universalmente rispettati, anche a costo di prendere decisioni ecclesiali e politiche (solo apparentemente) contro-producenti. Essa fu «una mossa audace, che faceva diventare esplicitamente la questione delle investiture una questione di procedimenti *universalmente* validi, e riconfermava l'*universale* validità della presenza della Chiesa di Roma e del suo impianto normativo per mezzo dei legati (...) Urbano II, insomma, si dimostrò un buon successore di Gregorio VII nella sua disponibilità ad alzare ancora la posta: salvo che l'aveva fatto impegnando il papato in uno scontro *europeo* e per ciò stesso conferendogli una dimensione *europea, generale*»¹⁵².

Tuttavia i primi tempi del pontificato urbaniano furono all'insegna di una Chiesa romana in profonda confusione ed incertezza, tanto più che nell'Urbe (conquistata nel 1084 da Enrico IV) risiedeva in modo più o meno stabile l'altro papa Clemente III, il quale si trovava in una situazione di maggior forza rispetto al suo contendente in quanto riconosciuto dall'impero, dalla maggioranza dei cardinali e dai re di Inghilterra (nonostante qualche oscillazione), Serbia e Ungheria¹⁵³.

In questa guerra di logoramento, in cui vennero messe in campo tutte le armi disponibili (dalla spada del cavaliere alla penna dei canonisti e dei polemisti), una carta che i due papi contendenti

¹⁵¹ Cantarella, *Dalle chiese alla monarchia papale*, pp. 51-52.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 52-53.

¹⁵³ Cerrini, *Urbano II*, p. 222.

potevano usare l'uno contro l'altro era l'appoggio ecclesiale e politico dell'ecumene romano-orientale. Infatti, sebbene questo appoggio difficilmente avrebbe comportato degli aiuti materiali, l'essere riconosciuto come papa legittimo da Costantinopoli avrebbe dato un prestigio e una legittimità di un notevole peso, nonostante le divisioni e il progressivo allontanamento culturale ed ecclesiale tra Latini e Greci. Di conseguenza, riprendere i contatti con l'impero e la Chiesa d'Oriente era una mossa che poteva dare un suo vantaggio, e sia Urbano II prima che Clemente III poi tentarono di intraprendere questa strada *ad Orientem*.

Per quanto riguarda l'inizio dei rapporti tra Urbano II e Costantinopoli, il pontefice nel 1089 tenne un concilio locale a Melfi in cui si discusse di un possibile riavvicinamento con la *pars graeca* (in vista, forse, anche dell'indizione di una crociata per liberare la Terra Santa?), ma, purtroppo per noi, gli atti della sinodo non sono sopravvissuti ai secoli¹⁵⁴. Ciò che è giunto fino a noi è invece uno scritto di Basilio, metropolita greco di Reggio Calabria, indirizzato al patriarca di Costantinopoli Nicola III Grammaticos (1084-1111) in cui era riportato un presunto dialogo avuto con il papa, il quale avrebbe voluto proporre a Costantinopoli un accordo: se i Greci lo avessero riconosciuto come legittimo vescovo di Roma, egli avrebbe mantenuto gli usi e protetto i vescovi greci del sud Italia dai Normanni¹⁵⁵.

L'impero bizantino, da parte sua, stava vivendo i primi momenti di quell'epoca che fu contrassegnata dal potere della dinastia comnena. Nel 1081 Alessio Comneno entrò di forza a Costantinopoli per esservi incoronato imperatore, in un momento in cui la situazione dell'impero si stava sempre più aggravando (soprattutto a causa del colpo di mano di Niceforo III Botaniate ai danni di Michele VII Ducas, ai successivi anni di lotte interne per il trono, e ai continui attacchi sui territori di confine). Sul fronte della politica estera una serie di incursioni quasi simultanee da parte dei Turchi selgiuchidi (che arrivarono quasi alle porte di Costantinopoli), dei Peceneghi che stavano devastando le regioni a sud del Danubio e dei Normanni che avevano occupato i territori bizantini nell'Italia meridionale, e non potendo l'impero fronteggiare più nemici contemporaneamente, mise Alessio Comneno di fronte a una scelta strategica¹⁵⁶: ovvero in quale scenario far convergere le già esigue forze dell'impero. La scelta fu quasi obbligata: nonostante da tempo i Comneni detenessero buona parte del loro patrimonio fondiario in Tracia e nei Balcani, ed abbandonata ogni volontà di riscossa sul fronte asiatico contro i Turchi (stanziatisi ormai in Asia Minore in cambio del riconoscimento formale dalla sovranità bizantina), Alessio mise al primo posto delle sue opzioni di politica estera il quadrante

¹⁵⁴ Chadwick, *East and West*, p. 222.

¹⁵⁵ Ibid.

¹⁵⁶ Gallina, *Bisanzio*, p. 254.

occidentale. Il nemico più aggressivo e pericoloso erano infatti i Normanni¹⁵⁷, i quali, assediata Durazzo nel 1080, non nascondevano l'ambizione di intaccare i territori bizantini occidentali e di spingersi fino alle porte di Costantinopoli¹⁵⁸. La *Westpolitik* di Alessio Comneno fu così segnata dalla costante ricerca di alleanze politiche nell'Europa latina per fronteggiare tale minaccia.

Il papato e Venezia furono tra i maggiori interlocutori del *basileús* fin dal suo avvento al potere. A livello politico, ricucire i rapporti ecclesiali con la Sede apostolica poteva fornire vantaggi di ampio respiro tanto da un punto di vista strategico quanto (come vedremo) ideologico; mentre un accordo con Venezia divenne quasi indispensabile per poter sopperire alle falle della marina bizantina, ormai troppo debole per contrastare i progetti normanni di impadronirsi di entrambe le sponde dell'Adriatico¹⁵⁹. Come è noto, Costantinopoli riuscì a scongiurare ed arginare le mire normanne, ed anche la morte di Roberto il Guiscardo nel 1085 diede un momentaneo respiro all'impero. Tuttavia quest'ultimo avvenimento non fece altro che rallentare la politica di aggressione verso Bisanzio, la quale verrà perpetuata anche negli anni successivi e per tutto il secolo XII¹⁶⁰.

L'avvento della dinastia comnena, tuttavia, aprirà una nuova età di ripresa nella storia di Costantinopoli; poiché se l'azione di Alessio Comneno fu una vera e propria metamorfosi nell'esercizio del potere rispetto alla tradizione precedente, egli fu comunque in grado di mettere in moto un processo di cambiamento che non solo rivitalizzò l'impero romano d'Oriente, ma lo fece oltretutto ritornare sulla scena delle grandi potenze mediterranee.

Questo processo fu reso possibile attraverso una serie di fattori. In primo luogo si assistette ad una forte centralizzazione del potere nella mani del *basileús*, della sua famiglia (nuove concezioni della porfirogenesi¹⁶¹) e di un ristretto gruppo di uomini intorno all'imperatore¹⁶², andando così a scardinare quel delicato equilibrio istituzionale che nel secolo XI (nelle lotte tra aristocrazia civile e militare) aveva mostrato tutte le sue fragilità. Una nuova classe dirigente basata sul sangue si stava sostituendo ad una gerarchia su base «funzionale»: dall'epoca comnena l'appartenenza per nascita o per matrimonio all'alta aristocrazia vicino alla corte dava

¹⁵⁷ Cfr. Burgarella, *Roberto il Guiscardo e Bisanzio*, pp. 39-60.

¹⁵⁸ Cfr. *supra*, pp. 20-23.

¹⁵⁹ Sui rapporti tra Venezia e Bisanzio nel secolo XI rimando principalmente a Von Falkenhausen, *Bisanzio e le repubbliche marinare*, pp. 55-63; Carile, *Venezia e Bisanzio*, pp. 659-663; in generale cfr. Gallina, *Conflitti e coesistenza nel mediterraneo*; Ravegnani, *Bisanzio e Venezia*, e la bibliografia ivi contenuta.

¹⁶⁰ Cfr. McQueen, *Relations between the Normans and Byzantium*, pp. 440-476; Russo, *Convergenze e scontri*.

¹⁶¹ Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, p. 184.

¹⁶² Patlagean, *Un Medioevo greco*, pp. 255-259. Sul sistema di potere dei Comneni rimando anche a P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, pp. 228-266.

accesso alle funzioni dirigenziali e di comando dell'impero, creando un gruppo specifico all'interno della società bizantina dotato di una forte identità su base familistica¹⁶³.

Alessio Comneno intraprese quindi le proprie riforme, sia ribaltando con parametri totalmente diversi la promozione sociale di nuovi ceti dirigenti intrapresa da Costantino IX Monomaco, sia relegando in posizioni secondarie quelle grandi famiglie bizantine non legate strettamente ai Comneni. L'azione accentratrice di Alessio, unita a riforme fiscali, militari e amministrative, diede una nuova stabilità all'impero, tanto da poter fornire nuova forza all'autocrazia bizantina, alla politica estera e alla difesa delle frontiere¹⁶⁴.

L'ulteriore peculiarità dell'epoca comnena, seppur in continuità con la tradizione precedente, fu l'aspirazione universalistica che sia l'ideologia imperiale, sia la politica estera inaugurata da Alessio Comneno tentarono di perseguire. In altre parole, la Bisanzio di fine XI e XII secolo aspirava a mantenere una vocazione ecumenica ed egemonica mai abbandonata, ma che, nonostante le buone politiche di Alessio Comneno e dei suoi successori, era ormai irrimediabilmente compromessa dalle crisi del secolo XI e dal dinamismo delle realtà geopolitiche esterne all'impero (Occidente latino *in primis*)¹⁶⁵. L'anacronistica ideologia dell'età comnena che ambiva, più nella retorica che nella realtà, a restaurare gli antichi sfarzi dell'impero giustiniano, fu caratterizzata da novità e persistenze: una *basiléia* che traeva legittimità dalla sfera metafisica, in cui venne data forza alle descrizioni di crismomimesi dell'imperatore attraverso i cerimoniali¹⁶⁶ (unzione sacrale) e le opere letterarie, ma anche da rinnovate teorizzazioni della «teologia politica bizantina»¹⁶⁷. Infatti, a fronte soprattutto delle pretese universalistiche che potevano esprimere in Occidente il papato e l'impero germanico, Costantinopoli fu nuovamente assunta dalla riflessione politica del secolo XII come la vera Roma cristiana, sempre eterna, incorruttibile, in cui l'imperatore era il vero e unico erede di Costantino, *basileús* dei *basileís* in piena continuità con l'*imperium Romanorum* e la sua suprema autorità ecumenica senza vincoli territoriali: l'autocrazia era concepita in modo pressoché assoluto¹⁶⁸.

La retorica e la propaganda furono alquanto incisive nell'attribuire all'imperatore bizantino caratterizzazioni escatologiche sulla base dei re-sacerdoti dell'Antico Testamento: egli era un

¹⁶³ Si veda Kazhdan-Ronchey, *L'aristocrazia bizantina*, pp. 67-92.

¹⁶⁴ Gallina, *Bisanzio*, pp. 247-254.

¹⁶⁵ Su questo rimando a Gallina, *Incoronati da Dio*, pp. 170-174;

¹⁶⁶ Cfr. Nicol, *Kaiserabung*, pp. 37-52; Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, pp. 172-174; Angold, *Church and Society in Byzantium*, pp. 542-547.

¹⁶⁷ Il termine è stato introdotto all'interno del dibattito storiografico dall'importante lavoro di Carile, *La teologia politica bizantina*.

¹⁶⁸ Pertusi, *Il pensiero politico bizantino*, p. 163.

nuovo Davide, adorno della porpora...il patriarca il suo Samuele¹⁶⁹. Si ambiva a creare una stringente immagine sacrale del *basileus* attraverso tutti gli elementi che la tradizione romana e cristiana potevano fornire; e tali teorizzazioni, lungi dall'essere semplici metafore o parallelismi, avevano valenze identitarie per legittimare ed accrescere il potere degli imperatori comneni tanto in politica interna, quanto in politica estera. E proprio il confronto con l'Occidente latino (sempre più stretto a causa delle crociate, del pericolo normanno e delle necessità politiche del XII secolo), come si evince dalla letteratura greca del medesimo periodo, diede l'occasione di ridefinire l'identità autocratica ed universalistica di Bisanzio¹⁷⁰. Lo sguardo *ad Occidentem* dell'impero nell'età comnena si inseriva quindi in un complesso gioco delle parti in cui, se da un lato si continuava a considerare il mondo latino come un insieme di realtà che dovevano guardare all'unico costantinopolitano come all'immagine fenomenica dell'unica Chiesa di Cristo¹⁷¹, dall'altra parte una figura come Alessio Comneno (proprio in virtù delle sue anacronistiche ambizioni di riprendere l'antico sfarzo giustiniano) aveva intuito che non poteva prescindere dal ricercare appoggi e alleanze al di là dell'Adriatico.

In tutto questo, una pedina fondamentale nello scacchiere dei Comneni fu il papato (almeno fino a Manuele Comneno), dalla cui intesa, ripristinando a livello preliminare la concordia ecclesiale tra la sede costantinopolitana e quella romana, non si poteva prescindere.

L'opportunità si concretizzò quando, verso l'estate del 1089, Urbano II inviò a Bisanzio un'ambasceria con a capo l'igumeno di Grottaferrata Nicola e il diacono Ruggero. Purtroppo, ancora una volta, le lettere papali sono andate perdute, cosicché rimangono solo le fonti bizantine (raccolte da Walther Holtzmann in una pubblicazione del 1928¹⁷²) e un breve resoconto degli avvenimenti da parte del monaco normanno Goffredo Malaterra¹⁷³. Secondo l'Holtzmann, la legazione papale sarebbe stata latrice di due missive, una per l'imperatore e l'altra per il patriarca, nelle quali il pontefice (stando alle fonti) avrebbe richiesto sia che i latini risiedenti nell'impero potessero liberamente celebrare l'eucarestia con gli azzimi, sia che il nome

¹⁶⁹ Michel Italikos, *Lettres et Discours*, p. 79, 5-21.

¹⁷⁰ Ancora una volta rimando a Spiteris, *La critica bizantina*. Da questo studio si evince come la produzione letteraria e i polemisti greci del secolo XII, ridefinirono il pensiero politico bizantino anche a partire dalla critica delle aspirazioni universalistiche ed egemoniche che le due grandi istituzioni occidentali (papato e impero germanico) stavano così pesantemente imponendo. Solo per citare alcuni esempi si pensi ad Anna Comnena, Eustazio di Tessalonica, Giovanni Cinnamo, Giorgio Tornikes Teodoro Balsamone).

¹⁷¹ In tali termini si esprimerà la lettera del 1156 di Giorgio Tornikes al papa in nome dell'imperatore Manuele Comneno. Si veda Spiteris, *La critica bizantina*, p. 170.

¹⁷² Holtzmann, *Die Unionsverhandlungen*, pp. 38-67. Si veda anche Stiernon, *Rome et les Eglises Orientales*, pp. 331-351. Fonti greche riviste e commentate anche in Becker, *Papst Urban II*, pp. 206-271.

¹⁷³ Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis*, VI, 13, pp. 92-93; *PL* 149, col. 1192.

del papa di Roma fosse reinserito nei dittici della Chiesa costantinopolitana¹⁷⁴. Come contropartita Urbano II avrebbe eliminato la scomunica di Gregorio VII che «sussisteva» su Alessio Comneno dagli anni di Niceforo Botaniate¹⁷⁵.

Da un punto di vista ecclesiale ed ecclesiologico, la richiesta di Urbano II sul reinserimento del proprio nome nei dittici costantinopolitani è una questione di primaria importanza. I dittici, infatti, fin dai tempi della Chiesa indivisa rappresentavano una di quelle forme visibili della comunione tra i cinque troni apostolici a guida dell'ecumene cristiana. La commemorazione da parte di un presule, in sede liturgica, degli altri quattro patriarchi era l'espressione della comunione sacramentale ed ecclesiale che egli manteneva con il collegio pentarchico, vera epitome e apice della Chiesa universale. Era pertanto una manifestazione di comunione sia centrifuga che centripeta, inserita (anche se mai codificata canonicamente) tra quelle pratiche ordinarie che stavano alla base del regime pentarchico nella Chiesa imperiale tardo-antica¹⁷⁶. E contrariamente, qualora uno dei cinque presuli si fosse allontanato dall'ortodossia dottrinale o vi fossero stati evidenti problemi tali da rompere la comunione ecclesiale, egli sarebbe stato eliminato dalla lista dei dittici, rendendo manifesta ed operativa la sua separazione dalla Chiesa universale.

Per quanto riguarda i rapporti tra Roma e Costantinopoli, nell'età che stiamo trattando, il papa era da tempo escluso dai dittici della Chiesa costantinopolitana. Le fonti hanno portato la storiografia ad individuare tale momento all'inizio del secolo XI, durante il cosiddetto «scisma dei due Sergi»; e nonostante le fonti su questo siano rapsodiche e posteriori agli eventi, talune testimonianze hanno indotto gli storici a ritenere che lo scontro tra papa Sergio IV (1009-1012) e il patriarca Sergio II (1001-1019), causa l'interpolazione del simbolo romano con il *Filioque* attestata nell'intronistica papale verso la sede bizantina, sia stato il momento della rimozione del nome del pontefice romano dai dittici costantinopolitani¹⁷⁷.

Le fonti, come dicevo, non evidenziano in modo diretto e inequivocabile come la causa dello scontro fosse da attribuire alla modifica romana del Credo. Talune infatti sono piuttosto vaghe

¹⁷⁴ Cfr. Holtzmann, *Die Unionsverhandlungen*, pp. 60-61. Malaterra nel suo reseconto scrive: «(...) Nam idem Apostolicus ante paucos dies Alexium imperatorem Constantinopolitanum per Nicolaum abbatem Cryptae ferratae et Rogerium diaconum conveniens paterna increpatione commonuerat, quod christianis Latinis, qui in sua provincia morabantur, azymo immolari interdixerat, praecipiens in sacrificiis more Graecorum fermentato uti, quod nostra religio omnino non habet» (Malaterra, *De rebus gestis*, VI, 13, p. 92).

¹⁷⁵ Cfr. *Reg.* VI, 5b, p. 400.

¹⁷⁶ Sui dittici cfr. Bishop, *The Diphthychs*, pp. 97-117; Magi, *La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi*, pp. 9-10; Peri, *La pentarchia: istituzione ecclesiale*, p. 238; Morini, *Roma nella pentarchia*, pp. 850-851.

¹⁷⁷ Per uno sguardo complessivo sull'evento e sulle fonti di seguito citate rimando a Morini, *È vicina l'unità tra cattolici e ortodossi?*, pp. 11-15.

(come la *Panoplia* di Eutimio Zigabeno¹⁷⁸, la testimonianza di Giovanni di Gerusalemme¹⁷⁹ o quella di un certo Niceta, sincello e archivista di Santa Sofia¹⁸⁰) al punto da indurre Antonio Sennis ad essere piuttosto prudente nell'individuare il problema del *Filioque* come motivo del dissidio¹⁸¹. Dall'altra parte, le fonti che fanno un esplicito riferimento alla disputa trinitaria sono esigue, seppur tra esse ci sia un'attestazione importante ed affidabile come Pietro III d'Antiochia¹⁸². Quest'ultimo, nella sua lettera del 1054 al patriarca Michele Cerulario, scrisse come nel 1009, mentre era diacono di Santa Sofia sotto Sergio II, il nome del papa di Roma, Giovanni XVIII (1003-1009), il predecessore di Sergio IV, fosse ancora ricordato nei dittici costantinopolitani¹⁸³. E tale puntuale indicazione temporale di Pietro III ha rappresentato la fonte primaria (insieme al sincello Niceta) su cui Francis Dvornik, Donald Nicol e la tradizione storiografica hanno ricostruito gli eventi¹⁸⁴: il papa nella sua lettera sinodica al patriarca Sergio II avrebbe modificato il simbolo con l'aggiunta del *Filioque*, determinando la decisione del presule costantinopolitano di eliminare il nome del pontefice romano dai dittici della propria Chiesa. Tuttavia, il Morini ha sottolineato come sussistano forti riserve nel ritenere che la rottura della comunione canonica sia stata causata dall'inserzione del *Filioque* nel simbolo niceno-costantinopolitano recitato a Roma¹⁸⁵, portando a testimonianza una fonte come il *De officio*

¹⁷⁸ *Euthymii Zigabeni Panoplia dogmatica*, XIII, PG 130, col. 876. Si veda anche lo Pseudo-Fozio: *Photii patriarchae Contra Veteris Romae libellus*, PG 102, col. 396.

¹⁷⁹ La fonte è citata in Michel, *Von Photios zu Kerullarios*, p. 136, n° 43.

¹⁸⁰ Nicetas Chartophylax, *Quibus temporibus et quarum criminationum*, 15, PG 120, coll. 717-718; *Novae Patrum bibliothecae*, VI/2, p. 448. A proposito del trattatello di Niceta, sulla cui identità la storiografia si divide (si veda Morini, *È vicina l'unità tra cattolici e ortodossi?*, pp. 12-13), nelle tre recensioni analizzate dallo Jugie (Jugie, *De processione Spiritus Sancti*, pp. 240-243) soltanto una attribuisce la frattura tra i «due Sergi» a proposito dell'inserimento del *Filioque* nella professione di fede romana. Le altre due versioni parlano di uno scontro di natura ecclesiologica sulla precedenza dei «troni».

¹⁸¹ Sennis, *Sergio IV*, p. 129. Già il Bréhier nel 1899 si era ancor di più spinto a sostenere che lo «scisma dei due Sergi» fosse un fatto lontano da una sua accertazione storica: cfr. L. Bréhier, *Le schisme oriental*, p. 114.

¹⁸² Oltre a Pietro III d'Antiochia e al già citato sincello Niceta, è Giovanni di Gerusalemme all'inizio del secolo XII a scrivere che per volontà del patriarca Sergio il nome del papa fu eliminato dai dittici «a causa degli errori dei romani» (si veda Michel, *Von Photios zu Kerullarios*, p. 136; Morini, *È vicina l'unità tra cattolici e ortodossi?*, p. 12).

¹⁸³ «Ἐπὶ δὲ τούτοις κἀγὼ μάρτυς ἀπαράγραπτος καὶ ἄλλοι σὺν ἐμοὶ τῶν τῆς ἐκκλησίας πολλοὶ, ὅτι ἐπὶ τῷ μακαρίτῃ πατριάρχῃ Ἀντιοχείας κυρῷ Ἰωάννῃ ὁ πάπας τῆς Ῥώμης Ἰωάννης καὶ αὐτὸς ἀκούων ἐν τοῖς ἱεροῖς διπτύχοις ἀνεφέρετο καὶ ἐν Κωνσταντινὺπόλει δὲ πρὸ χρόνων τεσσαράκοντα καὶ πέντε εἰσελθὼν εὔρον ἐπὶ τοῦ μακαρίτου πατριάρχου κυροῦ Σεργίου τὸν δηλωθέντα πάπαν ἐν τῇ θείᾳ μυσταγωγίᾳ μετὰ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν ἀναφερόμενον. ὅπως δὲ ὕστερον ἢ αὐτοῦ ἔξεκόπη ἀναφορὰ καὶ δι' ἣν αἰτίαν, ἀγοῶ. ἀλλὰ περὶ μὲν τοίτων οὕτως ἔχων πλεῖον οὐδέν σε βούλομαι περὶ τῆς τοῦ πάπα ἀναφορᾶς προσεξεργάσασθαι» (Will, *Acta et scripta*, XV, pp. 192-193).

¹⁸⁴ F. Dvornik, *Lo scisma di Fozio*, p. 441; Id., *Byzance et la primauté romaine*, pp. 114-115; Nicol, *Byzantium and the Papacy*, pp. 1-2, 5-6; Id., *Byzantium. Its Ecclesiastical History*.

¹⁸⁵ Si veda Morini, *Il Filioque nella crisi foziana e negli avvenimenti del 1054*, pp. 39-63; Id., *È vicina l'unità tra cattolici e ortodossi?*, pp. 14-15. Sulla stessa linea si esprime anche uno studio del Cantarella (*I due Sergi? Nota su papa Sergio IV*) di futura pubblicazione.

Missae dell'abate Bernone di Reichenau in cui è riportata la reticenza del clero romano verso l'inserzione del Credo (presumibilmente contaminato dal *Filioque*) nella liturgia romana, propugnata da papa Benedetto VIII (1012-1024) al momento dell'incoronazione dell'imperatore Enrico II¹⁸⁶. Ciò di cui invece possiamo essere certi è il fatto che, alla fine dell'XI secolo, il nome del pontefice non era annoverato tra i patriarchi commemorati nei dittici della Chiesa costantinopolitana. E ciò è confermato anche dalle fonti bizantine.

Ritornando ai fatti del 1089, all'arrivo dei messaggi papali a Bisanzio Alessio Comneno convocò immediatamente la sinodo residente di Costantinopoli (*Synodos endemuosa*¹⁸⁷) per discutere delle richieste di Urbano II. Di quest'assise (secondo la condivisibile interpretazione dell'Holtzmann) possediamo il resoconto sinodale, che testimonia in modo piuttosto dettagliato le discussioni dei vescovi presenti con lo stesso Alessio Comneno. Inoltre ci è pervenuta (terzo documento del «dossier» dell'Holtzmann) la lettera di risposta, figlia del medesimo contesto, del patriarca di Costantinopoli, Nicola III, a Urbano II¹⁸⁸.

Il resoconto sinodale pone in luce alcuni aspetti importanti. Il primo è che il pontefice, stando alle parole di Alessio Comneno, avrebbe chiesto che fosse ristabilita pace e concordia tra l'Antica e la Nuova Roma, e che (appunto) fosse reinserito il suo nome nei dittici della Grande Chiesa del Cristo. In secondo luogo è significativa la discussione tra i vescovi della sinodo a fronte della domanda dello stesso imperatore: ovvero se l'assenza del nome del papa fosse da ascrivere a una decisione sinodale o scritta che avesse decretato lo stato di scisma tra le due chiese¹⁸⁹.

I vescovi ivi presenti, non trovando nessun riscontro scritto negli archivi di Santa Sofia, avvertirono l'imperatore che non sussistevano differenze tali (né tantomeno decisioni conciliari) da ritenere ufficiale lo stato di separazione con Roma. Mentre l'eliminazione del pontefice dai dittici (stando sempre al resoconto sinodale) era un fatto sussistente ormai da tempo¹⁹⁰. A questo punto l'imperatore, ritenendo né legale né canonica tale soppressione, chiese ai vescovi di riammettere il nome del loro corrispettivo romano nei dittici. Essi risposero con prudenza e

¹⁸⁶ *Bernonis Augiensis Libellus*, PL 142, coll. 1060-1061.

¹⁸⁷ Era una sinodo (o meglio un organo di auto-governo del patriarcato costantinopolitano) di tutti i vescovi greci che, nel momento della sua convocazione, risiedevano (o stabilmente o di passaggio) nella capitale imperiale. Il resoconto sinodale del 1089 ci informa che in tale assise erano presenti, tra gli altri, i metropolitani di Anchira, Laodicea, Atene, Creta e Russia (Giovanni II di Kiev).

¹⁸⁸ Per entrambe le fonti sottolineo ancora il buon commento di Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 30-37.

¹⁸⁹ Già poche battute prima Alessio Comneno aveva esternato: «οὐδὲ γὰρ ἀπὸ κρίσεως συνοδικῆς καὶ διαγνώσεως τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης ἀπορῶαγῆναι τῆς πρὸς ἡμᾶς κοινωνίας, ἀλλ' ἀσυντηρήτως ὡς ἔοικεν, τὸ τοῦ πάπα μὴ φέρεσθαι ὄνομα» (Holtzmann, *Die Unionsverhandlungen*, p. 60).

¹⁹⁰ «(...) πρὸ δὲ χρόνων ἤδη πολλῶν κρατήσασαν ταύτην καὶ εἰς ἡμᾶς παραπεμφθῆναι (...)» (Ibid., p. 61).

acribia: infatti la sinodo residente fu restia (contro il parere dell'imperatore) ad un reinserimento unilaterale: come venne rilevato, con la Chiesa latina sussistevano questioni canoniche (*κανονικά ζητήματα*) che dovevano essere analizzate, discusse e corrette¹⁹¹. Venne così richiesto al papa l'invio di una professione di fede, attraverso la quale il concilio costantinopolitano avrebbe rilevato e discusso le divergenze dottrinali del simbolo romano (con buona probabilità l'allusione dei vescovi greci riguardava l'inserimento del *Filioque* nel Credo). Infatti, al termine dei lavori, il resoconto ci riporta su questo le parole di Alessio Comneno:

«Tutti i prelati, allora, hanno deciso in comune con noi che, secondo l'antico e costante uso ecclesiastico, il papa mandasse alla nostra chiesa la sua lettera di raccomandazione (la lettera intronistica o sistatica), in cui esprime la comunione nella fede con gli altri patriarchi.»¹⁹²

La medesima sollecitazione è contenuta (in modo più preciso e argomentato sulla base di Gal. 2, 2) anche nella lettera del patriarca Nicola III, datata anch'essa al settembre 1089:

«(...) la tua beatitudine non farebbe niente di innaturale se mandasse a noi una lettera concorde al costante uso ecclesiastico. Fin dal principio, infatti, si è mantenuto l'uso che, all'inizio (del loro pontificato), coloro che sono responsabili del gregge del Signore, facciano partecipi dell'espressione della loro pia e sincera fede, gli altri patriarchi posti sullo stesso piano. Questi si è fatto per mezzo di lettere fraterne che presentino (i nuovi eletti): che facciano presente, cioè, chi erano allorché sono ascisi al pontificato, quali sono le loro disposizioni nei confronti della nostra pia religione, Ciò facendo, coloro che corporalmente sono divisi, si possono unire spiritualmente. (...) La sua beatitudine deve indirizzare a noi la lettera di presentazione, di cui abbiamo parlato, poiché noi abbiamo sete della comune unione, quell'unione che bramiamo e che siamo disposti ad accettare.»¹⁹³

Così, qualora Urbano II (secondo una tradizione canonica risalente ai primi secoli) avesse ottemperato alla richiesta del concilio, il patriarca e i vescovi greci avrebbero analizzato la lettera sistatica del papa, e se fosse risultata conforme al simbolo della fede, il suo nome sarebbe stato riammesso nei dittici della Chiesa costantinopolitana. Successivamente il pontefice (stando al racconto di Goffredo Malaterra) sarebbe dovuto pervenire nella capitale sul Bosforo al fine di cominciare le discussioni sugli ulteriori problemi canonici sussistenti¹⁹⁴.

¹⁹¹ Ibid.

¹⁹² Ibid., p. 60. Trad. cit. da Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 31-32.

¹⁹³ Ibid., pp. 62-64. Trad. cit. da Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 32-33.

¹⁹⁴ «Imperator vero increpationem eius humiliter suscipiens, invitat eum per eosdem legatos chartulis aureis litteris scriptis, ut veniens cum eruditis catholice viris latinis, Constantinopolitano concilio congregato, disputatio fieret inter Graecos et Latinos, ut communi definitione in Ecclesia Dei illud scinderetur quod Graeci fermentato Latini vero azymo immolabant unaque Ecclesia Dei unum morem teneret, dicens se libenter catholicae discussioni assentire et quod authenticis sententiis, praesentibus Graecis et

Queste sono in definitiva le richieste (ecclesialmente parlando) che vennero fatte a Urbano II, o meglio le condizioni affinché si potesse ritornare ad un stato di ricomposta comunione e concordia tra le due chiese.

Ma tutto naufragò, il papa non mandò mai la lettera sistatica e non venne mai celebrato alcun concilio tra Greci e Latini: il tentativo di riavvicinamento del 1089, nonostante fosse mantenuto uno spirito di distensione tra Urbano II e Costantinopoli¹⁹⁵, fu un completo insuccesso.

Ciò che i pochi documenti riportano sui contatti del 1089, può tuttavia essere fonte di alcune importanti riflessioni come la percezione della separazione ecclesiale tra Roma e Bisanzio, l'eredità (storica e ideale) dello scontro del 1054, o l'atteggiamento bizantino verso il papato alla fine dell'XI secolo. Tali considerazioni, che solo marginalmente hanno interessato il dibattito storiografico e che affronterò nelle conclusioni al mio lavoro, necessitano a mio avviso di una parallela (ed imprescindibile) disamina del comportamento di Urbano II, con tutte le implicazioni storiche, ecclesiali e dottrinali che gli stettero dietro.

Ora, la storiografia, per i contatti del 1089, si è concentrata nel descrivere la «moderazione» del pontefice, presentando i protagonisti in campo attraverso uno spirito collaborativo, fraterno e disteso, quando non addirittura amichevole¹⁹⁶. Tuttavia, questa considerazione deve tener conto di due aspetti: prima di tutto del contesto geo-politico che sottintese le trattative del 1089. Infatti è assai rischioso scambiare silenzi, toni amichevoli ed intenzioni concilianti come una chiara testimonianza della volontà di ritorno alla comunione ecclesiale, come se questi non fossero da inserire nella cornice storica e politica del momento. Tale lettura positivista non tiene in giusta considerazione che, sia Urbano II nel suo scontro con l'imperatore tedesco e l'altro papa Clemente III, sia Alessio Comneno nella sua ideologia politica e nei suoi progetti strategici, potevano trarre un guadagno politico-ecclesiale di non poco conto da un reciproco riavvicinamento. Pertanto la retorica ecclesiale che stette dietro ai contatti del 1089 fu determinata da uno stato di necessità per entrambe le parti, al punto da distorcere la reale percezione che esse avevano l'una dell'altra.

In secondo luogo, se uno spirito conciliante e positivo può essere riscontrato da parte greca (ed anche su questo ho talune riserve, dato che il resoconto sinodale non mostra certamente un atteggiamento disponibile da parte dei vescovi greci), a mio avviso è arduo sostenerlo specularmente anche per parte papale. Prima di tutto è mancante la documentazione ufficiale di Urbano II, la quale avrebbe potuto chiarificare meglio l'atteggiamento del pontefice romano. In

Latinis, assentiri definiretur, sive azymo sive fermentato immolandum esset, se deinceps observare velle» (Malaterra, *De rebus gestis*, pp. 92-93).

¹⁹⁵ Papadakis, *The Christian East*, p. 77.

¹⁹⁶ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 27.

secondo luogo non abbiamo un riscontro inequivocabile della cosiddetta “buona volontà” di Urbano II. Infatti se, nell’opinione dello Spiteris, «(...) Urbano II non pone come condizione per l’unità il riconoscimento del suo primato» e «chiede solo una “commemoratio” che s’esprimeva praticamente con l’inserimento del nome del papa nei dittici», a testimonianza del fatto che «benché Roma fosse impegnata in pieno nella riforma gregoriana, tuttavia non esige dai greci il riconoscimento diretto del suo primato, perché non possiede ancora dei documenti provenienti da Bisanzio in cui si può constatare un esplicito rifiuto della preminenza del vescovo di Roma»¹⁹⁷ (tralasciando le domande che si aprirebbero in un confronto con la rottura del 1054), come si spiegherebbe il rifiuto papale all’invio delle professione di fede?

In realtà, a mio avviso, è arduo sostenere una ridefinizione del primato e della sua riproposizione all’Oriente in modo così positivista. Certo, Urbano II chiede solamente la *commemoratio* e non impone (a quanto è dato sapere) un esplicito e intransigente riconoscimento della primazialità romana da parte bizantina. Se avesse fatto ciò, che condizioni ostacolanti avrebbe imposto al futuro delle trattative con Alessio Comneno? Già Gregorio VII, infatti, come ho cercato di dimostrare nelle pagine precedenti, aveva piegato l’intransigenza dell’ecclesiologia romana e della sua proposizione in virtù di un’*utilitas Ecclesiae* maggiore¹⁹⁸, e tale ideologia divenne metro e misura dell’operatività della Chiesa romana e del suo vescovo. Allora, è presumibilmente lecito ritenere che Urbano II si situi in profonda continuità con l’operato gregoriano e, di contro, in discontinuità con quello di Leone IX: poiché, ciò che i pontefici esternavano diplomaticamente (e non) e che può stare a testimoniare una loro «benevolenza», non rispecchia necessariamente (anzi, a mio parere quasi mai) la reale percezione che essi avevano dell’alterità greco-orientale. Il dialogo tra chiese era anche un dialogo politico, in cui vivevano, come in ambito «secolare», le medesime regole di diplomazia. Pertanto, la mancata rivendicazione da parte di Urbano II delle proprie prerogative in merito al primato, non può essere ritenuta assolutamente sintomatica della sensibilità ecclesiale ed ecclesiologica della fine dell’XI secolo; in special modo se per dimostrare questo ci affidiamo a un parallelismo con i contatti dei decenni successivi¹⁹⁹. Se paragoniamo i contatti del 1089 con quelli del 1136 tra Niceta di Nicomedia e Anselmo di Havelberg, o i rapporti epistolari tra Innocenzo III e il

¹⁹⁷ Ibid., pp. 33-34.

¹⁹⁸ Rimando alle parti relative a Gregorio VII: cfr. *supra*, parte I, capitolo 1-B.

¹⁹⁹ È ciò che scrisse l’Alzati in continuità con il pensiero dello Spiteris: «Quando nel 1089 Urbano II aveva chiesto il reinserimento del proprio nome nei dittici di Costantinopoli, non sembra aver posto la condizione del riconoscimento delle proprie rivendicazioni in merito al primato; ma quando nel 1136 si sviluppò a Costantinopoli il dibattito tra Niceta di Nicomedia e Anselmo di Havelberg, al centro del confronto furono collocate proprio tali rivendicazioni. E analogamente sarebbe avvenuto dello scambio epistolare sviluppatosi dal 1198 al 1202 tra Innocenzo III e il patriarca Giovanni X Kamatirós» (Alzati, *I processi di diversificazione ecclesiologica*, p. 84).

patriarca Giovanni X Camateros, troveremo sicuramente delle diversificazioni in materia di disputa ecclesiologica; tuttavia per non incappare nell'abbaglio interpretativo appena esposto, è necessario un costante lavoro di contestualizzazione delle fonti. L'ecclesiologia e l'*Ostpolitik* di Urbano II non furono quelle dei papi del XII e XIII secolo, ed anche i paragoni su un'ampia diacronia temporale possono essere intrapresi solo se si ha la consapevolezza dei rischi a cui essi possono indurre.

A sostegno di ciò, allora, vorrei proporre qualche considerazione più approfondita sulla figura di Urbano II.

B. Le lettere *sinodiche* (o *intronistiche*) in relazione al primato romano nell'XI secolo.

Il mancato arrivo a Costantinopoli della lettera di Urbano II contenente la propria professione di fede ci pone dinnanzi un'evidenza che potrebbe ridefinire il paradigma ermeneutico positivista sui contatti del 1089, in quanto non solo tocca un'ortoprassi della comunione ecclesiale tipica del primo millennio, ma risulta oltre modo sintomatica di quanto l'ecclesiologia greco-orientale (o meglio «pentarchica») fosse ormai in profonda antitesi alla dottrina del primato papale.

La richiesta della sinodo permanente di Costantinopoli nel 1089 tocca infatti una delle forme visibili che garantivano, tanto a livello teorico quanto canonico, la comunione tra le cinque grandi sedi patriarcali a guida dell'ecumene cristiana. Le lettere *sinodiche* (o *intronistiche*) erano uno di quegli «strumenti pentarchici» ordinari che, insieme ai dittici (sopra esposti), agli apocrisarii e alla partecipazione ai concili ecumenici, garantivano l'unione dei cinque grandi troni apostolici di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme²⁰⁰. E' ciò che la storiografia ha definito, appunto, come Pentarchia; la quale, sebbene non avesse mai avuto un suo ufficiale ordinamento canonico, si manifestava in alcune prassi decisamente importanti²⁰¹.

La lettera sinodica era la comunicazione che il neoeletto presule mandava agli altri quattro patriarchi sia per informarli della sua nomina, sia per dar prova della propria ortodossia²⁰². Quest'ultima era esplicitata attraverso una professione di fede allegata, con la quale il nuovo vescovo manifestava al collegio pentarchico (in accordo con le dichiarazioni di fede dei concili

²⁰⁰ Peri, *La pentarchia: istituzione ecclesiale*, p. 238.

²⁰¹ La trattazione dell'ordinamento pentarchico verrà lasciata per la seconda parte: cfr. *infra*, parte II, pp. 221-241.

²⁰² Morini, *Roma nella pentarchia*, p. 846.

precedenti) la rettitudine del proprio Credo. Infine, ratificato ciò da parte degli altri quattro presuli, il neopatriarca riceveva da ognuno una *contro-sinodica* attestante la sua ufficiale ammissione nella comunione della Pentarchia. L'ultimo caso dell'invio di una sinodica di patriarchi greci verso Roma lo ritroviamo con Pietro III d'Antiochia nel 1052, con la quale il patriarca orientale cercò di tendere la mano verso quel successore di Pietro che (stando alle parole di Pietro III) si era separato dal divino corpo delle chiese²⁰³.

Ora, sebbene nell'XI secolo molto dell'ortoprassi pentarchica era caduta in disuso ormai da tempo, e nonostante la richiesta della sinodo residente del 1089 riguardasse soltanto la professione di fede papale (Urbano II era stato eletto l'anno prima), tale epistola andava idealmente ad inserirsi appieno nei confini dell'ecclesiologia greca, in cui il metro di unità della Chiesa non era tanto l'aspetto giurisdizionale, bensì quello mistico-sacramentale. La condizione necessaria e preliminare, come ho già esposto, affinché ciascun fedele potesse essere annoverato nella Chiesa universale era la sua totale conformità all'ortodossia ufficiale proclamata attraverso il simbolo della fede dei concili ecumenici, papa compreso!

Ciò presupponeva, di conseguenza, che esistessero organi di vigilanza e verifica che vagliassero la corretta procedura e attestassero l'ortodossia del neo eletto patriarca. Nel caso del collegio pentarchico sarebbero stati gli altri quattro patriarchi a svolgere tale funzione, mentre negli eventi del 1089 (come abbiamo visto) sarebbe stato nelle intenzioni della sinodo residente di Costantinopoli validare o meno l'ortodossia di Urbano II; risultando, di conseguenza, una vera e propria verifica della fede del papa e della Chiesa di Roma. Ed è proprio qui che si situa il passaggio di rottura rispetto alla tradizione ecclesiologica pregressa: come si può giudicare la fede della cattedra e del successore di Pietro?

La mancata risposta da parte di Urbano II deve pertanto essere letta alla luce del primato romano. L'indefettibilità della Sede apostolica in materia di fede (ma non solo) e la sua ingiudicabilità erano alcune delle più importanti conseguenze che la teologia del primato petrino, e una sua radicale ermeneutica, avevano prodotto nell'XI secolo. Senza scomodare le proposizioni XVII, XVIII, XIX, XXII e XXIII del *Dictatus papae*²⁰⁴ (tutte ruotanti intorno al tema dell'infallibilità e dell'ingiudicabilità), già Leone IX nella lettera del 1053 a Michele

²⁰³ Le sinodiche di Pietro III verso le sedi di Roma, Costantinopoli, Alessandria e Gerusalemme sono riportate in Michel, *Humbert und Kerullarios*, pp. 416ss.

²⁰⁴ «XVII. Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur adque illius auctoritate. XVIII. Quod sententia illius a ullo debeat retractari et ipse omnium solus retractare possit. XIX. Quod a nemine ipse iudicare debeat. XXII. Quod Romana ecclesia nunquam erravit nec imperpetuum scriptura testante errabit. XXIII. Quod Romanus pontifex, si canonice fuerit ordinatus, meritis beati Petri indubitanter efficitur sanctus testante sancto Ennodio Papiensi episcopo ei multis sanctis patribus faventibus, sicut in decretis beati Symachi pape continetur.» (*Reg. II, 55a, pp. 205-207*)

Cerulario, nonostante il *casus belli* del 1054 fosse stata l'epistola di Leone d'Ocrida a Giovanni di Trani sugli errori dei latini (pane eucaristico non fermentato, digiuno sabbatico), non tentò minimamente di confutare nel merito le eccezioni sollevate dall'arcivescovo greco di Bulgaria. Al contrario la sua risposta, attraverso la grande dissertazione sul primato della Chiesa di Roma, aveva attaccato un aspetto ben più grave sottinteso alle accuse di eteroprassi e di eterodossia rivolte ai Latini: cioè la possibilità di errore della Sede apostolica. Pertanto, nell'inconsapevolezza di Leone d'Ocrida, la lettera a Giovanni venne interpretata come un attacco al primato di Roma²⁰⁵ attraverso la critica di alcune sue consuetudini; e conseguentemente venne redatta dalla curia romana una risposta tesa a demolire il *vero* errore dei greci (ricordiamo come la lettera di Leone d'Ocrida fosse considerata da Roma redatta a quattro mani con il patriarca Michele Cerulario): cioè non riconoscere il magistero primaziale e universale della sede di Pietro.

Pertanto, se per il patriarca Nicola III la condivisione del simbolo della fede tramite l'invio delle sinodiche avrebbe unito spiritualmente coloro che erano divisi corporalmente (*καὶ οὕτω τοὺς σώματι διηρημένους ἐνοῦσθαι τῷ πνεύματι*), per Urbano II e l'ecclesiologia romana l'unione ecclesiale (*parametri di ecclesialità*) era sotto il comune denominatore della comunione con la sede Apostolica, poiché garantita dalle preghiere di Cristo e dai meriti di Pietro. Poiché, come esemplificò già Leone IX riferendosi alla Chiesa della Nuova Roma, «quantas Constantinopolitana ecclesia per praesules suos suscitaverit pestes (*scil.* le novanta e più eresie vagheggiate dal pontefice), quas viriliter expugnavit, protrivit, et soffocavit Romana et apostolica sedes»²⁰⁶.

Di conseguenza, sarebbe stato una richiesta improponibile agli occhi di Urbano II (nonostante il suo diplomatico atteggiamento e i suoi silenzi nell'imporre esplicitamente un riconoscimento del primato papale) anche minimamente accettare che la fede romana potesse essere esaminata da una gruppo di vescovi che, seppur prestigiosi (ma ricordiamo che erano comunque greci), avrebbero dovuto teoricamente guardare al papa come i funzionari al loro re²⁰⁷. E del resto, la tematica del rapporto «fede romana-Oriente» era già stata al centro del pensiero e dell'ecclesiologia di Gregorio VII. Anzi, riprendendo le fonti gregoriane precedentemente analizzate, riusciremo ancor meglio a mettere a fuoco la mentalità papale sull'argomento.

²⁰⁵ Petrucci, *Rapporti di Leone IX*, pp. 231-232.

²⁰⁶ Will, *Acta et scripta*, II, pp. 68-69.

²⁰⁷ Maccarrone, *La teologia del primato romano*, p. 564-565. Leone IX esternò al Cerulario: “(...) *inviolabiliter et inconcusso sibi conservato illo privilegio, quod idem princeps quarto baptismatis sui die devotus contulit pontifici Romano, scilicet ut in toto orbe sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut omnes iudices, regem.*” (Will, *Acta et scripta*, II, p. 70).

Infatti, la questione ecclesiologica era scottante almeno dallo scontro del 1054 in poi. Come può essere giudicabile la fede di Pietro se essa stessa, come teorizzò Gregorio VII, è giudice ultimo delle diverse opinioni e devianze dottrinali che caratterizzano l'Oriente cristiano?

Riprendiamo ciò che il pontefice scrisse il 7 dicembre 1074 ad Enrico IV:

«Illud etiam me ad hoc opus permaxime instigat, quod Constantinopolitana Ecclesia de sancto Spiritu a nobis dissidens concordiam Apostolicae Sedis expectat, Armenii etiam fere omnes a catholica fide oberrant, et pene universi Orientales prestolantur, quid fides apostoli Petri inter diversas opiniones eorum decernat. Instate nim nostro tempore, ut impleatur, quod pius Redemptor speciali gratia dignatus est apostolorum principi indicare ac praecipere dicens: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos*. Et quia Patres nostri, quorum vestigia licet indigni sequi optamus, partes illas pro fide catholica confirmanda saepe adierunt, nos etiam adiuti precibus omnium christianorum, si Christo duce via patuerit [...] illuc transire pro eadem fide et Christianorum defensione compellimur (...).»²⁰⁸

E ritroviamo il medesimo orizzonte ecclesiologico anche nella già citata lettera del 1080 al *katholikos* d'Armenia Gregorio II Vkasaser:

«Volumus etiam caritatem tuam litteris suis significare, utrum vestra recipiat, quod ecclesia universalis amplectitur, fidem scilicet IIII conciliorum, que a sanctis patribus comprobata a Romanis pontificibus Silvestro Leone aliisque apostolica sunt auctoritate firmata. Inter quos nichilominus beatissimus Gregorius papa doctor egregius maioribus ecclesiis Alexandrine Antiochene aliisque in epistola sua sese eam tenere (...).»²⁰⁹

Tra i vari spunti ecclesiologici contenuti in questi due estratti, è l'uso dell'esempio relativo a Gregorio Magno che ci interessa maggiormente. Gregorio VII, come si era già espresso circa il ruolo dei pontefici in seno ai concili ecumenici²¹⁰, pone sulla stessa linea interpretativa un'altra prassi comune ai tempi della Chiesa indivisa: le lettere sinodiche appunto.

La necessità che la Sede apostolica, per sua autorità, firmasse («fidem [...] a Romanis pontificibus Silvestro Leone aliisque apostolica sunt auctoritate firmata») o confermasse il simbolo di fede calcedonese («et quia Patres nostri [...] partes illas pro fide catholica confirmanda saepe adierunt», secondo la lettera ad Enrico IV) a garanzia della sua ortodossia, trova nell'interpretazione di Gregorio VII un'ulteriore testimonianza nell'intronistica che Gregorio Magno mandò nel 591 ai patriarchi Giovanni di Costantinopoli, Eulogio di

²⁰⁸ *Reg.* II, 31, pp. 166-167.

²⁰⁹ *Reg.* VIII, 1, p. 511.

²¹⁰ Cfr. *supra*, parte I, capitolo 1-C.

Alessandria, Gregorio di Antiochia (all'ex patriarca antiocheno Anastasio) e Giovanni di Gerusalemme²¹¹. In calce all'epistola troviamo la professione di fede: «(...) sicut sancti evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor»²¹² scrisse Gregorio Magno, richiamando brevemente le condanne e le decisioni che vennero prese nei concili ecumenici²¹³.

Il riferimento a tale intronistica da parte di Gregorio VII non venne ripreso per il suo effettivo valore collegiale come accoglienza del neoeletto nella comunione della Pentarchia; ma assunto a ulteriore riprova del ruolo di guida dei pontefici romani. Il riferimento, infatti, è chiaro: i *Patres nostri* che spesso andarono in Oriente a confermare la fede trovavano nelle figure di Leone Magno e Gregorio Magno i loro più insigni rappresentanti. E la loro azione passata, a posteriori distorta e ridefinita, assumeva per Gregorio VII valore normativo.

La medesima interpretazione è valida, a mio avviso in modo piuttosto plausibile, anche per Urbano II. Il processo di alienazione dall'ecclesiologia pentarchica e dalla comunione con la cristianità greca, che il papato stava ormai perseguendo tra XI e XII secolo, ha in tali elementi dottrinali delle inequivocabili avvisaglie. Il sistema di autorappresentazione della Chiesa di Roma era pertanto compromesso da una distorta rilettura (come ho già detto) tanto della tradizione primaziale presente nei primi secoli, quanto della tradizione in generale e dell'ortoprassi della Chiesa imperiale tardoantica. La fede di Pietro non era giudicabile, da alcuno.

Il ruolo dei pontefici romani nelle ortoprassi pentarchiche e conciliari è un chiaro esempio di quelle antiche tradizioni storiche sul «primato di Roma» che durante la riforma ecclesiastica dell'XI secolo diventarono ideologia. E come già nel pensiero di Gregorio VII sull'Oriente, anche in Urbano II si manifestarono simili tendenze; poiché l'interpretazione personalistica di Mt. 16, 18 (in relazione a Mt. 16, 16) e di Lc. 22, 32 avevano creato un filo diretto tra Cristo e

²¹¹ Per la sinodica di Gregorio Magno: *Gregorii I papae Registrum epistolarum*, I, 24, MGH, *Epistolae*, pp. 28-38.

²¹² *Ibid.*, p. 36.

²¹³ «Nicaenum scilicet, in quo perversum Arrii dogma destruitur, Constantinopolitanum quoque, in quo Eunomii et Macedonii error convincitur, Efesenum etiam primum, in quo Nestorii impietas iudicatur, Chalcedonense vero, in quo Euthychis Dioscorique pravitas reprobatur, tota devotione complector, integerrima approbatione custodio, quia in his velut in quadrato lapide, sanctae fidei structura consurgit, et cuiuslibet vitae atque actionis existat, quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen extra aedificium iacet. Quintum quoque concilium pariter veneror, in quo epistola, quae Ibae dicitur, erroris plena, reprobatur, Theodorus personam mediatoris Dei et hominum in duabus subsistentiis separans ad impietatis perfidiam cecidisse convincitur, scripta quoque Theodoriti, per quae beati Cyrilli fides reprehenditur, ausu dementiae prolata refutantur. Cunctas vero quas praefata veneranda concilia personas respuunt, respuo, quas venerantur, amplector, quia dum universali sunt consensu constituta, se et non illa destruit, quisquis praesumit aut solvere, quos religant, aut ligare, quos solvunt. Quisquis ergo aliud sapit, anathema sit. Quisquis praedictarum synodorum fidem tenet, pax ei sit a Deo patre per Iesum Christum filium eius, qui cu meo vivit et regnat consubstantialiter deus in unitate Spiritus sancti, per omnia saecula saeculorum. Amen» (*Ibid.*, pp. 36-37)

Pietro, dando al primo degli apostoli una condizione di superiorità e infallibilità che, nell'esegesi romana, andava quasi ad annullare totalmente qualsiasi forma di condivisione (o meglio comunione) dei carismi petrini. Se poi leghiamo questa «teologia di san Pietro» ad una rigida visione del principio di apostolicità e a quel processo di «Pietro-mimesi» che elaborò l'ideologia papale nell'XI secolo, il quadro risulterà composto. Riprendendo ciò che Gregorio VII scrisse a proposito del suo rapporto con san Pietro (*eius vicarius...qui nunc in carne vivit*²¹⁴), possiamo ben comprendere l'orizzonte ideologico che impedì a Urbano II di inviare la propria professione di fede a Costantinopoli.

Roma era il parametro della fede, il papa il suo difensore, e non solo in casi straordinari o di mancata concordanza tra le sedi apostoliche su particolari questioni (cosa ammessa per altro dalla stessa tradizione greca²¹⁵), ma era l'assoluta ordinarietà su qualsiasi pronunciamento ad essere implicitamente rivendicata dal pontefice. L'«ego rogavi pro te», passo evangelico assolutizzato, reso esclusivo per Pietro e i suoi successori e ripetuto in modo martellante, poneva senza appello l'indefettibilità della fede romana. Poiché, se così non fosse stato, la possibilità di rimanere fedeli al principio «orientale» della dipendenza dottrinale da parte di qualsiasi vescovo (compreso quello di Roma) verso l'autorità suprema del concilio universale, avrebbe creato una grave falla nella «teologia di san Pietro» e nelle sue invenzioni²¹⁶. Una frattura non solo ecclesiologica, bensì di una portata infinitamente più dirompente: dopo tutto, mettere all'eventuale vaglio la fede romana significava, anche solo indirettamente, porre la possibilità di errore della stessa, negando di conseguenza le stesse parole di Cristo a Pietro e l'intera economia di salvezza. Imprescindibili ancora una volta sono le parole del Capitani che definì come «catastrofe soteriologica» l'eventuale defettibilità della Chiesa romana e del suo vescovo²¹⁷.

²¹⁴ Reg. IX, 3, pp. 576.

²¹⁵ Si noti, ad esempio, l'esaltazione del ruolo e dei carismi della sede romana operata dall'iconofilo patriarca di Costantinopoli Niceforo il Confessore ai tempi della seconda iconomachia nel suo *Apologeticus minor* (*Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Apologeticus minor*, PG 100, coll. 837C-841C). Cfr. O'Connell, *The Ecclesiology of St. Nicephorus I*, pp. 187-190; Gouillard, *L'Eglise d'Orient et la primauté romaine*, pp. 25-54, in part. pp. 38-46; Morini, *Roma nella pentarchia*, pp. 899-900. Anche Teodoro Studita, igumeno di Studios durante la seconda iconomachia, fu un grande testimone del ruolo di Roma in seno alla Pentarchia: si veda ad esempio l'epistola a Nauczazio del maggio-giugno 819 (*Theodori Studitae Epistulae*, I, 407 ed. Fatouros, II, p. 564) e la famosa lettera al *sakellarios* Leone dell'823 (*Theodori Studitae Epistulae*, II, 478, ed. Fatouros, II, p. 698). Cfr. Morini, *Roma nella pentarchia*, pp. 901-912.

²¹⁶ Naccari, *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco*, p. 123.

²¹⁷ «Ed è ben al concetto di unità della Chiesa quale Gregorio VII la intendeva (...): una unità che permane nel condizionamento più assoluto della persona del papa, non tanto in virtù del suo primato, quanto piuttosto in ragione della unicità della sua responsabilità della salvezza o della dannazione collettiva di tutta la società: non la sua infallibilità viene sottolineata, la sua posizione per così dire anacastica nei riguardi dei destini della società. Egli può trovarsi «a fide devius»: ma questa famosa clausola, più che essere un elemento limitante, come lo era nei canoni relativi alle immunità giudiziali dei vescovi, appare

Al contrario il pensiero greco non poteva essere più distante, e nonostante anch'esso (come ho già accennato) condividesse con la Chiesa latina una certa forma di riconoscimento del primato di Pietro, ne veniva data una lettura mistico-sacramentale ben lontana dall'ermeneutica romana²¹⁸. Il pontefice di Roma, seppur (come scrisse Ignazio d'Antiochia) fosse colui che presiedeva gli altri vescovi nella carità, doveva i suoi onori al fatto di essere il presule dell'Antica Roma, in quanto capitale dell'Impero (con tutta la teologia politica che le stava dietro), e non per il fatto di essere il *vicarius Petri*. Il papa romano era sì il successore di Pietro, ma non, come scrisse Gregorio VII, la sua personificazione. Anzi, proprio in qualità della sua importanza nella storia e nella vita della Chiesa, san Pietro era patrimonio di tutta la cristianità: l'*universalis doctor*, della cui eredità spirituale e sacramentale nessun vescovo poteva appropriarsene in modo esclusivo.

C. Clemente III e Giovanni II metropolita di Kiev.

Una particolare attenzione meritano i contatti tra l'altro papa Clemente III (1080-1100) e Giovanni II metropolita della Rus' con sede in Kiev. La loro rilevanza non è dettata solamente dal fatto che furono solo di qualche settimana antecedenti al riavvicinamento tra Urbano II e

soprattutto indicativa della possibilità limite di una tragedia collettiva. Il papa – “etiam a fide devius”, diciamo noi – potrà essere in quel caso rimproverato, accusato: ma mai giudicato» (Capitani, *Episcopato ed ecclesiologia*, pp. 136-137).

²¹⁸ Cfr. principalmente Meyendorff, *St. Peter in Byzantine Theology*. L'esegesi greco-orientale di Mt. 16, 18 (*Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*) non è incardinata sulla figura del capo degli Apostoli in modo personalistico. La *πέτρα* non è la metafora giuridico-carismatica di Simon Pietro (*Πέτρος*), ma la sua professione di fede attraverso la quale aveva potuto riconoscere il Cristo figlio del Dio vivo (Mt. 16, 16). Ma non si esprimono in tal senso solo Origene [«Se anche noi diciamo: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio Vivente”, allora noi pure diventiamo Pietro (...) perché chiunque si assimili a Cristo diventa Pietro» (*Commentariorum in evangelium secundum Matthaëum*, PG 13, coll. 997-1004)], Giovanni Crisostomo [«“Su questa pietra io edificherò la mia Chiesa”, cioè “sulla fede della tua confessione”» (*Commentariorum in Matthaëum*, LIV, PG 58, col. 534)], Teodoreto di Ciro (*Epistolae*, LXXVII, PG 83, col. 1249C) e Giovanni Damasceno (*Homiliae (homilia de transfiguratione Domini)*, PG 96, col. 556AB); anche la patristica occidentale ha conosciuto letture simili in Ambrogio [«Applicatevi a diventare pietra, cercate la pietra, non fuori, ma dentro di voi. La vostra pietra è il vostro agire e il vostro spirito, (...) è la fede, e la fede è il fondamento della Chiesa. Se siete pietra, voi sarete nella Chiesa, poiché la Chiesa riposa sulla pietra» (*Ambrosius Mediolanensis Expositio Evangelii secundum Lucam*, pp. 1-400; SC 45, pp. 264ss; PL 15, coll. 1527-1607)], Agostino [«Ho inteso che “su questa pietra” significasse: su Colui che Pietro ha testimoniato con le parole: “Tu sei il Cristo, figlio del Dio vivo”, e che pertanto Pietro, per aver ricevuto il suo nome da questa pietra, rappresentasse la persona della Chiesa che è edificata su questa pietra e ha ricevuto le chiavi del Regno dei Cieli» (Sant'Agostino, *Le ritrattazioni*, p. 115)] e Cipriano. Chiunque con fede riconoscesse il Salvatore (*Tu es Christus, filius Dei vivi*) era assimilabile a Pietro; era lui stesso pietra. Tuttavia quasi in contemporanea ci s'inizia a soffermare sempre più sul legame intercorrente tra la confessione di Pietro e la sua persona pietra e fondamento, precisando la concezione secondo cui il capo degli apostoli avesse ricevuto da Cristo un particolare carisma primaziale. Esegesi «petrina» che nasce e si sviluppa soprattutto in Occidente con Tertulliano, Ilario di Poitiers, Gerolamo, lo stesso Ambrogio, ma anche in Oriente con Basilio. (Testi e fonti cit. da Clément, *Roma diversamente*, pp. 21-27).

Alessio Comneno, ma soprattutto perché possono essere annoverati in modo ufficiale nelle relazioni tra papato e cristianità greca. Infatti, seppur Clemente III (Guiberto di Ravenna) sia stato annoverato a posteriori tra gli «anti-papi», la sua figura (insieme a una generale ridefinizione del concetto di anti-papa) è stata oggetto di una nuova ed originale rilettura da parte di settori della storiografia italiana e tedesca²¹⁹. Queste hanno infatti rilevato un dato tanto banale quanto rivoluzionario a livello interpretativo: ovvero, coloro che storicamente sono stati definiti come anti-papi, lo sono stati solo a posteriori nel momento in cui uscì un vincitore, tra i due (o più) contendenti, che potesse scrivere la storia relegando ad anti-papa l'avversario sconfitto. Tuttavia, finché la partita era ancora tutta da giocare, esistevano al contrario due papi, entrambi legittimati il più delle volte in egual modo e sostenuti da consistenti parti della Chiesa.

Clemente III, ad esempio, al tempo dei suoi contatti con Giovanni II nel 1089, risiedeva a Roma ed era riconosciuto da una buona parte dell'episcopato dell'impero e da Enrico IV stesso. Di conseguenza, per una larga fetta della cristianità occidentale era lui il papa legittimo, ed Urbano II il pontefice abusivo.

Sulla base di una tale prospettiva, non annoverare i contatti con il metropolita di Kiev nelle storia delle relazioni ecclesiali tra papato e Oriente sarebbe un atto che renderebbe incompleta e distorta l'analisi storica.

Secondo gli stessi intenti che guidarono l'*Ostpolitik* di Urbano II, anche a Clemente III poteva far comodo un sostegno ecclesiale e una legittimazione da parte della Chiesa greca²²⁰. Egli nei primi mesi del 1089 (anticipando di pochissimo, come ho già detto, la legazione a Costantinopoli di Urbano II), tramite un'ambasceria inviò una sorta di lettera sinodica non al patriarca ecumenico, ma al metropolita di Kiev. Il documento originale non è arrivato fino a noi, e neppure l'ulteriore intronistica che s'ipotizza abbia successivamente scritto (su indicazione dello stesso Giovanni II) al patriarca di Costantinopoli²²¹.

E' sopravvissuta invece la risposta del metropolita Giovanni, tradotta in parte ed analizzata dallo Spiteris²²². Di essa, molto interessante per quanto riguarda la parte greca, mi preme rilevare

²¹⁹ Per Clemente III rimando a *Framing Clement III*, ed. by Longo-Yawn; Ziese, *Wibert von Ravenna*, per i suoi contatti con il mondo greco si veda in part. p. 188.

²²⁰ Il metropolita di Kiev Giovanni II (che qualche mese più tardi sarà uno dei partecipanti alla sinodo permanente di Costantinopoli che discuterà su Urbano II), proveniva da un monastero nella capitale imperiale, eletto poi alla dignità episcopale verso il 1080 (Spiteris, *La critica bizantina*, p. 38). Si badi al fatto che gli arcivescovi destinati a guidare la Chiesa della Rus' di Kiev erano sempre vescovi greci, strettamente dipendenti e controllati da Costantinopoli.

²²¹ Cfr. Stiernon, *Rome et les eglises orientales*, pp. 342-343.

²²² Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 39-44. L'epistola di Giovanni II è stata edita a suo tempo, e commentata in russo, da Pavlov, *Kritichskie opyty po istori*, pp. 169-186, edizione critica purtroppo a cui non ho potuto accedere.

alcuni punti che possano far intuire indirettamente il contesto e i contenuti della missiva di Clemente III.

Giovanni II, nella sua risposta *Πρὸς Κλήμεντα πάπαν τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης*, esprime soddisfazione per aver ricevuto da Roma gli insegnamenti dell'irreprensibile e ortodossa fede, trovando nel suo interlocutore un vero pontefice, eletto da Dio, il quale non ha falsato e corrotto la verità come altri suoi predecessori nel recente passato²²³.

La prima cosa da rilevare è come il vescovo greco si riferisca ad una distorsione del simbolo della fede operato da un pontefice di poco precedente alla fine degli anni Ottanta dell'XI secolo, probabilmente riferendosi all'aggiunta del *Filioque* nel credo "niceno-costantinopolitano". Ora, lo Spiteris (anche su suggestione di una fonte come l'*Alessiade* di Anna Comnena) ipotizza che il riferimento sia da riferire agli anni di Gregorio VII²²⁴. Tuttavia, in totale assenza di fonti dirette e data la natura piuttosto «diplomatica» dei rapporti tra Roma e Bisanzio circoscrivibile ai primi anni del pontificato gregoriano, a me sembra improbabile che il rimando sia a Gregorio VII. Più plausibile, al contrario, è il rimando ad una tradizione sull'interpolazione del Credo romano anteriore al pontificato gregoriano, persino precedente allo scontro del 1054, legandosi inoltre a ciò che la sinodo residente esternò nel 1089 a proposito dell'eliminazione del nome dei papi romani dai dittici costantinopolitani: *πρὸ δὲ χρόνων ἤδη πολλῶν κρατήσασαν ταύτην καὶ εἰς ἡμᾶς παραπεμφθῆναι*²²⁵. Il riferimento allora potrebbe correre in modo più plausibile ai primi decenni del secolo XI che, seppur le fonti si rivelino tutt'altro che abbondanti e concordi tra loro e ridimensionata ormai la storicità del cosiddetto «scisma dei due Sergi»²²⁶, risultano comunque essere l'unico momento a cui si potrebbe riferire la presa di coscienza della modifica del simbolo romano da parte del mondo greco (pongo ancora in evidenza l'importanza su ciò nella lettera del 1054 di Pietro III d'Antiochia al Cerulario).

Ciò che invece non sembra lasciare dubbi è il fatto che Clemente III abbia inserito nella sua missiva una professione di fede, non interpolata dalla processione *ab utroque*, sul modello delle lettere sinodiche. Quest'evidenza (tralasciando la disputa dottrinale, ma focalizzandoci sull'aspetto ecclesiologico) riapre apparentemente la questione intorno al mantenimento romano di alcune «pratiche pentarchiche», con le relative implicazioni sul piano ecclesiale. A Roma

²²³ «Anche se lontano da te, assiso nella nostra povertà ed umiltà, sulle ali dell'amore arrivo sino a te e mi rivolgo a te con sincero ed amore e spiritualmente prego per te. Ho ricevuto da te gli insegnamenti della nostra fede ortodossa e irreprensibile e li ritengo come divini. (...) basandomi anche sulla testimonianza del santo, venerabile e virtuoso vescovo legato di vostra santità. Poiché a noi sembra che voi siate un vero pontefice, eletto da Dio, e non come quei che, in non lontano passato, hanno falsato e corrotto la verità (...)» (Pavlov, *Kritichskie*, pp. 169-170. Trad. it. cit. da Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 39-40)

²²⁴ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 40, nota 49.

²²⁵ Holtzmann, *Die Unionsverhandlungen*, p. 61.

²²⁶ Cfr. *supra*, pp. 41-43.

poteva esserci ancora spazio per una forma visibile di collegialità sul piano ecumenico che, abbiamo visto con Urbano II, era in contraddizione con la dottrina del primato romano di quel periodo? Una lettura non contestualizzata del gesto di Clemente III potrebbe portare a una risposta affermativa, ridimensionando di conseguenza (se non contraddicendo apertamente) ciò che ho sostenuto nelle pagine precedenti riguardo a Gregorio VII e Urbano II.

Tuttavia, non penso che si possa ritenere la professione di fede di Clemente III sintomatica di una certa sensibilità ancora viva nel papato di quel periodo. O meglio, bisogna procedere ad una distinzione e scindere l'ordinario dall'*extra* ordinario. Se consideriamo, infatti, che la teologia del primato nell'XI secolo ammettesse l'ideologia e il contesto teorico e pratico che stava dietro l'invio delle lettere intronistiche, penso sia un forte abbaglio. L'ecclesiologia sottesa all'operato di pontefici quali Leone IX, Gregorio VII e Urbano II (nonostante le dovute differenze) non lasciava assolutamente spazio ad una qualsiasi ortoprassi che potesse anche solo intaccare il primato dottrinale e giurisdizionale della Chiesa di Roma. Ciò valeva a livello ordinario così come, per i pontefici che ho appena elencato, anche a livello straordinario (Urbano II, nonostante il contesto in cui si trovava, non accettò minimamente di inviare a Costantinopoli la propria *professio fidei*). Inoltre lo stesso Clemente III, a mio avviso, difficilmente si sarebbe mosso ed esposto in tal senso in momenti di ordinarie relazioni canonico-ecclesiali, cioè al di fuori di un contesto scismatico interno alla Chiesa romana. Senza contare che il pensiero ecclesiologico che poteva avere Guiberto di Ravenna, non è necessariamente assimilabile a quello di altri papi suoi predecessori o antagonisti. Sarebbe una forzatura ammettere che una singola azione, di un singolo papa (quando ce ne erano due), in un singolo momento storico (per altro di scisma), venga elevata a misura delle generali tendenze ideologiche ed ecclesiologiche nel papato di fine XI secolo.

E' pertanto plausibile pensare che Clemente III agì in quel modo soprattutto per intercettare, a fini politici e utilitaristici, le sensibilità greche con un'ortoprassi che avrebbe verosimilmente indotto l'interlocutore ad una benevola disposizione. Come vedremo con Pasquale II, il papato e la sua cancelleria erano consapevoli di ciò, e conoscevano il lessico e le categorie ecclesiologiche da usare per colpire la sensibilità bizantina; le quali potevano andare dal ripristino di antiche consuetudini collegiali all'uso di mirate categorie politico-ecclesiologiche. Tuttavia, che nel papato tra l'XI e l'inizio del XII secolo sussistessero delle prassi che potessero far trasparire la persistenza di elementi dell'ecclesiologia tipica del primo millennio, è un'indagine tanto affascinante quanto estremamente (e sottolineo estremamente) complessa; e sì, può ammettere in alcuni casi una risposta affermativa alla domanda. Ma, per evitare di inserire in maniera forzata elementi di un'ecclesiologia «conciliare» nel papato della riforma ecclesiastica

dell'XI secolo (il pensiero corre inevitabilmente al lavoro dell'Alberigo sul cardinalato e la collegialità nell'XI secolo²²⁷), è necessario muoversi con prudenza, contestualizzando in ogni momento la fonte che si approccia.

Pertanto, come si dirà più approfonditamente nelle pagine relative a papa Pasquale II, sebbene tali «deboli indizi» (se volessimo usare un lessico kantiano), siano sicuramente presenti, bisogna esser cauti nel leggerli come consapevoli e genuine persistenze di un'ecclesiologia pentarchica che i principi della riforma ecclesiastica stavano definitivamente eliminando. Come cercherò di dimostrare, essi saranno sempre inseriti in particolari contesti storici che necessitavano una “trasgressione” dalla pura ideologia ufficiale, in cui la cristianità greca si inseriva gioco-forza nello scacchiere politico occidentale e nell'utilitarismo della sede Apostolica.

²²⁷ Alberigo, *Cardinalato e collegialità*.

Capitolo 3

Primatus, reverentia, patrimonium.

La lettera del 1112 di Pasquale II ad Alessio Comneno.

...ad reformandam Catholicae Ecclesiae unitatem...

Pasquale II

A. Pasquale II e Alessio Comneno.

Una rapida analisi del contesto storico che fece da preludio ai contatti tra Roma e Costantinopoli del 1112, e che risulta imprescindibile per comprendere le originali argomentazioni della lettera di Pasquale II ad Alessio Comneno, mette in luce una pluralità di scenari geo-politici di forza e di crisi.

Tralasciando per un momento la complessa questione del movimento crociato e delle sue ripercussioni nei rapporti Oriente-Occidente, è soprattutto la situazione interna alla Chiesa di Roma e la peculiare figura di un pontefice come Pasquale II a determinare le caratterizzazioni della missiva pontificia e della sua ideologia primaziale. Perciò risulta necessario spendere qualche parola sul contesto storico di parte papale antecedente ai nuovi contatti tra Roma e Bisanzio.

Nel novembre del 1112, quando il papa scrisse al *basileús*, si stavano consolidando un ordine e una rinnovata stabilità all'interno della Sede apostolica, la quale stava con fatica uscendo da una crisi che aveva visto contrapporsi il pontefice e una parte del corpo episcopale latino. Tuttavia, i primi tempi del pontificato furono caratterizzati da positivi avvenimenti: Pasquale II si poteva considerare un vescovo fortunato, poiché nello stesso anno (1100) aveva salutato la conquista della Terrasanta e di Gerusalemme e aveva potuto assistere alla morte del suo più pericoloso

contendente, l'altro papa Clemente III: insomma, il pontefice era solo e poteva avviare la sua politica²²⁸.

L'azione di Pasquale II, nel suo lungo pontificato durato diciotto anni, può essere descritta all'insegna della pacificazione e del ristabilimento del primato papale.

Egli si era fatto promotore di una distensione nella città di Roma²²⁹, tentando di fare altrettanto nei rapporti con l'impero nella ancora aperta questione delle investiture. Si voleva insomma arrivare ad una soluzione, ed il pontefice cercò ogni strada affinché si riuscisse a risolvere la lotta con l'imperatore nel rispetto delle norme, della tradizione precedente, ma anche nella consapevolezza del realismo politico e dei rapporti di forze. Certo, sulle investiture non si transigeva, ma s'iniziò a prevedere quell'elasticità della norma che trovava nell'eccezione alla stessa un parametro entro cui ci si poteva muovere, entro cui il papa poteva muoversi. Questa eccezione si manifestava attraverso la *dispensatio*²³⁰ (facoltà teorizzata ed applicata per la prima volta proprio da Pasquale II), la quale fu perseguita nelle sue varie forme proprio nei confronti del regno d'Inghilterra, del regno di Francia (concilio di Troyes del 1107) e dell'impero germanico (concilio di Guastalla del 1106). I vescovi accusati di aver ricevuto l'investitura o esser stati eletti nel momento di scisma con Roma sarebbero stati così giudicati caso per caso: in altre parole, Pasquale II mirava a leggere la realtà ed applicare la norma in base alla necessità del momento e a quel realismo orientato alla normalità ecclesiale.

Queste linee d'azione prelusero ai tentativi di accordi con Enrico V: la lotta per le investiture andava chiusa, e ciò che avvenne nel 1111 dimostrò quanto per Pasquale II fosse importante arrivare ad una soluzione, anche se non definitiva e coerente.

Nell'estate del 1110 Enrico V, forte del sostegno dei suoi potenti alleati e desideroso (come tutti i suoi predecessori) di mettere le mani sulla corona imperiale, aveva valicato le Alpi, attraversato la pianura Padana e il centro Italia per fermarsi a Sutri, fortezza strategica che controllava l'accesso a Roma. Un primo accordo fu raggiunto il 4 febbraio a Roma nella chiesa di Santa Maria in Turri da una legazione imperiale e dalla controparte papale: il re giurava di lasciar perdere il diritto di investitura, di restituire le chiese sulle quali non poteva avanzare diritti e di difendere il *patrimonium beati Petri*²³¹; il papa, da parte sua, confermava quei *regalia* che erano

²²⁸ La figura di Pasquale II ha prodotto nella storiografia una ricca e feconda ricerca. Questa è stata intrapresa da storici che, contemporaneamente ma senza reciproca conoscenza, a partire dall'ultimo quarto del secolo scorso iniziarono a studiare da diversa prospettiva il pontificato di Raniero rispetto alla classica ermeneutica storiografica (la quale aveva dipinto la figura di Pasquale come un papa pauperistico, quasi fosse un precursore di san Francesco. Si veda). Le opere di riferimento sono i lavori citati di seguito della Blumenthal e del Cantarella, nonché Servatius, *Paschalis II. (1099-1118)*.

²²⁹ Cantarella, *Pasquale II e il suo tempo*, pp. 53-57.

²³⁰ Si veda Id., *Sondaggio sulla 'dispensatio'*.

²³¹ *Promissio regis*, MGH *Constitutiones*, I, n. 83, p. 137.

prerogativa regia *tempore Karoli, Ludewici, Heinrici (...)*²³². Insomma era un accordo rivoluzionario²³³, il quale doveva preludere all'incoronazione imperiale il 12 febbraio nella basilica di San Pietro.

Ma l'accordo non vide mai la ratifica, e la giornata del 12 febbraio, con una crescente tensione da entrambe le parti, si concluse con la prigionia del papa e di buona parte del collegio cardinalizio ad opera di Enrico V²³⁴. Si arrivò così all'11 aprile, giorno in cui Pasquale II, ormai solo e nelle mani dell'imperatore (venne infatti a mancare sia l'appoggio di Matilde di Canossa, sia quello dei suoi alleati normanni, in quanto nell'arco di due mesi erano morti Ruggero di Puglia, Boemondo d'Antiochia e Riccardo di Gaeta²³⁵), in località Sette Fratte fu costretto, stando alla *Relatio registri Paschalis II*, a firmare un nuovo accordo sul privilegio delle investiture. Il giorno seguente Enrico V fu incoronato imperatore.

Nel documento di aprile l'investitura non era più eresia²³⁶, anzi veniva colpito da anatema chiunque vi si opponesse. Dall'altra parte veniva garantita l'azione imperiale a favore dell'integrità patrimoniale delle chiese e della Sede apostolica. L'accordo di Sette Fratte prevedeva una serie di garanzie per entrambe le parti: si riconosceva realisticamente che il *Regnum* aveva bisogno della pratica delle investiture, concedendo al re la facoltà di procedere alle nomine, mentre d'altra parte veniva ribadita la difesa patrimoniale della chiesa di Roma. Inoltre venne inserita una piccola clausola che lasciava libertà a vescovi ed arcivescovi di consacrare i presuli e gli abati già investiti da parte del re: «Sane archiepiscopi vel episcopi libertatem habeant a te investitos episcopos vel abbates canonice consecrandi»²³⁷. Così, riportando le parole del Cantarella a proposito degli accordi di febbraio e di aprile tra Enrico V e Pasquale II, «in ambedue i documenti, dunque, gli interessi dei belligeranti erano salvaguardati. Era salvaguardata anche una reciproca libertà di movimento; e dunque anche il reciproco

²³² *Paschalis II Privilegium primae conventionis*, MGH, *Constitutiones*, I, n. 90, p. 141.

²³³ Si veda Cantarella, *Pasquale II e il suo tempo*, pp. 95-101.

²³⁴ Sui fatti e le disquisizioni intorno ai documenti del 1111 cfr. Blumenthal, *Patrimonia and regalia in 1111*, pp. 13-16. Per le fonti papali e imperiali che descrivono tali avvenimenti si vedano *Relatio registri Paschalis II*, MGH, *Constitutiones*, I, n. 99, p. 148; *Encyclica Heinrici V*, MGH, *Constitutiones*, I, n. 100, p. 150.

²³⁵ Cantarella, *Pasquale II e il suo tempo*, p. 106.

²³⁶ «Illam igitur dignitatis prerogativam, quam predecessores nostri vestris predecessoribus catholicis impertaoribus concesserunt et privilegiorum paginis confirmaverunt, nos quoque dilectioni tuae concedimus et presentis privilegii paginam confirmamus, ut regni tui episcopis vel abbatibus libere, preter violentiam et simoniam, electis investituram virgae et anuli conferas Post investitionem vero canonice consecrationem accipiant ab episcopo ad quem pertinuerint» (*Privilegium Paschalis II de investituris*, MGH, *Constitutiones*, I, n. 96, p. 144)

²³⁷ *Ibid.*, p. 145.

controllo. Tutto si sarebbe misurato sui rapporti di forza concretamente esistenti sul terreno (...). Erano accordi *concreti*, fatti forse non tanto per durare quanto per poter essere conclusi»²³⁸.

La pace, infatti, durò ben poco: nel giro di breve tempo, l'accordo di Sette Fratze fu il bersaglio di fortissima critica da parte di alti esponenti ecclesiastici che avevano visto in quel documento una vera e propria sottoscrizione di un'eresia da parte del pontefice romano. Ed iniziarono gli attacchi: Giovanni di Tuscolo si era autodefinito vicario del papa, esortando alla resistenza contro Enrico V, Leone d'Ostia era sulla stessa lunghezza²³⁹ e Bruno di Segni (abate di Montecassino) si era scagliato contro il privilegio di Sette Fratze, assimilando Pasquale II alla figura di Guiberto-Clemente III, l'anti-Cristo, creatura di Enrico IV contrapposta a Gregorio VII. Anche oltralpe la situazione s'incrinò: l'abate di Cluny Ponzio, che con il papa aveva già avuto degli screzi negli anni precedenti, si era pronunciato a sfavore del concordato di aprile. Così fecero anche il vescovo di Parigi, quello di Saint-Pol-de-Léon, Guido di Vienne, e persino l'arcivescovo di Lione primate di Francia²⁴⁰.

L'accusa al pontefice, come aveva ribadito Goffredo di Vendôme²⁴¹, era gravissima: egli, sottoscrivendo l'eresia delle investiture, aveva condannato il suo popolo alla morte, era venuto meno alla difesa dell'ortodossia e aveva consegnato la Chiesa all'errore: il papa era da giudicare e condannare²⁴². Ma chi poteva giudicarlo?

L'anno seguente venne convocato un concilio in Laterano (3-8 marzo 1112) con lo scopo di esaminare la posizione del papa, per poi, con tutta probabilità, procedere alla sua deposizione. Tuttavia Pasquale II giocò fino in fondo tutte le sue carte, e queste non erano altro che la tradizione primaziale e canonistica così ridefinita ed enfatizzata nei decenni precedenti. Infatti l'ingiudicabilità del papa, ed indirettamente, attraverso il suo ufficio, l'ingiudicabilità della Sede romana, era uno dei più forti assiomi ecclesiologici che uscirono dalla restaurazione/rivoluzione del primato papale. Le collezioni di Anselmo da Lucca e Ivo di Chartres avevano già riportato testi della tradizione romana che si pronunciavano in tal senso: c'era la lettera dell'865 di Niccolò I, un testo riguardante Leone III, ma soprattutto c'era Gregorio VII (il pontefice di riferimento degli oppositori di Pasquale II) e le sue *Auctoritates apostolice sedis*. Esse, infatti, non si limitarono a riprendere l'antica tradizione della *Prima sedes a nullo iudicetur* o *Quod*

²³⁸ Cantarella, *Pasquale II e il suo tempo*, pp. 118-119.

²³⁹ Id., p. 121.

²⁴⁰ Id., p. 128-129.

²⁴¹ Si veda il testo di Goffredo in Cantarella, *La costruzione della verità*, pp. 141-148.

²⁴² Cfr. Blumenthal, *Opposition to Pope Paschal II*.

papa a solo Deo sit iudicandus, ma avevano espresso nella proposizione VII come «A nemine papa iudicari potest, etiam si fidem negaverit ut de Marcellino constat»²⁴³.

Il papa era ingiudicabile, il papa era santo a priori per i meriti del beato Pietro, anche qualora fosse uscito dal campo dell'ortodossia. Sembra un paradosso, ma al contrario era di una coerenza disarmante, poiché l'ortodossia era la Sede apostolica, anche qualora andasse contro la tradizione o scofessasse l'azione dei papi precedenti. Queste furono le argomentazioni di Pasquale II al concilio del 1112, e gli accusatori del papa si ritrovarono inaspettatamente dalla parte degli accusati.

Il pontefice pronunciò un atto di penitenza, si autogiudicò, si rimise al giudizio del concilio: ma chi avrebbe potuto giudicarlo, se già lo stesso Gregorio VII aveva esplicitamente affermato che chi avesse comminato una sentenza contro il papa avrebbe dovuto essere depresso? Che chi avesse accusato il papa di eresia sarebbe stato a sua volta automaticamente eretico? Nessuno avrebbe potuto fare questo: «l'atto penitenziale di Pasquale restò incompiuto, cioè imperfetto, cioè (in ultima analisi) come se non fosse mai neppure iniziato. Così com'era stato impostato *non poteva* essere compiuto»²⁴⁴. Pasquale II ne uscì vincitore, o almeno più rafforzato. Egli aveva teorizzato ed applicato per la prima volta l'infallibilità e l'ingiudicabilità del papa. E tutto il 1112 fu impegnato a rendere operativa questa linea ecclesiologica, in un progressivo rafforzamento della figura e dell'operato del pontefice nei confronti dei suoi oppositori interni.

L'ordine stava ritornando. Ovviamente fu un processo non immediato, in cui (ad esempio) nel settembre dello stesso anno Guido di Vienne, futuro Callisto II, attaccava ancora il papa accusandolo di doppiezza e minacciando disobbedienza.

Ebbene, in tale contesto devono essere inseriti i contatti con Alessio Comneno alla fine del 1112, in cui la posizione del pontefice era ancora in divenire, ed un eventuale tentativo di riavvicinamento politico-ecclesiale con Costantinopoli poteva tornare molto utile, rendendo (nel caso di un suo esito positivo) più solido ed incisivo l'operato di Pasquale II.

È necessario inoltre considerare che Alessio Comneno, a conoscenza del travaglio interno alla Chiesa romana e dei difficili rapporti tra papato e impero germanico, inaugurò la sua *Westpolitik* volendo approfittare del momento, proponendosi come salvatore del pontefice contro le usurpazioni di Enrico V. La lettera del *basileús* è andata perduta, tuttavia (come ha dimostrato uno studio del 1972 dello Hiestand) alcune fonti cronachistiche hanno messo in luce il motivo

²⁴³ Su questo rimando a Blumenthal, *Opposition to Pope Paschal II*, p. 86 ss.; Cantarella, *Pasquale II e il suo tempo*, pp. 131-135.

²⁴⁴ Cantarella, *Pasquale II e il suo tempo*, p. 140. Per le fonti del concilio si veda la vita di Pasquale II scritta da Bosone nel *Liber Pontificalis* (*Le Liber Pontificalis*, II, pp. 369-371) e l'*Actio concilii contra heresim de investitura* (MGH, *Constitutiones* I, pp. 571-573).

che spinse Alessio Comneno a compiere per primo il passo verso Roma²⁴⁵. Il cardinale Kuno di Palestrina, legato pontificio a Gerusalemme dall'autunno 1110, apprese le notizie che provenivano dall'Italia circa la cattività di Pasquale II ad opera di Enrico V, con la conseguente «forzatura» dell'accordo di Sette Fratte. Così nell'estate del 1111 il cardinale Kuno, in quanto legato pontificio (egli manifestava il volto del papa, era la maschera del papa) convocò un concilio a Gerusalemme ed insieme al patriarca latino scomunicò Enrico V²⁴⁶.

La cronaca di Ekkehard da Aura riporta inoltre un secondo concilio celebrato *in Graecia*²⁴⁷, in cui il clero costantinopolitano sarebbe stato convocato nella sinodo residente a fronte dei racconti che il card. Kuno (avendo fatto tappa a Bisanzio) avrebbe riportato ad Alessio Comneno. In quel frangente Enrico V venne scomunicato dal concilio locale greco, dando di conseguenza l'illusione ad Alessio Comneno (vera o presunta) di poter avanzare al papa la proposta dell'unione delle chiese e (presumibilmente) la richiesta della corona imperiale d'Occidente.

B. La lettera al *basileus* del 1112.

L'epistola papale, come scrisse il Leib già nel 1924, rappresenta il documento ufficiale più affidabile per stabilire quale era la situazione e l'atteggiamento della Chiesa romana verso la Chiesa greca in quel periodo²⁴⁸. Perciò, data la sua importanza, dall'inizio del XX secolo questo documento ha attirato più o meno direttamente l'attenzione di vari studiosi tra i quali il De Vries, il Runciman e il Congar²⁴⁹. Tuttavia sono stati gli studi del Maccarrone e dello Spiteris ad averlo indagato in modo approfondito da una prospettiva ecclesiologica²⁵⁰, le cui analisi riprenderò per fare ulteriori osservazioni.

²⁴⁵ Hiestand, *Legat, Kaiser und Basileus*.

²⁴⁶ La notizia è riportata da *Ekkehardi Uruagiensis Chronica*, MGH, *Scriptores*, VI, p. 251. Sul concilio di Gerusalemme si veda Hefele, *Histoire des conciles*, pp. 535-537. Rimando anche a Spiteris, *La critica bizantina*, p. 59.

²⁴⁷ *Ekkehardi Uruagiensis Chronica*, MGH, *Scriptores*, VI, p. 251. Cfr. Spiteris, *La critica bizantina*, p. 59.

²⁴⁸ Leib, *Rome, Kiev et Byzance*, p. 310.

²⁴⁹ Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène*, pp. 262-263; Leib, *Rome, Kiev et Byzance*, pp. 320-322; De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, p. 63; Runciman, *The Eastern Schism*, pp. 107-108; Congar, *Quatre siècles de désunion*, pp. 138-139.

²⁵⁰ Maccarrone, «*Fundamentum Apostolicarum Sedium*», pp. 617-629; Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 64-70.

Nelle prime righe il pontefice esordì rendendo grazie a Dio per l'opportunità di rianimare l'unità della Chiesa cattolica con l'aiuto dello Spirito Santo, unificatore delle diversità delle genti nei suoi apostoli. Il papa rilevò inoltre come le diversità tra Latini e Greci fossero difficilmente inquadrabili in un unico giudizio concorde, suggerendo di conseguenza che l'imperatore concretizzasse sia le sue buone intenzioni espresse, sia esercitasse il proprio potere sui suoi sudditi (laici e chierici) verso tale progetto d'unione:

«Omnipotentis Dei dignationi et miserationi gratias agimus, quia cor vestrum ad reformandam Catholicae Ecclesiae unitatem animare et confortare dignatus est, S. Spiritus Paracliti potentiam deprecantes, ut sicut in apostolis suis omnium gentium diversitatis unire dignatus est, ita in nobis unitatis huius operetur effectum. In quo nimirum negotio nobis quidem grandis est difficultas, quia nostratum gentium diversitas non facile in unum potest convenire consensum. Vobis autem per omnipotentis Dei gratiam facultas patet, quia clericorum ac laicorum, praepositorum ac subditorum (...) de vestro pendet arbitrio, cum vestrae adsit benignitas voluntatis. De cuius religioso sanctoque proposito et vestrae nos litterae instruxerunt.»²⁵¹

La prima cosa da rilevare (che tratterò più approfonditamente nelle pagine conclusive²⁵²) è allo stesso tempo scontata e fondamentale: il papa accenna esplicitamente ad una unità della Chiesa cattolica da riformare (*ad reformandam Catholicae Ecclesiae unitatem*). E questa è la prima ed esplicita menzione del concetto di «ritorno all'unità» in un documento ufficiale tra le due chiese, che pone di fronte alla domanda se all'inizio del secolo XII la divisione ecclesiale, e la conseguente ricerca dell'unione, fosse già presente nell'orizzonte mentale del papato (o almeno in quello di Pasquale II). La necessità dell'unione implicava a monte, di conseguenza, una percezione dello scisma presente nel papato di inizio secolo XII? È una domanda che per il momento lascio aperta, poiché necessita di ulteriori elementi e considerazioni che avremo modo di fare solo alla fine di questo studio.

Pasquale II, al di là della retorica, fece un ulteriore passo interessante: ovvero cercò di far leva sull'autorità imperiale costantinopolitana affinché indirizzasse tutte le componenti sociali, sia laiche che ecclesiastiche, verso l'unione con la Chiesa romana. E' un abile gioco retorico che, tradendo inoltre una consapevolezza del sistema del mondo politico-ecclesiastico greco e della teologia politica bizantina, mette sul piatto una semplificazione per l'eventuale processo d'unione attraverso l'instaurazione di un esclusivo rapporto tra il papa e il *basileus*; togliendo così di mezzo il dialogo con le istituzioni ecclesiastiche e le varie anime della Chiesa greca, cioè coloro che storicamente erano state le protagoniste reali degli scontri tra Oriente e Occidente.

²⁵¹ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 796-797.

²⁵² Cfr. *infra*, pp. 250-252.

Dopo questa esortazione, Pasquale II esprime alcune considerazioni storiche sulla separazione tra le due cristianità:

«Novit sane vestrae sagacitatis experientia, quanta olim Constantinopolitani patriarchae circa Romanum episcopum devotio ac reverentia fuerit. Caeterum ex multi iam annorum curriculis adeo se civitatis regiae praesules cum clero suo praeter omnem audientiam a Romanae Ecclesiae caritate ac oboedientia subtraxerunt, ut neque litteras ab Apostolica Sede directas suscipere, nec eius apocrisariis communicare dignati sint.»²⁵³

La prima frase sembra riecheggiare le parole di Gregorio VII a Michele VII Ducas, quasi che fosse un *topos* della retorica papale. Se infatti nel 1073 il papa si era espresso su quanto fosse stata utile in tempi passati la concordia tra papato e impero (*concordia profuit*)²⁵⁴, ora Pasquale II riprende il concetto trasferendolo al rapporto con il presule della Nuova Roma, sottolineando quanta devozione e reverenza per il vescovo di Roma avesse in tempi passati il patriarca costantinopolitano. Reverenza e devozione appunto, le quali ad un primo sguardo sembrerebbero escludere la richiesta di un diretto riconoscimento del primato romano²⁵⁵. Tuttavia, ricordiamo sempre che le parole della lettera facevano parte di un documento ufficiale delle relazioni tra chiese, in cui ogni singolo termine era scelto con cura; perciò il richiamo alla reverenza e alla devozione lo dobbiamo intendere non come una totale mancanza del primato (pensando di conseguenza che Roma in questo periodo non esigesse un stringente riconoscimento delle proprie prerogative), ma come un mascheramento. Come già ho scritto a proposito dell'epistola di Gregorio VII a Michele VII Ducas, il concetto di *devotio* deve essere inteso sulla linea del primato romano. Ciò non era legato di conseguenza ad un semplice riconoscimento degli *honores* spirituali che sarebbero spettati alla cattedra di Pietro, ma era un'interpretazione della devozione come adesione ai criteri di ecclesialità della Chiesa di Roma. Cambiano le parole, ma il messaggio (soprattutto alla luce della teologia del primato del secolo XI) era il medesimo: la mancanza di devozione e reverenza si poneva in relazione al *se subtrahere a Romanae Ecclesiae oboedientia*, entrando nel pericoloso campo dell'eresia della disobbedienza.

La seconda osservazione, invece, è di tipo lessicale. Il papa, per indentificare i suoi predecessori (ed indirettamente anche lui), usa il termine *episcopi*, mentre gli arcivescovi di Costantinopoli

²⁵³ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 797.

²⁵⁴ *Reg. I*, 18, pp. 29-30.

²⁵⁵ Così sostenne il Maccarrone: «Egli non chiede una “sottomissione” (...) parla infatti di *primato* e di *reverenza* della sede apostolica, e più oltre chiede che le membra *cohaereant* al capo, che è la Chiesa romana» (Maccarrone, *Fundamentum Apostolicarum Sedium*), p. 390).

furono appellati *patriarchae*. Ritengo ci siano due spiegazioni per comprendere la scelta e la relazione dei termini *episcopus-patriarcha*, non essendo un caso tali scelte lessicali.

La prima riguarda il concetto di *orbis episcopus*. Con l'uso della sola titolatura di vescovo, Pasquale II potrebbe aver usato tale sostantivo per definire il carattere esclusivo del proprio ufficio episcopale, facendo intendere che solo il papa di Roma potesse essere l'unico vescovo universale, «collocato dagli occidentali così in alto, da far scomparire lo stesso episcopato e far apparire il papa quasi fosse l'unico vescovo e l'unico maestro della Chiesa»²⁵⁶. Tale luogo ecclesiologico trova infatti una corrispondenza in Occidente nell'epistola 240 di san Bernardo²⁵⁷, il quale definì il pontefice *Orbis episcopus*; e che verrà poi ripreso nel 1136 nei confronti dell'Oriente greco attraverso i *Dialoghi* di Anselmo di Havelberg con Niceta di Nicomedia al suono di *solus ipse sit episcopus*²⁵⁸. Pasquale II potrebbe aver ipoteticamente usato questa titolatura nella sua quasi carismatica o metafisica primazialità, forzando a tal punto la teologia del primato da autorappresentarsi come «il solo vero vescovo», come se cercasse di sottolineare la differenza ontologica tra le prerogative del pontefice e quelle di qualsiasi altro vescovo, patriarca di Costantinopoli compreso. Inoltre, sarebbe la prima apparizione di una simile retorica ecclesiologica verso l'Oriente greco, quando (al contrario) nei momenti di crisi con il patriarca della Nuova Roma i papi scelsero sempre appellativi per “sminuire” il rango del presule costantinopolitano. Si pensi ad esempio come nello scontro del 1054 Leone IX definì Michele Cerulario *episcopus* (prima lettera del 1053) o al massimo *archiepiscopus* (seconda lettera)²⁵⁹; e lo stesso card. Umberto di Silva Candida nella sua *Brevis et succinta commemoratio* fosse ritornato a definire il Cerulario come un semplice *episcopus*²⁶⁰. Tuttavia, come ho già detto, non abbiamo precedenti nella corrispondenza verso l'Oriente greco su quest'uso del termine *episcopus* da parte del papato, cosicché risulta impossibile un confronto con altre fonti.

La seconda spiegazione, invece, tende a interpretare l'uso del termine “vescovo” in una sua accezione retoricamente diminutiva, trovando un riscontro nelle fonti antecedenti, in quanto si poteva collocare nella famosa ed antica polemica di titolature tra i presuli delle due città. Pasquale II potrebbe così aver utilizzato solo il termine *episcopus* per inserirsi in quella retorica dell'umiltà che aveva coniato l'appellativo del vescovo di Roma come *servus servorum Dei* in

²⁵⁶ Maccarrone, *La teologia del primato romano*, p. 665, n° 337.

²⁵⁷ «Haec atque huiusmodi digna sunt vestro apostolatu, summam Sedem nobintant, decent plane orbis Episcopum.» (*Ep. CCXL, PL 182, col. 432B*)

²⁵⁸ «Quod si sic necesse est (...) quid igitur Scripturarum scientia? (...) Sola Romani potificis auctoritas, quae, sicut du dicis, super omnes est, universa haec evacuat. Solus ipse sit episcopus, solus magister, solus praeceptor, solus de omnibus sibi soli commissis, soli Deo sicut solus bonus pastor respondeat» (*Dialogi, PL 188, col. 1219D*).

²⁵⁹ Will, *Acta et scripta*, II, p. 65, IV, p. 89.

²⁶⁰ Umberto di Silva Candida, *Brevis et succinta commemoratio*, in Will, *Acta et scripta*, VIII, p. 151.

aperta polemica con la titolatura del vescovo di Costantinopoli come *οἰκουμενικός πατριάρχης*? E' una polemica antica ho detto, poiché risale alla fine del VI secolo, allo scontro che vide papa Gregorio Magno usare con forza il titolo di *servus servorum Dei* in aperta polemica con le ambizioni universalistiche e con la superbia (così pensava il pontefice) del patriarca Giovanni il Digiunatore. Tale polemica (nonostante già Anastasio Bibliotecario avesse spiegato come i Greci intendessero l'aggettivo *οἰκουμενικός*²⁶¹) venne ripresa da papa Niccolò I²⁶², da Rodolfo il Glabro²⁶³ e dallo stesso Leone IX, il quale reitererà l'accusa di superbia al Cerulario nel fregiarsi come «patriarca ecumenico»²⁶⁴. Tuttavia, qualora i papi avessero voluto far forza sulla retorica del servizio e dell'umiltà dell'ufficio petrino, espressero sempre in modo esplicito il titolo di *servus servorum Dei*, specialmente verso il mondo greco (riprenderò questo punto nelle pagine relative ad Adriano IV).

Pertanto, a meno che l'uso del termine *episcopus* non tradisca una volontà papale verso il rifiuto di titolature risonanti come *captatio benevolentiae* verso la sensibilità bizantina (ma lo ritengo improbabile alla luce dell'impianto generale della lettera), sono più propenso a leggere tale lessema come il frutto di un'ibridazione tra la teologia primaziale dei secoli XI e XII (*orbis episcopus*) e la retorica della titolatura *servus servorum Dei*. In cui sussistevano entrambe le ideologie, ben riassunte dalla forza, dalla semplicità e dalla profonda autorità che poteva

²⁶¹ Cfr. *infra*, p. 111, n° 426.

²⁶² «Non c'è da meravigliarsi che costoro pretendano di affermare tali cose, dal momento che persino si vantano e sostengono che, quando gli imperatori si trasferirono a Costantinopoli, anche il primato della Sede di Roma passò alla Chiesa Costantinopolitana e che, con la dignità politica, furono trasferiti in quella città anche i privilegi della Chiesa Romana, così che Fozio, l'usurpatore della Sede di Costantinopoli, anche lui nei suoi scritti si intitola arcivescovo e patriarca universale.» (MGH, *Epistolae*, VI, *Epistolae Karolini aevi*, IV, p. 604. Documento citato e tradotto in Petrucci, *Rapporti di Leone IX*, p. 240)

²⁶³ «Intorno all'anno del Signore 1024 il patriarca di Costantinopoli e molti altri greci, d'accordo con l'imperatore Basilio II, pensarono che con il consenso del pontefice romano la chiesa di Costantinopoli potesse assumere il titolo ed essere veramente universale nella sua zona di influenza, allo stesso modo in cui Roma lo era in tutto il mondo. Essi subito inviarono a Roma degli ambasciatori a portare molti doni sia al papa sia a quelli che si sarebbero dimostrati favorevoli alla loro tesi. (...) E sebbene l'avidità di denaro possa essere chiamata, sia pure temporaneamente, regina del mondo, tuttavia essa, insaziabile, ha preso stabile dimora tra i Romani. Come videro che i greci elargivano loro splendidi doni, il cuore dei romani si volse alle vie dell'inganno, ed essi si misero alla ricerca del modo con cui sottobanco potessero esaudire le loro richieste. (...) Mentre questi intriganti ritenevano di poter trattare senza chiasso queste richieste nel chiuso della assemblea conciliare, la notizia di ciò si diffuse velocemente in tutta Italia. Non si può dire quale violenta reazione e quale sdegno suscitò in tutti coloro che ne vennero a conoscenza. Soprattutto l'abate Guglielmo da Volpiano, uomo sapientissimo di cui abbiamo già parlato, inviò al pontefice romano su questo problema una lettera di poche parole, ma densa di contenuto e pungente nel tono. (...) In conclusione, gli ambasciatori di Costantinopoli se ne tornarono indietro, e umiliati nella loro presunzione non avanzarono più pretese» (Rodolfo il Glabro, *Storie dell'Anno Mille*, pp. 131-133)

²⁶⁴ «Cuius contagii macula adhuc vobis cum ipsa maledictione sic adhaesit, ut nunc quoque vos ipsos oecumenicos patriarchas et appellare et scribere non timeatis» (Will, *Acta et scripta*, II, p. 69).

suscitare il “semplice” fregiarsi della titolatura episcopale.

Comunque sia, ritornando alla lettera di Pasquale II, il papa esprime senza mezzi termini come i presuli e il clero della Città regia si siano sottratti già da molti anni alla carità e all’obbedienza della Sede apostolica, rifiutandosi oltretutto di ricevere le lettere e gli apocrisari romani. La prima considerazione da fare è quanto Pasquale II volesse giocare sullo stesso campo dell’ecclesiologia e della polemica antigreca, facendo leva e ribaltando le accuse che già erano state mosse verso il papato. Infatti, il riferimento alle lettere e agli apocrisarii è un chiaro rimando ad alcune forme visibili della comunione pentarchica il cui disuso o diretta violazione rappresentavano una frattura sostanziale (nella teoria) all’interno della Chiesa universale. Già Pietro III d’Antiochia, come testimonia la sua lettera sinodica del 1052 a papa Leone IX, si lamentava di come la Chiesa di Cristo fosse colpita da malessere e paralisi, chiedendo perché il successore di Pietro si fosse separato e distaccato dal divino corpo delle Chiese e non partecipasse con gli altri presuli ai sacri consigli²⁶⁵.

Ma il vero enigma è il riferimento temporale, tanto da poter avanzare solo delle ipotesi interpretative. Non sappiamo, infatti, se l’orizzonte di Pasquale II fosse a breve termine, richiamando i contatti del secolo precedente, o fosse intesa in un’accezione a più ampio respiro. Lo scontro del 1054, così come i contatti tra Gregorio VII e Michele VII Ducas e tra Urbano II e Alessio Comneno non videro il rifiuto da parte di Costantinopoli di *neque litteras ab Apostolica Sede directas suscipere, nec eius apocrisariis communicare*. Anzi, furono spesso i bizantini ad incoraggiare contatti e forme di comunione visibile quale l’invio di lettere e ambasciatori da parte di Roma (si pensi alla richiesta della sinodo permanente del 1089 o alle occasioni in cui si invocò la convocazione di un concilio per dirimere le divergenze dottrinali).

Nonostante il riferimento criptico, ritengo comunque che la giusta prospettiva d’interpretazione ruoti intorno al significato dei verbi *suscipere* e *communicare*, o meglio, al significato che verosimilmente Pasquale II attribuì loro nell’ottica dell’ecclesiologia romana. Infatti se intendiamo i due verbi (soprattutto *suscipere*) non nella loro accezione materiale, bensì nel loro senso figurato di ricevere come accogliere e recepire tramite le lettere e i legati papali, le parole, le esortazioni, e tuttò ciò che la Chiesa di Roma diceva (in sostanza un riconoscimento del primato), allora quella frase assume un senso ben preciso. Ovvero, diventa probabile il riferimento ai vari contatti del secolo XI in cui veniva richiesto a Costantinopoli di ritornare all’obbedienza della sede Apostolica, trovando nei rapporti con la Chiesa greca di Leone IX,

²⁶⁵ Michel, *Humbert und Kerullarios*, II, p. 446.

Gregorio VII ed Urbano II un riferimento alla mancata ricezione delle richieste epistolari e dell'azione degli apocrisari papali²⁶⁶. E si badi oltretutto come questi rapporti fossero intesi da Pasquale II nella loro necessaria unilateralità, poiché è il mondo bizantino ad essere ritenuto «separato» da Roma, e non (ovviamente) viceversa. Non dimentichiamo come le considerazioni del pontefice partissero da una visione totalmente romano-centrica e centripeta nei confronti della Chiesa bizantina; poiché se non ci fosse stata quest'ultima condizione (come afferma Pasquale II nella sua lettera) «omnimodo inter nos divisio permaneret, ut neque nos vestri, neque vos nostri notitiam haberetis, nec ulla inter nos hodie reconciliationis memoria gereretur»²⁶⁷. La comunicazione ecclesiale doveva avere dall'esterno un movimento centrifugo verso Roma in quanto Chiesa madre e unica *foederis arca*, esortando di conseguenza tutte quelle realtà politico-ecclesiali non in piena comunione con Roma verso un'ideale volontà di ritorno verso di lei. Così, dalle considerazioni preliminari che sopra ho riportato, Pasquale II entra nel merito delle condizioni affinché questa unità ritorni:

«Prima igitur unitatis huius via haec videtur, ut confrater noster Constantinopolitanus patriarcha primatum et reverentiam Sedis Apostolicae recognoscens sicut in religiosi principis Constantini sanctionibus institutum et sanctorum conciliorum consensu firmatum est, obstinariam praeteritatem corrigat sicut ex legatorum nostrorum suggestionem cognosces; metropoles vero illae sive provinciae, quae Sedis Apostolicae quondam dispositionibus subiacebant, ad eiusdem Sedis oboedientiam dispositionemque concurrant, ut status ille qui inter veteris et novae Romae nostrorum ac vestrorum praedecessorum temporibus habebatur, nunc, cooperante Deo, per vestrae sublimitatis industriam reformetur. Ea enim, quae inter Latinos et Graecos fidei vel consuetudinum (diversitatem) faciunt, non videntur aliter posse sedari, nisi prius capiti membra cohaereant.»²⁶⁸

Tali condizioni per l'unione sono state lette dalla storiografia in un duplice modo: o come segno di intransigenza da parte del papa, o attraverso una interpretazione più sfumata e diplomatica.

Il Congar e il Runciman rilevarono come Pasquale II parlasse del primato in termini vicini alla sensibilità bizantina, richiamandosi esplicitamente all'imperatore Costantino, ai concili e alla tradizione fino ai secoli VI e VII²⁶⁹; mentre il De Vries leggeva le parole di Pasquale II accentuando la richiesta di far riconoscere il primato e la reverenza della sede Apostolica²⁷⁰. Il Maccarrone al contrario, intese le richieste pontefice attraverso una luce più blanda, sostenendo

²⁶⁶ Il Maccarrone intendeva questa evocazione degli apocrisari in riferimento allo scontro del 1054, cfr. Maccarrone, *Fundamentum apostolicarum sedium*, p. 389.

²⁶⁷ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 797.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ Congar, *Quatre siècles de désunion et d'affrontement*, p. 134; Runciman, *The Eastern Schism*, p. 107.

²⁷⁰ De Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, p. 63.

che Pasquale II «non chiede una sottomissione (...) bensì usa termini precisi, che avevano un significato nella tradizione anche dell'Oriente: parla infatti di *primato* e di *riverenza* della sede apostolica, e più oltre chiede che le membra *cohaereant* al capo, che è la Chiesa romana. (...) che indica un rapporto di comunione tra il capo e le membra, più che di subordinazione»²⁷¹. A mio avviso invece, riportando l'opinione dello Spiteris, ritengo che ci «vuole una grande dose di buona volontà per credere che un papa, in piena riforma gregoriana, fa piuttosto uso del concetto mistico di comunione che di quello giuridico di sottomissione delle membra al capo»²⁷².

Ma ritorniamo al documento. Il papa pone senza troppa retorica la prima condizione: che il patriarca di Costantinopoli riconosca il primato e la reverenza che spettano alla Sede apostolica. Tale primato deve essere interpretato alla luce dell'ecclesiologia dall'XI secolo in poi, in cui se non veniva chiesta un'esplicita sottomissione, utilizzando inoltre una fraseologia vicino all'orizzonte ecclesiologico bizantino, non doveva essere intesa in senso positivisticò, estrapolando la fonte dal contesto ideologico in cui venne redatta. La lettura che Pasquale II dava alla tradizione e al primato romano dei primi secoli non sta a significare (ed è qui che il Maccarrone a mio avviso cade in errore) una loro condivisione così come era intesa ai tempi della Chiesa tardo-antica.

I due elementi pregressi che vengono richiamati sono appunto la tradizione conciliare e la figura di Costantino. Il primo riferimento corre ai canoni conciliari che sancirono gli *honores* spirituali alla sede episcopale di Roma: in particolare il canone VI del concilio di Nicea del 325, riconfermato poi dal canone III del concilio di Costantinopoli del 381 e dal canone XXVIII del concilio di Calcedonia del 451²⁷³. Ora, se i padri sinodali si erano pronunciati verso un

²⁷¹ Maccarrone, «*Fundamentum apostolicarum sedium*», pp. 390-392.

²⁷² Spiteris, *La critica bizantina*, p. 68.

²⁷³ - Canone VI del 325: «In Egitto, nella Libia e nella Pentapoli sia mantenuta l'antica consuetudine per cui il vescovo di Alessandria abbia autorità su tutte queste province, come è consuetudine anche per il vescovo di Roma. Ugualmente ad Antiochia e nelle altre province siano conservati alle chiese i loro privilegi. Inoltre sia chiaro che, se qualcuno è diventato vescovo senza il consenso del metropolita, questo grande sinodo stabilisce che costui non debba essere vescovo. Qualora poi due o tre, per questioni loro personali, dissentano dal voto ben meditato e conforme alle norme ecclesiastiche degli altri, prevalga la maggioranza.» (COD, pp. 8-9).

- Canone III del 381: «Al vescovo di Roma segue quello di Costantinopoli: il vescovo di Costantinopoli avrà il primato d'onore dopo il vescovo di Roma, perchè tale città è la nuova Roma» (COD, p. 32).

- Canone XXVIII del 451: «Seguendo in tutto i decreti dei santi padri, preso atto del canone or ora letto dei 150 reverendissimi vescovi, che sotto l'imperatore Teodosio il Grande, di pia memoria, si riunirono nella città imperiale di Costantinopoli, nuova Roma, anche noi approviamo e prendiamo la stessa decisione riguardo ai privilegi della santissima chiesa di Costantinopoli, nuova Roma. Giustamente i padri concessero privilegi alla sede dell'antica Roma, perchè questa era la città imperiale. Per lo stesso motivo i 150 venerabili vescovi hanno accordato uguali privilegi alla santissima sede della nuova Roma, giudicando, a ragione, che la città onorata dalla presenza dell'imperatore e del senato e godendo di privilegi civili uguali a quelli dell'antica città imperiale di Roma, dovesse apparire altrettanto grande anche nel campo ecclesiastico essendo la seconda dopo Roma. Di

riconoscimento del primato onorifico della Chiesa romana in virtù dell'essere l'*Ecclesia* della capitale imperiale (il cosiddetto «principio di adattamento»²⁷⁴ che ben traspare dal canone III del 381), Pasquale II e l'ecclesiologia romana al contrario intendevano tale tradizione alla luce dell'apostolicità petrina come fonte dell'ufficio primaziale. Perciò, nonostante manchino espliciti riferimenti testuali ai classici cavalli di battaglia del primato romano, penso sia un errore decontestualizzare il pensiero di Pasquale II dall'ideologia papale del periodo. Un'ideologia, appunto, proiettata verso un'interpretazione assolutistica e universale della giurisdizione della Sede apostolica e dei suoi criteri di ecclesialità.

Più lineare è invece il rimando alla figura di Costantino, con chiara (e per me certa) allusione al *Constitutum Constantini*. E il campo ideologico che gli sta dietro è inequivocabile: ovvero il riconoscimento del primato del vescovo di Roma, temporale e spirituale, da parte della più alta figura «laica» della tradizione cristiana. Una primazialità che, nel riferimento alla sfera ecclesiale, si esercitava *tam super quattuor sedes, Alexandrinam, Antiochenam, Hierosolymitanam ac Constantinopolitanam, quamque etiam super omnes in universo orbe terrarum Dei ecclesias*²⁷⁵, in cui l'*imperium* non era stato emanato tanto come privilegio per concessione, ma per riconoscimento a priori delle prerogative della cattedra petrina. L'uso della falsa Donazione di Costantino nella proposizione del primato ad Oriente (argomento che tratterò più approfonditamente nelle pagine relative ad Innocenzo III²⁷⁶) aveva visto un grande protagonista già in Leone IX, il quale nella sua lettera dogmatica del 1053 a Michele Cerulario citò integralmente ai capitoli XIII e XIV una parte del *Constitutum*²⁷⁷. Ora, l'uso che ne fece Pasquale II (vuoi anche per necessità di redazione del documento epistolare) fu alquanto diversificato, se non per le motivazioni di base, almeno per il metodo espositivo. Infatti, a

conseguenza, i metropolitani delle diocesi del Ponto, dell'Asia e della Tracia, e questi soli, e i vescovi delle parti di queste diocesi poste in territorio barbaro saranno consacrati dalla sacratissima sede della santissima chiesa di Costantinopoli. E' chiaro che ciascun metropolitano delle diocesi sopraddette potrà, con i vescovi della provincia, ordinare i vescovi della stessa provincia, come prescrivono i sacri canoni; i metropolitani delle diocesi che abbiamo sopra elencato, dovranno invece essere consacrati dall'arcivescovo di Costantinopoli dopo elezione concorde fatta secondo la prassi a lui notificata» (COD, pp. 99-100).

²⁷⁴ Per principio di adattamento s'intendono quei criteri geo-ecclesiologici che mossero i primi concili ecumenici (soprattutto Nicea, Costantinopoli e Calcedonia) a far coincidere il più possibile il quadro giurisdizionale ecclesiastico con quello politico dell'impero. Si veda Meyendorff, *La teologia bizantina*, pp. 112-125, in part. p. 124.

²⁷⁵ «Atque decernentes sancimus, ut principatum teneat, tam super quattuor praecipuas sedes Antiochenam, Alexandrinam, Constantinopolitanam et Hierosolimitanam, quamque etiam super omnes universo orbe terrarum Dei ecclesias, et pontifex, qui pro tempore ipsius sacrosanctae Romanae ecclesiae extiterit, celsior et princeps cunctis sacerdotibus totius mundi existat, et eius iudicio, quaeque ad cultum Dei vel fidei Christianorum stabilitate procuranda fuerint, disponantur» (*Das Constitutum Constantini*, MGH, *Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum*, X, p. 82-83).

²⁷⁶ Cfr. *infra*, parte II, capitolo 1-C.

²⁷⁷ Will, *Acta et scripta*, II, pp. 72-74.

differenza del 1053 qui ne abbiamo solo un veloce accenno, sintomo (a mio avviso, e come riprenderò successivamente) di una raffinazione dell'uso della strumentazione polemica contro l'Oriente greco in riferimento a quei documenti o argomentazioni che, come la Donazione di Costantino, potevano essere facilmente confutate o ribaltate contro Roma stessa. Si badi infatti come Niceta Seides, polemista greco che si scontrerà proprio con Pietro Grossolano a capo della legazione papale del 1112, usasse già all'inizio del secolo XII la figura di Costantino e il principio della *translatio* imperiale per confutare le pretese primaziali di Roma²⁷⁸.

Di conseguenza, l'impiego da parte della cancelleria di Pasquale II di argomentazioni care alla sensibilità bizantina, come anche la giustificazione del primato romano secondo tali parametri, o l'utilizzo di una peculiare fraseologia, devono essere interpretati come elementi sì della tradizione, ma intesi da una prospettiva nuova e quanto mai distante dai suoi originali significati. Poiché il ritorno alla purezza delle origini, al ripristino della prassi e della normativa canonica era stata la grande giustificazione ideologica alla base della riforma ecclesiastica del secolo XI. Ma tali ritorni necessitavano per loro stessa natura di modificazioni, poiché la Chiesa del V secolo non era la Chiesa dell'XI secolo, e il carisma della primazialità non era percepito allo stesso modo da pontefici quali ad esempio Leone I, Gregorio Magno, Niccolò I, Leone IX o Pasquale II²⁷⁹. Certo, nei diversi contesti troviamo dei medesimi elementi dottrinali, ma è l'interpretazione che veniva data a rappresentare una diversificazione tra le varie epoche storiche. Infatti, il ripristino e la ripresa del primato papale nel secolo XI è stata una «restaurazione» che è sfociata in una rivoluzione, e la lettera di Pasquale II ad Alessio Comneno fu a suo modo anch'essa rivoluzionaria. La metafora paolina, ad esempio, ripresa dal papa sull'unità ecclesiale come unione tra corpo e testa (*capiti membra cohaerere*) era realmente intesa non come un rapporto di comunione, nel senso veramente collegiale del termine, bensì come sottomissione della sede costantinopolitana all'autorità della Sede apostolica, con tutto ciò che di teorico e pratico voleva simboleggiare²⁸⁰. Certo, anche in questo caso l'appello di Pasquale II all'unità «fisiologica» è piuttosto calibrato, diplomatico, non certo violento ed

²⁷⁸ Cfr. Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 70-84.

²⁷⁹ A tal proposito vorrei richiamare le parole del Cantarella sulla diversificazione che, ad esempio, è necessario operare nel descrivere i papi dell'XI secolo e la riforma (o riforme) ecclesiastica: «Si può davvero parlare di *riforma*, o sarebbe meglio dire *riforme*, e si può veramente parlare di *papato*, al singolare, in un secolo che ha visto il cambiamento sostanziale dell'istituzione del papato? (...) Perché non può esserci dubbio che Silvestro II, Leone IX, Gregorio VII (e poi Urbano II, Pasquale II), solo per citare alcuni fra i maggiori e più significativi papi di quel periodo, abbiano dei tratti in comune fra loro, e molto importanti, fondamentali anzi, ma come si potrebbe sostenere che siano stati protagonisti o almeno partecipi della medesima *riforma*?» (Cantarella, *Il papato e la riforma ecclesiastica*, pp. 29-30).

²⁸⁰ Sul concetto di giurisdizione nell'elaborazione di S. Paolo e S. Agostino intorno al *corpus mysticum* si veda Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age*, p. 129; Alberigo, *Regime sinodale e Chiesa romana*, pp. 257-258.

invasivo come quello di Leone IX nel 1053. Il libello leonino indugiò particolarmente, quasi quattro capitoli (XXXVI-XXXIX), sulla metafora del corpo di Cristo, elaborando la sovrapposizione della Chiesa romana con l'immagine del capo, a cui gli altri sensi sono sottoposti. Infatti se Pietro e i suoi successori *in terris retinent specialem dignitatem terreni celestisque regni, nolite invidere vel detrahere Romanae ecclesiae apici*, il successivo passo logico è presto fatto: Roma, in quanto *apex* e *caput*, è tenuta a *pollere* (dominare) gli altri sensi, e qualora uno di questi non cogliesse tale messaggio (*haec et supra dicta de corporis nostris harmonia si non sentitis in vobis*) e continuasse nella sua superbia, *in corpore non est, nec in corpore vivit*. Ma se non vive nel corpo di Cristo, *quod est ecclesia*, allora *nec de eo vivit*²⁸¹.

Questa, in definitiva, è l'ideologia che sta dietro la prima condizione di Pasquale II affinché possa ritornare l'unità: un primato e una reverenza intesa come Gregorio VII intendeva il concetto di *oboedientia*, secondo precise linee primaziali, e non nel senso onorifico come potrebbe far pensare la loro esposizione. Poiché questa, sì, è una novità, ma solo nella misura in cui notiamo un cambio di strategia nella proposizione del primato ad Oriente, non in una sua ontologica ridefinizione.

Come seconda condizione, infine, Pasquale II richiede che i metropolitani che un tempo erano sotto la giurisdizione della Sede apostolica ritornino sotto di lei (*metropoles vero illae sive provinciae, quae Sedis Apostolicae quondam dispositionibus subiacebant, ad eiusdem Sedis oboedientiam dispositionemque concurrant*). Secondo il Maccarrone il riferimento non corre tanto alle dispute che avevano contrapposto nel IX secolo papa Niccolò I e il patriarca Fozio circa la giurisdizione sulla neoconvertita Bulgaria del re Boris; bensì ai territori e alle diocesi dell'Italia meridionale, «dove i patriarchi bizantini avevano istituito nel sec. X delle metropoli, che rivendicavano alla propria giurisdizione»²⁸². Ma là di là del riferimento geografico (che per altro necessiterebbe di uno studio più approfondito), ciò che mi preme sottolineare è la suggestione ecclesiologica che tale passo epistolare suscita. Infatti l'apparente contrapposizione che Pasquale II sottolinea tra la richiesta del riconoscimento del primato da parte del patriarca di Costantinopoli, e quella della giurisdizione sulle metropoli del sud Italia, ha fatto dedurre (il Maccarrone e lo Spiteris) che il primato sollecitato dal pontefice non avesse a che fare con una diretta giurisdizione della Chiesa romana, e che l'obbedienza e reverenza alla Sede apostolica non contemplasse una dipendenza giuridica dell'Oriente dal papa. Anzi, così scrivendo, quest'ultimo avrebbe indirettamente riconosciuto la giurisdizione del patriarca costantinopolitano sull'intero Oriente²⁸³.

²⁸¹ Will, *Acta et scripta*, II, pp. 83-84.

²⁸² Maccarrone, «*Fundamentum apostolicarum sedium*», p. 392.

²⁸³ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 66.

La tematica in questo caso risulta piuttosto complessa. Infatti non si riesce a comprendere chiaramente tale sfumatura ecclesiologica nel passo epistolare. Poichè, nelle tre zone dell'esercizio della *potestas* papale individuate dal Batiffol, sembra che il pontefice insistesse particolarmente su una giurisdizione diretta sull'Italia «suburbicaria», distinguendo conseguentemente due tipologie di giurisdizione: una diretta, appunto, sulle metropoli ecclesiastiche al di sotto di Roma, e un'altra più onorifica e spirituale per quanto riguarda l'Oriente cristiano. Ciò porterebbe a pensare che la semplice richiesta di riconoscere il primato della Chiesa di Roma, per i Greci, non implicasse una loro diretta sottomissione alla giurisdizione romana.

Ora, è necessario fare qualche considerazione. Prima di tutto, essendo così vago il riferimento papale, non sappiamo se Pasquale II intendesse solo l'Italia suburbicaria o anche tutti i territori dell'Ilirico sotto la giurisdizione del patriarcato d'Occidente (quindi Roma) a lui sottratti nel secolo VIII dagli imperatori iconomachi. In secondo luogo è necessario rilevare come i territori dell'Italia suburbicaria fossero direttamente organici al *patrimonium beati Petri*, che le varie concessioni imperiali (vere o false che fossero) avevano destinato come patrimonio esclusivo per la Chiesa di Roma. Di conseguenza tali territori appartenevano a una sfera d'influenza del papato difficilmente paragonabili ad altri (soprattutto con l'Oriente), in cui anche l'esercizio del primato aveva connotazioni diverse non tanto per natura, ma per operatività. Come terza considerazione, infine, ritengo che la diversificazione di sottomissione (giuridica o «spirituale») che sembra effettuare Pasquale II, non stesse a significare una reale e differente qualità nell'esercizio del primato papale nella Chiesa universale. Ovviamente il papa non poteva ambire alla medesima diretta giurisdizione, ad esempio, sui vescovi del Lazio così come sui vescovi di aree ben più liminari, ma nell'orizzonte dell'ecclesiologia romana di inizio secolo XII essi erano posti (teoricamente) sullo stesso piano nel rapporto Chiesa romana-chiese particolari. Così che, se non venne richiesta una giurisdizione diretta verso l'Oriente, ciò fu fatto in nome di ovvie valutazioni geo-politiche e giurisdizionali che (a mio avviso) non andavano ad intaccare il cuore della teologia primaziale romana, lasciando di conseguenza un certo margine (mi si passi il termine) di «autocefalia» o diritto speciale per la Chiesa greca. Pensiamo, ancora una volta, allo scontro del 1054 e alla volontà di tradurre a processo il patriarca di Costantinopoli come fosse un qualunque vescovo *subjecto* alla giurisdizione della Chiesa romana²⁸⁴ (cosa che per altro aveva già suggerito Liutprando da Cremona nel secolo X²⁸⁵). Pasquale II, seppur in un differente contesto

²⁸⁴ E. Petrucci, *Rapporti di Leone IX*, pp. 231-250.

²⁸⁵ «Nicephorus (...) Constantinopolitano patriarchae praecepit, ut Hydrontinam ecclesiam in archiepiscopatus honorem dilatet nec permittat in omni Apulia seu Calabria Latine amplius, sed Grece divina mysteria celebrare (...) Scripsit itaque Polyeyctos Constantinopolitanus patriarcha Hydrontino episcopo, quatinus, sua auctoritate habeat licentiam episcopos consecrandi in

rispetto a quello del 1112, avrebbe veramente operato un cambio di rotta così radicale rispetto al suo illustre predecessore?

A fronte di queste considerazioni, sono portato ad intendere le parole di Pasquale II non come una differenziazione ecclesiologica, ma come una divefferenziazione nell'applicare (comunque) un medesimo pensiero ecclesiologico. E primato e patrimonio, in definitiva, erano le due condizioni necessarie al ritorno della comunione, affinché fosse ripristinata la connessione tra la testa e le sue membra.

Successivamente, l'epistola di Pasquale II pose la condizione per eliminare le divisioni e gli scandali che separavano le due chiese:

«Quomodo enim inter dissidentium et sibi invicem adversantium pugnas quaestionum poterit diversitas pertractari, dum alteri alteris nec oboedire nec consentire dignantur. Mox per Dei gratiam apostolicarum Sedium praesules, et nostro et vestro cooperante studio, loco et tempore quod statuerimus, convenire debebunt, ut communicatis consiliis secundum sanctarum rectitudinem Scripturam, de medio quaestionum scandala resecentur. Cuius conventus locum vestrae imminet prudentiae deliberare, qui nostris ad vos convenientibus fratribus salubrior atque commodior sit»²⁸⁶

Questi *scandala* non erano altro che le diversità di fede e consuetudini tra Latini e Greci a cui aveva accennato il pontefice nella frase precedente (*inter Latinos et Graecos fidei vel consuetudinum*); la cui discussione ed eliminazione sarebbe stata pertinenza di un concilio, in cui si sarebbero dovuti riunire i presuli delle sedi apostoliche secondo data e luogo da stabilirsi.

L'evocazione di Pasquale II dell'autorità delle sedi apostoliche è particolarmente interessante per la nostra analisi. Tale luogo ecclesiologico è stato l'oggetto del già citato lavoro del Maccarrone sulle persistenze dell'ecclesiologia di papa Pelagio I nei secoli XI e XII, nel quale l'insigne storico riscontrava come il richiamo di Pasquale II all'*auctoritas* dei grandi troni apostolici tradisse una certa forma di condivisione dell'ecclesiologia papale verso una funzione direttiva dei patriarchi orientali nella Chiesa universale²⁸⁷.

Acirentila, Turcico, Gravina, Materia, Tricario, qui ad consecrationem domini apostolici pertinere videntur. Sed quid hoc memorem, cum ipse Constantinopolitana ecclesia nostrae sanctae catholicae atque apostolicae ecclesiae Romanae merito sit subiecta? (...) Est ergo meum consilium sanctam fieri synodum et ad eandem vocari Polyeuctum. Quod si venire et σφάλματα sua, id est vitia, superius scripta canonicè emendare noluerit, quod sanctissimi canones decreverint, fiat» (Liutprando da Cremona, *Relatio de Legatione Constantinopolitana*, cap. LXII, MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum*, pp. 209-210).

²⁸⁶ *Acta Romanorum Pontificum*, pp. 797-798.

²⁸⁷ «Pasquale II pertanto, seguendo questa traccia offertagli dai migliori canonisti gregoriani, manifestava all'imperatore bizantino, e per mezzo di lui al patriarca e al clero di Costantinopoli, il proposito di tenere un concilio che fosse orientale non tanto geograficamente (infatti è lasciato sospeso il luogo in cui il concilio avrebbe dovuto convocarsi), ma nella forma e nello spirito simile ai concili tenuti in Oriente, in particolare agli ultimi due, dove aveva dominato l'idea della pentarchia, quale organo

Pelagio I (556-561), succeduto a papa Vigilio, ereditò dal suo predecessore una situazione non facile in seno alla Chiesa di Roma e a una parte della cristianità occidentale. Il secondo concilio ecumenico di Costantinopoli, conclusosi appena l'anno precedente (555) e a cui Pelagio aveva partecipato come diacono della Sede apostolica, stava incontrando forti resistenze nell'essere accettato da una parte dell'episcopato latino, soprattutto per quanto riguardava la condanna dei Tre Capitoli. Ed affinché i canoni conciliari fossero recepiti unanimemente, Roma cercò di dare forza alla loro autorità richiamandosi alla dottrina agostiniana sull'*auctoritas* delle sedi apostoliche²⁸⁸.

Il vescovo d'Ipbona, ampliando suggestioni ecclesiologiche che erano state già di Tertulliano (*De praescriptione*) ed Ireneo (*Adversus haereses*)²⁸⁹, aveva invocato l'autorità delle chiese apostoliche d'Oriente per dimostrare la posizione *extra Ecclesiam* dei Donatisti, in quanto non in comunione con esse²⁹⁰. Papa Pelagio nel VI secolo aveva ripreso tali ideali, affermando per la prima volta in una lettera dell'aprile 557 ad alcuni vescovi della Tuscia annonaria che le decisioni del concilio costantinopolitano non potevano non essere accettate, in quanto sancite ed approvate dalle sedi apostoliche, cioè da coloro che, nella loro sinfonia, rappresentavano i più alti criteri d'ecclesialità²⁹¹. Perciò i presuli che non avessero recepito la dottrina del concilio, nel quale la Chiesa di Cristo era *cum fundamento apostolicarum sedium adunata*, sarebbero stati qualificati come scismatici.

Ulteriori testimonianze teologiche, sempre sulla base del pensiero agostiniano, vennero ribadite a due funzionari bizantini, Vittore e Pancrazio, che avrebbero dovuto fare da intermediari con i vescovi dissidenti (soprattutto quelli della Venezia e dell'Istria):

supremo della Chiesa operante nel concilio ecumenico. Non si può dire che Pasquale II accetti qui senz'altro la concezione della pentarchia, però non si può negare come il richiamo ai "presuli delle sedi apostoliche", ed alla preminente funzione che avrebbero dovuto avere nell'imminente concilio per la soluzione delle controversie in atto tra le due Chiese, rappresenti una ecclesiologia che, prendendo come modello i due ultimi concili ecumenici tenuti in Oriente, dava ai patriarchi orientali, identificati con le "sedi apostoliche", una funzione direttiva nella Chiesa, mostrandosi lontano dal misconoscimento che – come vedremo – ne avevano fatto le false decretali ed anche dall'orientamento generale della nuova ecclesiologia occidentale, quale stava maturando dall'XI al XII secolo» (Maccarrone, «*Fundamentum apostolicarum sedium*», p. 394)

²⁸⁸ Ibid., pp. 361-362.

²⁸⁹ Tertullianvs, *De praescriptione*, 21, 3-4, p. 203; Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies.*, III, 4, 1, pp. 45-46.

²⁹⁰ Riporto solo l'esempio dell'epistola 52 di Agostino: «Pars autem Donati in solis Afris calumniator orbi terrarum, et non considerat ea sterilitate, qua fructus pacis et charitatis noluit afferre, ab illa radice Orientalium Ecclesiarum se esse praecisam, unde Evangelium in Africam venit» (PL 33, col. 194). Per altre testimonianze si veda Maccarrone, «*Fundamentum apostolicarum sedium*», pp. 358-360.

²⁹¹ *Pelagii I papae epistulae*, p. 77 (tutte le fonti sull'argomento sono sempre cit. da Maccarrone, «*Fundamentum apostolicarum sedium*»).

«Sed quia se ab universali ecclesia diviserunt, sicut beatus Augustinus ait: Omnis catholicus securus eam partem detestatur, cui ecclesiam universalem apostolicis sedibus roboratam non communicare cognoscit.»²⁹²

Ed ancora, a Valeriano, papa Pelagio ribadì:

«Ed quidem scismaticos eos esse tali per beatum Augustinum, quem universalis veneratur ecclesia, sententia vincuntur. Ait enim: «Vide utrum scismatici non sint, qui se ab eminentissima et manifestissima auctoritate apostolicarum sedium separaverunt». Quisquis ergo ab apostolicis divisus et sedibus, secundum istam beati Augustini sententiam in scismate eum esse non dubium est, et contra universalem ecclesiam altare probatur erigere.»²⁹³

Ma l'originalità di Pelagio I stette nel fondere l'ecclesiologia agostiniana con le forme primaziali che la tradizione antica aveva teorizzato nei riguardi della Chiesa di Roma, della petrinità e della conseguente apostolicità. Vennero allora armonizzate, non senza contraddizioni (soprattutto per il nostro lavoro d'interpretazione a posteriori²⁹⁴), la tradizione di Cipriano, Tetulliano e Agostino con quella più strettamente «papale» incarnata da grandi figure come papa Leone I; in cui il binomio *sede apostolica* (Roma)-*sedes apostolicae* era concepito in una relazione che la stessa tradizione storica poneva in modo ambiguo (pensiamo infatti al V secolo, a Leone I e alla costante tensione da parte del papato nel rapporto primato romano-sedi orientali, soprattutto nei confronti di Costantinopoli). Premesso ciò, è comunque plausibile ritenere che (come afferma il Maccarrone): «Pelagio I, trascurando la polemica papale troppo angusta contro i diritti ecclesiastici di Costantinopoli, ricorra al principio delle sedi apostoliche per presentare ai vescovi occidentali, chiusi nel loro provincialismo (nell'*ep.* 60, 3 denuncia la loro *rusticitas*), una concezione della Chiesa più larga, derivata dalla migliore tradizione occidentale. (...) Pelagio I formulava un principio generale di ecclesiologia, valido per ogni controversia che sorgesse entro la Chiesa: il principio che le sedi apostoliche rappresentano un'istanza superiore nella Chiesa stessa, al cui giudizio bisogna attenersi come regola sicura della comunione ecclesiale»²⁹⁵.

Tale luogo ecclesiologico, a parte il caso di papa Pelagio I, venne successivamente abbandonato con Gregorio Magno e con i pontefici del VII secolo a favore di un'enfasi via via crescente verso la sola apostolicità di Roma, o al massimo verso la cosiddetta «triarchia petrina» (come

²⁹² *Ibid.*, *ep.* 24, 2 e 9-10, pp. 74-76.

²⁹³ *Ibid.*, *ep.* 53, 8-9, p. 137.

²⁹⁴ Maccarrone, «*Fundamentum apostolicarum sedium*», p. 367.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 369.

testimoniano Niccolò I e Leone IX su tutti²⁹⁶). Tuttavia, il *fundamentum apostolicarum sedium* arrivò nei secoli XI e XII grazie al suo inserimento nelle collezioni canoniche altomedievali, facendo successivamente ritrovare espliciti indizi, ad esempio, nella *Collectio canonum* di Anselmo da Lucca, in quella del card. Deusdedit, nella *Collectio in V libros*, nella *Collectio Britannica*, nel *Liber de vita christiana* di Bonizone di Sutri, nel *Decretum* di Ivo di Chartres, nel *Polycarpus* ed in altre collezioni fino ad arrivare al *Decretum* di Graziano²⁹⁷. Ma la ripresa dell'ecclesiologia pelagiana in fonti papali, o in contesti vicini a ciò che chiamiamo la riforma ecclesiastica del secolo XI, venne sia distorta dalle necessità ideologiche del momento, sia ibridata con l'enfaticizzazione della teologia primaziale. Pertanto, se ci fu in questo un forte riuso di Agostino e papa Pelagio I nella Chiesa romana dell'XI e XII secolo, deve essere interpretato (a mio avviso) attraverso un sintomatico passo tratto dal *Registrum* di Gregorio VII, in cui veniva espressa la sufficienza della sola sede apostolica romana come garanzia d'ortodossia e criterio d'ecclesialità, senza il bisogno di ricorrere agli *antistites Orientis*: «Non est ergo cur provoces ad Orientis antistites, quia ipsi utique christiani sunt et utriusque partis terrarum fides ista, Romana scilicet, sola et una est, quia fides ista apostolica et christiana est»²⁹⁸.

Per ritornare a Pasquale II e alla «valorizzazione» che la sua lettera del 1112 ad Alessio Comneno fece del concetto di *Fundamentum apostolicarum sedium*, il fatto che tale esternazione ecclesiologica rappresenti un dato interessante ed originale nell'ecclesiologia romana è fuori di dubbio, così come non è da escludere a priori che il pontefice condividesse una certa forma di partecipazione delle sedi orientali al governo della Chiesa. Ma anche qui, è doverosa una contestualizzazione del passo epistolare alla luce dell'impianto generale della lettera e del contesto storico.

Infatti, prima di tutto (sebbene questa lettera sia indirizzata al mondo bizantino) non abbiamo un'esplicita menzione di chi siano questi presuli delle sedi apostoliche, ovvero se Pasquale II intendesse solo la gerarchia latina, o anche quella greca. A fronte delle crociate, i Latini avevano prontamente sostituito i patriarchi greci delle sedi di Antiochia e Gerusalemme, prima cacciando il patriarca antiocheno Giovanni IV (rifugiatosi poi a Costantinopoli) e sostituendolo con Pietro di Narbona²⁹⁹, mentre nel 1099 a Gerusalemme venne creato patriarca Arnolfo di Roex al posto del titolare greco Simone II (anch'egli poi rifugiatosi a Costantinopoli)³⁰⁰. Le uniche due sedi apostoliche pentarchiche rette da titolari greci erano Costantinopoli e Alessandria.

²⁹⁶ Cfr. *infra*, pp. 224-229.

²⁹⁷ Queste ed altre fonti sono riportate e citate in Maccarrone, «*Fundamentum apostolicarum sedium*», pp. 377-378.

²⁹⁸ *Reg.* II, 55b, p. 208.

²⁹⁹ Rimando a Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, I, pp. 104ss.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 98ss.

In secondo luogo bisogna legare il passo sulle sedi apostoliche allo schema logico della lettera, e non viceversa, con il rischio di decontestualizzarlo. Pasquale II scrisse che le divergenze d'opinione tra Latini e Greci non potevano essere sanate [*ea enim, quae inter Latinos et Graecos fidei vel consuetudinum (diversitatem) faciunt, non videntur aliter posse sedari*] se prima non ci fosse stato l'unione tra la testa e le membra (*nisi prius capiti membra cohaereant*), cioè se prima Costantinopoli non fosse ritornata all'obbedienza della Sede apostolica; e prosegue ribadendo come i problemi si potessero padroneggiare solo se gli uni si fossero degnati di obbedire agli altri (*Quomodo enim inter dissidentium et sibi invicem adversantium pugnas quaestionum poterit diversitas pertractari, dum alteri alteris nec oboedire nec consentire dignantur*). Dopo di che si era invocata la riunione dei presuli delle sedi apostoliche per dirimere le divergenze dottrinali.

Ora, a me sembra lampante come Pasquale II anteponga il riconoscimento del primato della Chiesa di Roma (secondo i parametri dell'ecclesiologia dei secoli XI e XII) all'autorità delle sedi apostoliche, le quali avrebbero avuto solo un compito di discussione in concilio per quanto riguardava aspetti dottrinali o d'ortoprassi. Pertanto, questa cosiddetta «funzione direttiva» dei patriarchi orientali nella Chiesa, la vedo limitata ad un ambito ristretto, e sempre (e comunque) sotto l'egida dell'autorità romana. La successione logica delle frasi epistolari sopracitate pone infatti una successione di priorità e una scala d'importanza, poiché tutto dipendeva dal riconoscimento o meno della primazialità papale. Pertanto il concetto di *Fundamentum apostolicarum sedium* è sì ripreso dall'ecclesiologia del VI secolo, ma nel pensiero di Pasquale II penso diventi un fondamento caricato di un'ideologia totalmente divergente, in cui il reale significato che Pelagio I aveva dato a tale lessema non è assimilabile a quello che traspare dalla lettera di Pasquale II ad Alessio Comneno. Infine non dobbiamo mai dimenticare il contesto in cui tale epistola fu redatta: cioè in un momento, come ho rilevato, non certo facile per il papa, in cui si utilizzarono categorie nuove e vicine alla sensibilità bizantina per non compromettere le trattative politico-ecclesiali.

Tali considerazioni mi portano quindi a leggere con una cospicua dose di cautela le parole del Maccarrone: «Pasquale II, pertanto, seguendo questa traccia offertagli dai migliori canonisti gregoriani, manifestava all'imperatore bizantino, e per mezzo di lui al patriarca e al clero di Costantinopoli, il proposito di tenere un concilio che fosse orientale non tanto geograficamente (infatti è lasciato in sospenso il luogo in cui il concilio avrebbe dovuto convocarsi), ma nella forma e nello spirito simile ai concili tenuti in Oriente, in particolare agli ultimi due, dove aveva dominato l'idea della pentarchia, quale organo supremo della Chiesa operante nel concilio ecumenico. Non si può dire che Pasquale II accetti qui senz'altro la concezione della pentarchia, però non si può negare come il richiamo ai 'presuli delle sedi apostoliche', ed alla preminente

funzione che avrebbero dovuto avere nell'imminente concilio per la soluzione delle controversie in atto tra le due Chiese, rappresenti una ecclesiologia che, prendendo come modello i due ultimi concili ecumenici tenuti in Oriente, dava ai patriarchi orientali, identificati con le 'sedi apostoliche', una funzione direttiva nella Chiesa, mostrandosi lontano dal misconoscimento che ne avevano fatto le false decretali ed anche dall'orientamento generale della nuova ecclesiologia occidentale, quale stava maturando dall'XI al XII secolo»³⁰¹.

Questa visione, nonostante tradisca una lettura apologetica per così dire «al contrario»³⁰², pone comunque un problema ermeneutico non semplice; il quale, seppur forse non ascrivibile all'epistola di Pasquale II, è riscontrabile in altre fonti papali ed occidentali del secolo XII citate dal Maccarrone. La persistenza tra XI e XII secolo di alcuni frammenti dell'ecclesiologia tipica della Chiesa tardo-antica, in vistosa incongruenza con la reinvenzione del primato romano di quel periodo, riapre la domanda sulla percezione dell'alterità orientale che si aveva a Roma, e su come l'autorità delle sedi apostoliche potesse giocare ancora un ruolo nella dottrina del primato papale. I contesti e le fonti che suggeriscono tali domande sono individuabili nei momenti di scisma interni alla Chiesa di Roma, soprattutto per quanto riguarda i conflitti del 1130 tra Anacleto II e Innocenzo II, e del 1159 tra Vittore IV e Alessandro III³⁰³.

Vorrei riportare a titolo esemplificativo solo alcune testimonianze relative allo scontro tra Innocenzo II ed Anacleto II. Di quest'ultimo, infatti, abbiamo due fonti in cui viene propagandato l'assenso delle sedi apostoliche e di tutta la Chiesa orientale come ultima e autorevole garanzia della legittimità della sua elezione. La prima è una lettera del settembre 1130 al vescovo di Reims per riavvicinare la Francia "innocenziana" alle proprie posizioni:

«Ut tibi omnia breviter perstringamur, glorius filius noster Rogerius dux Apuliae ad pedes nostros humiliter veniens, nos papam catholicum et legitimum dominum suum, praedecessorum suorum more, recognovit.

³⁰¹ Maccarrone, «*Fundamentum apostolicarum sedium*», p. 394.

³⁰² È ciò che portò taluni settori della storiografia ad enfatizzare (quando non distorcere) elementi dell'ecclesiologia romana cercando di dimostrare, sulla base di lessemi che potessero tradire la persistenza di un'ecclesiologia "conciliare", quanto l'ideologia del primato papale non fosse così radicale ed assolutizzata nel periodo della riforma ecclesiastica del secolo XI. E l'esempio della forzata interpretazione del Maccarrone sul concetto di *fundamentum apostolicarum sedium* in Pasquale II ne è una prova lampante. Tali tendenze ermeneutiche erano dettate soprattutto dal contesto ecclesiale in cui questi studi vennero prodotti, ovvero gli anni Sessanta del secolo scorso in pieno periodo conciliare. Il lavoro di Michele Maccarrone, infatti, fu presentato nel 1969 durante il Convegno storico interecclesiale *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo* a soli quattro anni di distanza dalla chiusura del concilio Vaticano II, in cui in alcuni ambienti della Chiesa cattolica si aveva il desiderio (o la necessità?) di trovare fondamenti storici all'ecclesiologia uscita dal concilio generale del 1962-1965.

³⁰³ Maccarrone, «*Fundamentum apostolicarum sedium*», pp. 395-415.

Archiepiscopi, abbates omnes Apuliae, Calabriae, sicut omnis Orientalis ecclesia, Hierosolimitana, Antiochena et Constantinopolitana, nobiscum sunt et nos visitant et frequentant (...)»³⁰⁴

Il 25 febbraio 1131 Anacleto II spedì i resoconti del concilio di Canosa (Bari) in cui aveva scomunicato Innocenzo II dicendo:

«Notificamus dilectioni vestre, karissimi, de illis quondam fratribus, nunc autem sue matris et ecclesiae catholicae inimicis, qui a nobis exierunt et ad vos confugerunt, ut eos pro excommunicatis habeatis et nullatenus eis communicetis, siquidem iudicio sedis apostolicae et totius orientalis ecclesiae in concilio Canusino, quod ibi Deo auctore cum omni orientali ecclesia V idus novembris solemniter celebravimus, eos excommunicavimus, quippe qui canonicae admoniti respiscere noluerunt.»³⁰⁵

E nello stesso resoconto invitava i vescovi non pervenuti ad una seconda sinodo, poiché, scrive:

«Veniant igitur securi, veniant et ex nobis quicumque voluerint archiepiscopi, episcopi et alii, nosque faciemus orientalem ecclesiam ibidem convenire, et quidquid virtute Spiritus Sancti universalis ecclesie sententia iuxta actionem cause fuerit diffinitum, nos absque ulla ambiguitate subibimus.»³⁰⁶

Per Innocenzo II, invece, abbiamo tre testimonianze indirette che attestano come anch'egli, insieme ai suoi sostenitori, usasse le medesime argomentazioni per far valere la propria legittimità.

Il partito innocenziano scrisse al re di Germania Lotario l'11 maggio 1130 come:

«Orientales et occidentales ecclesiae praedictum invasorem pari voto parique consensu unoque spiritu anathemate condemnant, dominum vero Innocentium papam, a catholicis catholice electum, catholice consecratum, sicut universalem patrem et beati Petri vicarium amplectuntur, venerantur suisque nuntiis frequentant.»³⁰⁷

Medesime argomentazioni verranno successivamente riprese anche da due fonti favorevoli ad Innocenzo II: gli *Annales Reicherspergenses* e Gerhoch di Reichersberg³⁰⁸. Quest'ultimo, soprattutto, molti anni dopo lo scisma del 1130 (siamo nel 1166), spiegherà meglio l'argomento

³⁰⁴ PL 179, col. 718AB.

³⁰⁵ Testo della circolare in Baumgarten, *Ein Brief des Gegenpapstes Anaclet (II)*, pp. 576-577.

³⁰⁶ Ibid.

³⁰⁷ *Uldarici codex*, n° 248, in *Monumenta Barbengensia*, p. 431.

³⁰⁸ *Annales Reicherspergenses*, p. 454; *Gerhohi praepositi Reichersbergensis libelli selecti*, IX, *Opusculum ad cardinales*, pp. 400-401.

ecclesiologico delle sedi apostoliche come criterio valido a riconoscere da quale parte fosse lo scisma.

A fine di quest'ultimo e breve *excursus* documentario, è possibile allora ipotizzare che il papato nella prima metà del XII secolo fosse in un momento in cui l'evoluzione e l'assolutizzazione del primato poteva ancora ammettere certi principi ecclesiologici più antichi, descrivendo i propri tentativi di esportare la riforma in Oriente come un processo fluido e ibridato con teorie ed ortoprassi della Chiesa del primo millennio³⁰⁹. Certo, bisogna tener conto che dalla prima crociata, le grandi sedi apostoliche che ritroviamo nelle fonti occidentali erano detenute da vescovi latini, i quali spesso erano assimilati ai metropolitani dell'Occidente, salvo il maggior grado di onore. Ma Anacleto II, nella sua lettera all'arcivescovo di Reims del settembre 1130, menziona esplicitamente la Chiesa di Costantinopoli, che era invece assolutamente greca. Mentre Pasquale II, nella sua lettera del 1112 ad Alessio Comneno, parlava più in generale di «sedi apostoliche». Tuttavia non dobbiamo identificare in ciò un'organica e veritiera presenza di principi ecclesiologici che, comunque, erano antitetici alle stringenti elaborazioni del primato romano. Il concetto di *fundamentum apostolicarum sedium* poteva essere ammesso in una sua qualche forma (autentica o spuria che fosse) solo a partire da una situazione di profonda necessità da parte della sede Apostolica, e in assenza di una chiara normativa che andasse a sostituire tale *topos* ecclesiologico³¹⁰. Infatti è la situazione straordinaria e di grave emergenza in cui si trovava il papato nel 1130, nel 1159 (e per certi versi anche nel 1112) che fanno leggere dalla giusta prospettiva, a mio avviso, il richiamo all'autorità delle sedi apostoliche. In altri contesti, per così dire "ordinari", la teologia del primato romano non avrebbe mai delegato tale *auctoritas* a soggetti terzi che non fosse *l'Ecclesia romana* stessa.

Ritornando a Pasquale II (dopo tale lunga ma necessaria digressione), riprendo ciò che sopra ho esposto. L'impianto ecclesiologico della missiva ad Alessio Comneno non lascia trasparire una reale inclinazione del pontefice verso forme di governo della Chiesa che non passassero da un riconoscimento del primato romano (nonostante il richiamo all'autorità delle sedi apostoliche), né lascia intendere una totale inclusività della «Chiesa orientale, considerata ancora parte integrante e notevole della Chiesa universale, in opposizione alle tendenze, esclusivamente occidentali, contenute nelle false decretali isidoriane e nei loro sviluppi del sec. XI»³¹¹.

Al contrario, possiamo riassumere l'originalità ecclesiologica dell'epistola di Pasquale II del 1112 attraverso due aspetti. Il primo riguarda la raffinazione delle categorie del primato romano

³⁰⁹ Naccari, *Esportare le riforme*.

³¹⁰ Ibid.

³¹¹ Maccarrone, «*Fundamentum apostolicarum sedium*», p. 416.

esposte all'Oriente greco rispetto ai precedenti contatti. Era una tendenza già riscontrata con Gregorio VII, e che trova in Pasquale II una sua continuità. Infatti vengono a mancare tutti i classici cavalli di battaglia sull'esegesi petrina neotestamentaria, sui criteri d'apostolicità e sul primato papale come ermeneutica romanocentrica della tradizione. Ciò che aveva fatto esternare a Pietro III d'Antichia prima e Teofilatto d'Ocrida poi a proposito dell'ossessione romana della sua tradizione petrina e dell'insistenza sul suo primato, ora era quasi del tutto assente; o meglio, ridefinito ed esposto in modo più fine, calibrato a fronte di reali utilità «strategiche».

Non a caso le argomentazioni, così come è già stato sottolineato dalla storiografia, sono tutte vicine alla sensibilità bizantina: riconoscimento del primato romano da parte dell'autorità conciliare e imperiale. Inoltre, dettaglio molto significativo, Costantinopoli per la prima volta in un documento ufficiale è appellata Nuova Roma³¹². Tale toponimo fu sempre rifiutato e misconosciuto dal papato, in quanto il suo campo semantico implicava il riconoscimento di un'isotimia come parità di prerogative tra l'Antica e la Nuova Roma: era cioè il concetto di ἴσα πρεσβεῖα che aveva guidato la decisione del concilio di Costantinopoli del 381 nel concedere alla sede di Costantinopoli (in quanto Chiesa della capitale imperiale) gli stessi privilegi della sede di Roma. Il papato al contrario aveva sempre contrapposto a tale principio politico quello dell'apostolicità, sia per enfatizzare il proprio primato, sia per ridimensionare le prerogative della sede di S. Andrea. Pasquale II, al contrario, usò tale toponimo come ulteriore elemento per intercettare la sensibilità greca, quasi come fosse una *captatio benevolentiae*. Tuttavia, esso deve essere letto alla luce della diplomazia della lettera, come per altro tutti i lessemi ecclesiologici ivi contenuti, i quali (lo ripeto) necessitano di un'esegesi sotto la lente della necessità e del contesto del momento.

Il papato del XII secolo, come vedremo, era un laboratorio dinamico, in cui l'ecclesiologia fondata sugli assiomi della teologia primaziale poteva essere piegata e plasmata. Ciò che il concetto d'*interpretatio* per Urbano II, e di *dispensatio* per Pasquale II stavano a significare era proprio questo³¹³: se ogni pontefice avesse agito essenzialmente entro i limiti tracciati dall'ideologia primaziale, applicando coerentemente ogni suo aspetto, il papato si sarebbe trovato imbrigliato nelle sue stesse normazioni. Ma il papa era il papa, con tutte le prerogative che gli erano state concesse da un documento (ad esempio) come il *Dictatus papae*, e che verranno applicate per ribadire l'assoluta infallibilità e ingiudicabilità del pontefice, qualunque cosa facesse.

³¹² *Acta Romanorum Pontificum*, p. 797.

³¹³ Sul tema della *necessitas* e della *dispensatio* negli anni successivi a Gregorio VII si veda Cantarella, *Sondaggio sulla «dispensatio»*, pp. 462ss.; Id., *La costruzione della verità.*; Id., *Dalla «necessitas» alla «dispensatio»*, pp. 37-50.

Perciò Pasquale II (tra l'altro primo pontefice ad applicare ciò che Gregorio VII aveva teorizzato a proposito dell'infallibilità del papa), poteva decidere di venire a patti con Enrico V nella lotta tra papato e impero, quasi «tradendo» lo spirito di Gregorio VII³¹⁴, o trovare nuove vie di approccio verso l'Oriente cristiano. Lui poteva farlo, lui era santo, lui era il papa al quale le preghiere del beato Pietro non verranno mai meno, garantendogli un ruolo primario all'interno dell'economia di salvezza. E il mondo greco nell'orizzonte universalistico papale rientrava all'interno di questa economia, dell'economia della Chiesa di Roma in quanto *mater omnium ecclesiarum* per via della sua dignità, *Deo auctore*. Certo, Pasquale II, nella sua visione orientale aveva scritto al clero franco nel 1099 esortandolo a promuovere la spedizione armata per andare in aiuto della Chiesa orientale nostra *madre*:

«Omnes ergo regionum vestrarum milites in peccatorum suorum remissionem vel veniam cohortamini; ut ad illam matrem nostram Orientalem Ecclesiam studeant festinare (...)»³¹⁵

Tuttavia la caratteristica di maternità dell'*Orientalis Ecclesia* non sta a ridefinire o intaccare la metafora primaziale e l'ideologia di Roma quale *caput et mater omnium ecclesiarum*. Poiché quest'ultima è lei sola la madre di tutte le chiese. Ricordo a tal proposito Pietro Grossolano, l'arcivescovo di Milano che faceva parte della legazione pontificia del 1112 a Costantinopoli (seppur non sia menzionato esplicitamente nella lettera di Pasquale II tra gli ambasciatori³¹⁶), nel medesimo anno si trovava a Bisanzio per discutere con i Greci circa la processione dello Spirito Santo. E gli scritti latini e greci che riportano tali dispute³¹⁷ evidenziano quanto la parte occidentale facesse perno sul concetto ecclesiologico di Roma quale *mater omnium ecclesiarum* per tentare di imporre il primato a Costantinopoli, e quanto il significato di tale lessema avesse un'operatività primaziale.

Infatti l'esternazione di Pasquale II non dev'essere assimilata al concetto di maternità che aveva la sede di Roma. Gli orizzonti ecclesiologici erano diversi: verosimilmente la Chiesa orientale è intesa come madre nella sua accezione onorifica e temporale, in riferimento alla *primitiva Ecclesia* generatrice della Chiesa universale *ratione temporis*. Così come teorizzerà Innocenzo III nel 1199 a proposito di Gerusalemme, Roma è *mater fidelium ratione dignitatis*, mentre l'Oriente al contrario è stato solo la culla da cui è scaturita e si è propagata la fede in relazione ai

³¹⁴ Cfr. *supra*, pp. 35-36.

³¹⁵ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 795; JL 5812.

³¹⁶ Abbiamo comunque delle testimonianze della presenza dell'arcivescovo di Milano dalla pubblicistica greca dell'epoca. Cfr. Leib, *Rome, Kiev et Byzance*, pp. 342-343; Grumel, *Autour du voyage de Pierre Grossolanus*, pp. 22-23, 29-30.

³¹⁷ La fonte è Niceta Seides, i cui discorsi sulla disputa avuta con Pietro Grossolano circa il primato romano sono stati analizzati da Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 70-84.

primi tempi del cristianesimo (*mater fidei ratione temporis*)³¹⁸. Secondo tale prospettiva, nonostante venga teorizzata esplicitamente molti decenni dopo, ritengo si debba interpretare la dialettica della maternità ecclesiale e della primazialità verso l'Oriente ai tempi di Pasquale II.

³¹⁸ Cfr. *infra*, parte II, capitolo 1-C.

Capitolo 4

La figlia ribelle.

Rapporti con l'Oriente greco e teologia del primato nella corrispondenza di Adriano IV e Alessandro III.

«Lazare exi foras»

(Gv. 10, 43)

A. Contatti politico-ecclesiali tra Oriente e Occidente da Pasquale II ad Adriano IV.

I quasi quarant'anni che intercorsero tra i contatti del 1112 da un lato e l'attività unionistica fra papa Adriano IV (1154-1159) e il mondo greco dall'altro furono caratterizzati da una certa continuità rispetto ai decenni precedenti. Tale persistenza deve essere intesa dal punto di vista delle relazioni politiche ed ecclesiali tra Est ed Ovest, le quali si fecero sempre più strette e frequenti a fronte del fenomeno crociato (sempre attuale ed ancora più ingombrante a causa della seconda crociata) e della presenza dei regni latini d'Oriente. Anzi, possiamo dire che i contatti tra Costantinopoli e il papato si rinnovavano ormai con una precisa cadenza quasi fossero una stretta necessità, soprattutto per Bisanzio e la sua geo-politica nel Mediterraneo orientale.

La prima testimonianza sono gli scambi tra papa Onorio II (1124-1130) e Giovanni II Comneno (1118-1143), i quali, nonostante le lettere pontificie siano andate perdute, sono testimoniati da due missive imperiali (stando all'interpretazione dello Jaffé) del 1125 e del 1126³¹⁹. Ad Alessio

³¹⁹ *Anacleto Novissima Spicilegii Solesmensis Altera Continuatio*, I, *De epistolis et registris romanorum pontificum*, pp. 481-484. Le date delle epistole sono incerte: negli *Anacleto* del 1885 qui citati la prima lettera di Giovanni II viene datata al giugno 1124, quando al contrario lo Jaffé la data al giugno 1125 (cfr. Jaffé, II, n° 7188, p. 755). Infatti se tale epistola fosse del 1124, sarebbe stata una risposta a una missiva di papa Callisto II, e non di Onorio II (eletto solo nel dicembre 1124). Dunque, secondo lo Jaffé, la prima lettera di Giovanni II sarebbe del giugno 1125.

Comeno succedette il figlio Giovanni, uomo di spessore, dinamico nella politica estera e risoluto a mantenere quella strategia di contenimento e rappresaglia nei Balcani e in Asia Minore che era stata attuata già dal padre³²⁰.

Tra le prime mosse di Giovanni II troviamo il mancato rinnovo del trattato con Venezia che aveva stipulato Alessio I nel 1082, ma che fu rinnovato solo dopo alcune incursioni veneziane nel mar Egeo, che imposero all'imperatore un cambio di atteggiamento verso la potenza lagunare³²¹. Mentre per quanto riguarda la presenza crociata in Oriente, il regno latino di Antiochia a guida normanna era fin dai tempi della sua fondazione una spina nel fianco dell'impero bizantino. Infatti Tancredi, divenuto reggente del principato antiocheno a seguito della cattura di Boemondo d'Altavilla, nella battaglia di Malik Ghazi del 1100, non solo aveva perseguito la politica dello zio nella mancata riconoscenza delle pretese bizantine sui territori e sulla città siriana, ma aveva strappato a Bisanzio anche le città di Tarso e Latakia. E seppur fosse stato firmato nel 1108 il trattato di Devol tra Alessio I e Boemondo d'Altavilla che avrebbe dovuto porre il regno latino d'Antiochia in una posizione di vassallaggio rispetto all'impero bizantino, sia Tancredi che i successivi reggenti non ottemperarono mai a tale impegno. Anche dopo la morte di Tancredi nel 1112 e quella di Ruggero di Salerno nel 1119 nella battaglia dell'*Ager Sanguinis*, il regno di Antiochia fu posto sotto la reggenza di Baldovino II di Gerusalemme fino al 1126 (bisognerà aspettare il 1158 con Manuele Comneno perché Antiochia passasse sotto il controllo bizantino)³²².

In tale contesto, così come nelle aspirazioni universalistiche che caratterizzavano l'ideologia inaugurata da Alessio Comneno, e nella consapevolezza che intraprendere una politica più o meno aggressiva verso i Normanni senza il papa di Roma dalla propria parte (o almeno non ostile) sarebbe stata una mossa poco avvertita, i contatti con la Sede apostolica furono sempre ritenuti fondamentali per qualsiasi azione verso l'Occidente e l'Oriente latino. Pertanto il *basileus*, vedendo arrivare i legati papali a Costantinopoli nella primavera del 1125 latori di una lettera di Onorio II, colse l'occasione per tentare un nuovo approccio politico ed unionistico con Roma. Dall'altro lato anche papa Onorio II, fresco di un'elezione che lasciava molto a

³²⁰ Sulla figura di Giovanni Comneno rimando a Angold, *Byzantine Empire*, cap. 9; Magdalino, *The Empire of Manuel I*, pp. 35-41, Id., *The Byzantine Empire*, pp. 613-618.

³²¹ Cfr. Lilie, *Handel und Politik*.

³²² Sui rapporti tra Bisanzio, i Normanni e i regni latini d'Oriente si vedano gli importanti studi di Russo, *Tancredi e i bizantini*, pp. 193-230; Id., *Convergenze e scontri*, pp. 263-278; Id., *L'espansione normanna contro Bisanzio*, pp. 206-230; Id., *I Normanni del Mezzogiorno*; Id., *Boemondo. Figlio del Guiscardo*, pp. 59-152. Rimando anche a Lilie, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten*.

desiderare per quanto riguardava la sua validità canonica, aveva i suoi buoni motivi per riprendere i contatti con Bisanzio³²³.

Infatti, dopo la morte di Callisto II nel dicembre 1124, Roma venne attraversata da un periodo di forte instabilità: come si evince dalle pagine del *Liber pontificalis* del manoscritto di Tortosa scritto dal cardinal Pandolfo, l'elezione di Onorio II, Lamberto cardinale-vescovo di Ostia, è descritta in un clima di profonda violenza, tumulti e *lay power*³²⁴ (cioè interferenze «laiche», caratterizzate anche dall'attivismo della famiglia dei Frangipane che voleva imporre il proprio candidato Tebaldo, cardinale-prete di S. Anastasia, come papa Celestino)³²⁵. Poichè, come la più avanzata ricerca storiografica sta dimostrando, il contesto dell'elezione di Onorio II la rese a quanto pare non canonica, andando in contrasto con la normativa sancita nel 1059 dal *Decretum in electione papae* di Niccolò II (del resto non era la prima volta...ricordiamo Gregorio VII), e facendo ritornare le elezioni papali nelle mani delle famiglie romane³²⁶. Pertanto, in tale contesto, intraprendere contatti diplomatici con le potenze europee e mediterranee, e con le realtà politico-ecclesiali al di fuori dei confini italici, per Onorio II poteva rappresentare una necessità e un'opportunità al fine di rafforzare la sua posizione a Roma.

Non solo (come si può ben vedere già da alcuni anni a quella parte) tentare un'*Ostpolitik ad Graecos* era ormai una costante nell'azione dei papi, rispondendo sia ad esigenze di natura politica estera sia di natura ideologica, per far sentire (se così possiamo dire) la costante presenza del papa e dell'universalità della Sede apostolica.

Ritornando ai rapporti con Costantinopoli, l'approccio di Onorio II doveva ancora una volta tendere all'unione delle chiese, così come ci testimonia lo stesso Giovanni II³²⁷. Dall'epistola di risposta si deduce come la missiva papale fosse presumibilmente un documento dai toni diplomatici, in cui il pontefice parlava della necessità dell'unione in relazione all'unicità e all'indivisibilità della Chiesa universale, intesa ovviamente come unione con la Chiesa romana. Infatti Giovanni II nella parte centrale dell'epistola (quasi rispondendo piccato e sarcastico alle esternazioni pontificie) trattò proprio del carattere indissolubile della Chiesa, il quale (come si legge) risulterebbe evidente a chiunque fosse un minimo erudito di sacre scritture³²⁸. Un'unità,

³²³ Su papa Onorio II rimando alla più aggiornata e importante ricerca di Veneziani, *The ecclesiology of Honorius II's papacy*.

³²⁴ Veneziani, *Violence in Rome*.

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Si veda l'epistola di Giovanni II Comneno in *Anacleto Novissima Spicilegii Solesmensis Altera Continuatio*, I, *De epistolis et registris romanorum pontificum*, p. 481-483.

³²⁸ Ibid., p. 481-482.

stando sempre alle parole del *basileus*, voluta da Cristo e fondata sulla ferma pietra della fede trasmesso dagli apostoli.

Quest'esplicito rimando a Mt. 16, 18 tradisce (presumibilmente) il corrispodente uso che ne fece Onorio II, richiamando il classico uso del passo petrino neotestamentario per dimostrare il carattere primaziale della Sede apostolica e per ribadire indirettamente l'adesione alla fede e all'autorità romana come unico criterio di vera ecclesialità.

La seconda lettera di Giovanni II del 1126 ci testimonia invece la presenza di altri concetti politici e teologici, suggerendo che la corrispettiva (e precedente) epistola di Onorio II si era spinta più in profondità nel trattare le proprie argomentazioni primaziali ed unionistiche.

Infatti l'imperatore esordisce con una trattazione sui poteri che reggono il mondo. La distinzione è infatti tra il potere spirituale (*πνευματική ἐξουσία*), concesso da Cristo ai suoi discepoli e apostoli, e il potere mondano e corporale (*κοσμική και σωματική ἐξουσία*), anch'esso emanato per disposizione divina attraverso la necessità di dare a Cesare quel che è di Cesare³²⁹. Tali forze, secondo il *basileus*, erano diverse, ma unite e connesse sorreggendosi a vicenda. Con molta probabilità, quindi, il pontefice aveva argomentato sulle medesime tematiche, richiamandosi (al contrario) alla primazialità dell'ufficio papale sia in campo spirituale che temporale. Infatti quando Giovanni II esplicitò come il potere spirituale, il *sacerdotium*, sia stato dato da Cristo ai suoi discepoli e apostoli (*μαθηταῖς και ἀποστόλοις*), sembra una chiara contro-affermazione alle parole papali. Poiché Onorio II, presumibilmente, ribadì il carisma primaziale dell'apostolo Pietro, dando forza alla sua esclusività nel rapporto con Cristo, il quale (secondo l'esegesi romana) solo a Pietro capo degli apostoli avrebbe dato il potere di pascere il suo gregge, di sciogliere e legare.

Onorio II, da un punto di vista ecclesiologico, non era un innovatore: egli si situava sulla scia dei suoi predecessori nei luoghi classici dell'ecclesiologia primaziale. Egli non innovò, ma normalizzò, rese operative le prerogative del pontefice romano così come le «riforme» ecclesiastiche del secolo XI le delinearono³³⁰. Fece ciò verso l'Occidente, come la storiografia sta dimostrando; mentre per quanto riguarda l'Oriente greco possiamo solo formulare delle ipotesi. Tenuto presente ciò, le lettere del *basileús*, a mio avviso, sembrano comunque mostrare in modo speculare una retorica del primato romano più «canonica» e stabilizzata (sarà la caratteristica dell'ideologia primaziale nella corrispondenza ufficiale del secolo XII), in cui la presenza di lessemi filo-greci (lettera di Pasquale II del 1112) o l'assenza di un'incisiva ed aggressiva affermazione delle prerogative romane (lettera di Gregorio VII del 1073, politica

³²⁹ Ibid., p. 483.

³³⁰ Veneziani, *Honorius II and the assertion of Roman primacy*.

unionista di Urbano II) lasciavano spazio alla ripresa di *topoi* primaziali già teorizzati da Niccolò I nel secolo IX e da Leone IX: primato romano a partire dall'apostolicità petrina e il conseguente primato del papa in quanto vicario del capo degli apostoli per volontà divina.

Dopo gli anni Venti del secolo XII, i contatti politico-ecclesiali tra Bisanzio e l'Occidente saranno poi ripresi nel 1135 su iniziativa dello stesso Giovanni Comneno, poiché se la necessità imponeva di essere sempre una mossa avanti al movimento crociato, egli doveva giocare da *insider player* nelle trame politiche e di potere dell'Occidente latino³³¹. Egli inviò un'ambasceria all'imperatore Lotario II (1125-1137), affinché fosse discussa un'alleanza tra i due imperi (allarmati dalle ambizioni di Ruggero II di Sicilia) per far fronte al problema normanno. Lotario rispose l'anno seguente, inviando a Costantinopoli una legazione con a capo Anselmo di Havelberg. Questi, uomo di buona cultura teologica e abile politico³³², lo ritroveremo spesso nelle relazioni con Bisanzio, ritornando in Oriente nell'ottobre del 1154 come inviato di Federico Barbarossa, e passando al suo ritorno per Salonicco, dove avrà una discussione teologica con il metropolita Basilio d'Ocrida³³³.

Nel viaggio del 1136 Anselmo avrà due dispute con i Greci, il cui resoconto (come ci testimonia lo stesso vescovo) costituisce il secondo e il terzo libro dei suoi famosi *Dialogi*, redatti con molta probabilità su richiesta di papa Eugenio III dopo i contatti avuti con l'ambasciata inviata dall'imperatore Manuele Comneno nel 1146. Anselmo allora mise per iscritto nel 1149³³⁴ le conversazioni avute a Costantinopoli più di dieci anni prima, e come suo principale interlocutore scelse l'arcivescovo Niceta di Nicomedia.

I *Dialogi* tra Anselmo e Niceta rappresentano una buona dissertazione sul primato della Chiesa di Roma in pieno secolo XII; e seppur non siano una diretta fonte degli ambienti pontifici, essi sono comunque la testimonianza di come la teologia e l'ecclesiologia primaziale da parte latina fosse dichiarata, nella sua teoria, al mondo greco³³⁵.

³³¹ Magdalino, *The Byzantine empire*, p. 630.

³³² Su Anselmo di Havelberg e sui suoi contatti con Bisanzio si veda Draeseke, *Bischof Anselm von Havelberg*, pp. 160-185; Schreiber, *Anselm von Havelberg und die Ostkirche*, pp. 354-411; per una bibliografia si veda Braun, *Studien zur Überlieferung der Werke Anselms von Havelberg*, p. 134, n. 3; Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 85-108; Id., *Ecclesiologia ortodossa*, pp. 210-212.

³³³ Cfr. *infra*, p. 100.

³³⁴ Secondo il prologo del manoscritto edito dal Migne sembra che i *Dialogi* siano stati composti nel 1145, quando invece sembra più probabile il 1149 come anno di redazione. Cfr. Fina, *Anselm von Havelberg*, p. 94.

³³⁵ Per una discussione sui *Dialogi* si veda Darrauzès, *Les documents byzantins du XII siècle*, pp. 59-65; Evans, *Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg*, pp. 158-175; Russel, *Anselm of Havelberg and the union of the Churches*, 1 n° 2, pp. 19-41, 2 n° 1, pp. 29-41; Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 85-108; Chadwick, *East and West*, pp. 228-232.

Se il secondo libro dei *Dialogi* riguarda la questione del *Filioque*, i primi XIV capitoli del terzo libro trattano direttamente il problema del primato³³⁶. Ora, dall'opera di Anselmo si evince come la primazialità della Sede apostolica fosse argomentata e sostenuta per tentare di convincere il proprio interlocutore (come afferma lo Spiteris³³⁷) su cinque punti cardine: un rapporto Chiesa romana-chiesa greca concepito in una totale sottomissione della seconda, la Chiesa intesa nella sua struttura assolutamente verticistica, un'ecclesiologia a forte connotazione cristologica e petrinocentrica che alienava il papa dalla collegialità episcopale, l'identificazione della Chiesa universale con la Chiesa romana, ed infine l'affermazione dell'infallibilità della Sede apostolica. Infatti, dalla questione del *Filioque* il discorso è portato dall'autore verso il nodo cruciale, cioè il primato del vescovo di Roma in rapporto alla risoluzione delle divergenze dottrinali. E l'orizzonte ecclesiologico è assimilabile a quello già riscontrato sul rapporto papa-Oriente nel pensiero di Gregorio VII. Poiché se nel 1074 il pontefice si era richiamato alla necessità da parte dell'ufficio petrino di procedere in Oriente affinché la fede dell'apostolo Pietro si pronunciasse sulle diverse opinioni dei Greci, degli Armeni e degli Orientali in genere³³⁸ (*quid fides apostoli Petri inter diversas opiniones eorum decernat*); per Anselmo l'ideologia era ovviamente la medesima, assimilata e maggiormente inquadrata in un più organico discorso ecclesiologico. Egli infatti, nel suo dialogo con Niceta, riportò e tematizzò i classici cavalli di battaglia della teologia primaziale, ma a differenza dei contatti precedenti tra Latini e Greci (tanto ufficiali quanto occasionali), il vescovo di Havelberg espose le argomentazioni ecclesiologiche in modo decisamente più sistematico e puntuale rispetto al passato. Anche per il fatto che, per la natura stessa dei *Dialogi*, si poterono esporre senza mezzi termini o diplomazie politiche i capisaldi del primato all'Oriente greco, così come l'ideologia romano-occidentale li concepiva nella loro integrità. Pertanto, essendo questa un'opera di un vescovo latino ad uso del papa, è un valido "termometro" della reale percezione con cui si sarebbe voluto affermare il primato *ad Orientem*. Anselmo infatti partì dalla base, dal concetto di Roma quale *mater omnium ecclesiarum*, affinché i Greci correggessero i propri errori dottrinali e liturgici basandosi sull'autorità del papa che è Pietro (come già aveva teorizzato Gregorio VII con il suo *eius vicarius...qui nunc in carne vivit*³³⁹). Pertanto, se Niceta, al contrario, si rimise all'*auctoritas* del concilio ecumenico riunito, Anselmo sostenne come i Greci dovessero attenersi alla fede di Pietro, attraverso l'obbedienza e la sottomissione al papa suo vicario: «*princeps apostolorum Petrus in persona vicari sui Romani pontificis cum universa ecclesia in unum collecta, quae illi a Deo commissa est, consedeat, et*

³³⁶ *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, coll. 1139-1248.

³³⁷ Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 102-104.

³³⁸ *Reg.* II, 31.

³³⁹ *Reg.* II, 576.

Spiritus Sanctus (...) omnes unum in Christo cum Petro et in fide Petri faciat! Utinam, utinam, utinam! Deus velit, Deus velit, Deus velit!»³⁴⁰.

Da ciò l'autorità delle Scritture così come la tradizione, che Niceta vedeva come la pietra angolare su cui basarsi, erano sì fondamentali per discernere le questioni dottrinali e d'ortoprassi, ma tali *auctoritates* dovevano essere comprese e intese all'interno della suprema autorità della Chiesa romana. Infatti la questione degli azzimi, ad esempio, così come le altre divergenze, non poteva essere risolta se non con il ritorno alle direttive della Sede apostolica, poiché nel suo magistero vivevano la stessa autorità delle Scritture e della tradizione a cui Niceta cercava di aggrapparsi. Sarà questo un concetto che conoscerà una maggiore radicalità nei decenni successivi, intendendo (come vedremo) un primato della tradizione come «tradizione latina», e più propriamente «romana», a scapito di un concetto più universale e mistico di cui era portatrice la Chiesa greca. Roma era norma di verità anche in virtù dei suoi *Ecclesiae Petri doctores*³⁴¹, poiché così come Leone IX nel 1053 aveva attaccato Michele Cerulario e Leone d'Ocrida contestando non tanto gli errori dei greci, ma il loro aver messo in discussione l'ortodossia e l'autorità della fede romana³⁴², o come scrisse Gregorio VII a proposito dell'ingiuria di disobbedienza dei Greci ancor più grave delle loro eteroprassi³⁴³, Anselmo riprese tale interpretazione assolutistica sulla Chiesa di Roma come unica ed indefettibile garante dell'ortodossia.

Tale ideologia si basava nel pensiero di Anselmo sull'origine divina del primato e dell'infalibilità romana tramite l'apostolicità petrina³⁴⁴. Infatti la negazione dell'autorità universale di Roma da parte di Niceta di Nicomedia, offrì ad Anselmo la possibilità di esporre ai capitoli IV, V e VI i capisaldi biblici e teologici del primato³⁴⁵: poiché la Chiesa di Roma non era *per Deum et a Deo et postea Deum proximo loco auctoritatis primatum obtinuit in universa quae per totum mundum sparsa est Ecclesia?*³⁴⁶. Ed a motivo di tale primato ci fu un singolare uso (redazionale³⁴⁷) da parte di Anselmo del concilio di Nicea del 325, o meglio, della *Praefatio Niceni Concilii* dello Pseudo-Isidoro in cui veniva descritta la decisione sinodale di concedere il primo posto a Roma non a causa di una decisione conciliare, ma in virtù della sua apostolicità petrina e paolina. Anche questa è un'evoluzione e una novità da parte del vescovo di Havelberg

³⁴⁰ *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, col. 1210B.

³⁴¹ Cfr. la lettera di Innocenzo III al clero latino di Costantinopoli del 21 gennaio 1205 (*Die Register*, VII, 203, p. 355).

³⁴² Cfr. *supra*, Introduzione.

³⁴³ Cfr. *Reg.* VIII, 1, p. 512.

³⁴⁴ *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, col. 1213D.

³⁴⁵ *Ibid.*, coll. 1212-1217.

³⁴⁶ *Ibid.*, col. 1213D.

³⁴⁷ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 92.

su alcune tipiche costruzioni ecclesiologiche. Cioè si stava iniziando a ridefinire e a piegare alle necessità della dottrina papale anche quei lessemi ecclesiologici che in passato furono usati per intercettare la sensibilità greca. Pasquale II scrisse ad Alessio Comneno nel 1112, ed anche (come vedremo) Adriano IV a Basilio d'Ocrida nel 1155, come il primato della Sede apostolica fosse stato sancito dall'imperatore Costantino e confermato dai concili ecumenici³⁴⁸, oppure come i Santi Padri decretarono di dare alla Chiesa romana il primato su tutte le chiese³⁴⁹. Tali argomentazioni, tese a proporre il primato secondo i parametri dell'ecclesiologia greca, potevano tuttavia scoprire il fianco a una critica che facesse leva sulla primazialità di Roma come emanazione da parte dell'autorità imperiale o conciliare, e non su diretto ordine di Cristo, organicamente sussistente nell'economia di salvezza. Anselmo ribaltò tale logica, rendendo di conseguenza inattaccabile (dal punto di vista latino) quel primato romano non emanato appunto da istituzioni ecclesiastiche o terrene. Secondo il vescovo di Havelberg, il concilio di Nicea, come già le Decretali Pseudo-Isidoriane avevano distorto, non fece altro che riconoscere, non sancire, un primato già esistente a priori, ontologico alla cattedra di Pietro: «sciendum sane est, et nulli catholico ignorandum, quoniam sancta Romana Ecclesia nullis synodicis decretis praelata est, sed evangelica voce Domini ac Salvatoris nostri primatum obtinuit»³⁵⁰. Al contrario per Niceta, il quale ammise una certa forma di primazialità intesa nel senso onorifico concedendo il diritto di appello a Roma, essa godeva di tali privilegi solo su emanazione dell'istituzione imperiale, da intendere ed inserire sempre all'interno dell'ecclesiologia pentarchica³⁵¹.

Infine Anselmo radicalizzò ancor di più le proprie posizioni per contrastare la dialettica del suo interlocutore. Affinché la cristianità greca riconoscesse la guida della Chiesa romana e correggesse i propri errori, venne infatti esposta una dottrina che «sarebbe stata già scandalosa

³⁴⁸ «Prima igitur unitatis huius via haec videtur, ut confrater noster Constantinopolitanus patriarcha primatum et reverentiam Sedis Apostolicae recognoscens sicut in religiosi principis Constantini sanctionibus institutum et sanctorum conciliorum consensu firmatum est (...)» (*Acta Romanorum Pontificum*, p. 797). Cfr. *supra*, parte I, capitolo 3-B.

³⁴⁹ Così scriverà Adriano IV a Basilio d'Ocrida (cfr. *Ibid.*, p. 800).

³⁵⁰ *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, coll. 1213D-1214CD. Il richiamo alla *Praefatio Nicaeni Concili* è esplicito: «Sciendum sane est, et nulli catholico ignorandum, quoniam sancta Romana Ecclesia nullis synodicis decretis praelata est, sed evangelica voce Domini ac Salvatoris nostri primatum obtinuit, ubi dixit beato Petro apostolo: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalent adversum eum; et tibi dabo claves regni caelorum; et quaecunque ligaveris super terram, erunt ligatae et in caelis; et quaecunque solveris super terram, erunt soluta et in caelis* (Matth., XVI, 18, 19; XVIII, 18). Addita est societas in eadem urbe Romana beatissimi Pauli apostoli, qui uno die unoque tempore gloriosa morte cum petro sub principe Nerone agonizans coronatus est, et ambo pariter sanctam Romanam Ecclesiam Christo Domino, sanguine fuso, consecraverunt, aliisque omnibus in universo mundo sua praesentia atque reverendo triumpho praetulerunt.»

³⁵¹ Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 92-93.

durante le relazioni normali tra le due chiese»³⁵², ponendo l'autorità del papa al di fuori del collegio episcopale in quanto *vicarius Petri*, ma soprattutto in quanto *vicarius Christi*. La logica di Anselmo è disarmante: *solus Romanus pontifex vice Petri gerit vicem Christi*. Fu cioè teorizzata una *translatio* della primazialità dal momento che Cristo stesso avrebbe lasciato la guida del collegio apostolico a Pietro (*ita sane caeteri episcopi vicem gerunt apostolorum sub Christo, et vice Christi sub Petro, et vice Petri sub pontifice Romano et eius vicarius*)³⁵³. Se il papa è il vicario di Pietro, e Pietro è il vicario di Cristo, allora il papa è esso stesso *vicarius Christi*. Tale lessema, che troverà il suo massiccio uso con Innocenzo III (ma che aveva già visto la sua comparsa in Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle)³⁵⁴, alienava il pontefice romano da ogni forma di collegialità per instaurare un rapporto diretto con Cristo attraverso l'apostolicità petrina. Così la Chiesa diventava *en passant* un corpo mistico intesa ora nella sua accezione pienamente verticistica, così come i papi la stavano concependo almeno da Leone IX in poi³⁵⁵. Insomma, in virtù di tale primato, tutto quello che proveniva dalla Chiesa di Roma e dal magistero del suo vescovo era normativo per la Chiesa universale.

Ma oltre ai *Dialogi* di Anselmo, un'altra opera ci è utile per contestualizzare ciò che sarà la dottrina del primato in Adriano IV ed Alessandro III. Si tratta dell'*Altercatio pro romana ecclesia contra graecum quendam*, redatta del monaco di Montecassino Pietro Diacono. Il contesto storico si lega alla missione di Anselmo di Havelberg del 1136: infatti nella primavera del 1137 parte un'ambasciata costantinopolitana in risposta a quella di Lotario II dell'anno precedente. L'incontro tra l'imperatore e gli emissari bizantini avvenne a Lagopesole, tra Melfi e Potenza, testimoniato dallo stesso Pietro Diacono nella sua continuazione della *Chronica monasterii Casinensis*³⁵⁶. Lotario III al momento si trovava con papa Innocenzo II³⁵⁷ nel sud Italia per contrastare il re normanno Ruggero II e l'altro papa Anacleto II appoggiato da quest'ultimo. Siano infatti negli anni successivi allo scisma del 1130, con Innocenzo II sostenuto da Lotario III e Anacleto II dai Normanni³⁵⁸. Nella sua seconda campagna italica l'imperatore

³⁵² Ibid., p. 97.

³⁵³ *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, col. 1223A.

³⁵⁴ Maccarrone, *Vicarius Christi*, pp. 85-100.

³⁵⁵ Ricordo la spiegazione che Leone IX fece a Michele Cerulario nel 1053 dell'immagine paolina del corpo di Cristo, in cui Roma era identificata come il *caput* del corpo mistico che presiede e giudica i «sensi», cioè la struttura ecclesiale (Will, *Acta et scripta*, II, p. 83). E come scrisse il Congar «Les papes ne parlent généralement de l'église comme *Corpus Christi (quod est Ecclesia)* que pour introduire l'affirmation de leur position de *caput* et, conséquemment, du devoir leur obéir» (Congar, *Ecclésiologie*, p. 192).

³⁵⁶ *Leonis Marsicani et Petri Diaconi Chronica Monasterii Casinensis*, IV, col. 956D.

³⁵⁷ Sulla figura di Innocenzo II rimando al recente lavoro di Doran-Smith, *Pope Innocent II*.

³⁵⁸ Per gli anni dello scisma del 1130-1138 tra Anacleto II e Innocenzo II rimando a Stroll, *The Jewish Pope*; nonché gli atti ancora in corso di pubblicazione del convegno internazionale *Framing Anacletus II (anti)Pope*.

germanico, accompagnato da Innocenzo II, tentò così (proprio durante il suo soggiorno a Lagopesole) di sottomettere il monastero di Montecassino, fino ad allora sostenitore di Ruggero II e di papa Anacleto II.

Ci furono una serie di contatti e incontri tra una delegazione di monaci guidati dall'abate Romualdo e una commissione romana diretta da papa Innocenzo II, in cui l'obiettivo di Montecassino era difendere i propri privilegi e la propria condotta agli occhi del pontefice. L'arringa difensiva venne affidata proprio a Pietro Diacono, sulla quale il monaco bibliotecario scriverà la sua grottesca *Altercatio pro cenobio Casinensi*³⁵⁹. Così all'arrivo della delegazione di Giovanni Comneno, la quale con molta probabilità aveva il compito ancora di discutere con Lotario II del problema normanno, diede l'occasione a Pietro Diacono di redigere la sua *Altercatio pro romana ecclesia*. Ai contatti politici tra Oriente e Occidente erano quasi sempre inserite discussioni di natura religiosa ed ecclesiale.

L'*Altercatio pro romana ecclesia* è uno scritto molto diverso dai *Dialogi* di Anselmo, per quanto riguarda sia la sua affidabilità storica³⁶⁰ che dottrinale. Come affidabilità dottrinale non intendo che l'*Altercatio* non rispecchiasse il pensiero di Pietro Diacono (seppur egli sia una fonte da trattare con grande cautela); tuttavia egli non era Anselmo di Havelberg, importante e colta figura ecclesiastica di quegli anni. Ed anche le argomentazioni del monaco cassinese, come brevemente rileverò, risultano abbastanza divergenti dalla sistematicità, dal rigore e dalla affidabilità, come esempio dell'evoluzione dell'ecclesiologia *adversus Graecos*, dei *Dialogi* di Anselmo. Infatti, nonostante lo Spiteris sostenga che (da un certo punto di vista giustamente) «Pietro Diacono possedeva quella mentalità sulla chiesa romana rilevata nelle sue due "Altercationes", e come il Bibliotecario di Montecassino c'erano altri latini con le stesse idee»³⁶¹, e nonostante si possano ritrovare delle analogie con alcune categorie primaziali, ritengo che il tono, la retorica e parte dei contenuti siano piuttosto divergenti da quelli usati nei contatti ufficiali, soprattutto da parte del papato. È un'osservazione scontata, ma sempre necessaria da tener in considerazione per non assimilare fonti e teorizzazioni di diversi contesti.

Una delle prime frizioni tra i due dialoganti fu intorno alla titolatura di universalità che il greco aveva attribuito al patriarca Giovanni IX (1111-1134?) (*universalis Patriarchae nostri Joannis Constantinopolitani*); e che fornì il pretesto a Pietro di richiamare l'antica disputa intorno al titolo di «patriarca ecumenico». Ma il monaco cassinese non polemizzò attaccando la superbia dei presuli costantinopolitani nel fregiarsi di tale titolo, bensì contestando l'usurpazione di una

³⁵⁹ Petrus Diaconus, *Altercatio pro cenobio Casinensi*, pp. 248-280.

³⁶⁰ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 113.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 122.

prerogativa da destinarsi solo al pontefice romano³⁶² attraverso il richiamo alla giurisdizione e alla tradizione conciliare antica. Infatti, operando una falsificazione storica, egli scrisse che la Chiesa costantinopolitana fino al concilio di Calcedonia dipese sempre dall'arcivescovo di Nicomedia, mentre i santi Padri appellarono solo i romani pontefici come universali, i quali per la loro umiltà scelsero di definirsi *servi servorum Dei*³⁶³.

Oltre a questo, Pietro Diacono riprese (sulla scia di Leone IX e di Anselmo di Havelberg) un'ulteriore classica accusa alla Chiesa di Costantinopoli, ovvero l'esser stata la culla di una lunga serie di eresie: Roma, al contrario, fu da sempre il centro di propagazione dell'evangelizzazione di tutto il mondo grazie all'azione esclusiva degli apostoli Pietro e Paolo: «nam si recenseas historiae Ecclesiasticae textum, inveniens, per nostrae civitatis Apostolos, Petrum dico et Paolum et per eorum discipulos totum paene orbem terrarum ad Dei agnitionem venire»³⁶⁴. Da ciò, Pietro Diacono elaborò le sue conclusioni: in virtù di tale evangelizzazione centrifuga, tutte le chiese devono sottostare al papa.

Ora, seppur il monaco cassinese per dimostrare l'esattezza delle sue affermazioni rimandasse a leggende, a testi apocrifi ed anche alla sua fantasia³⁶⁵, è necessario rilevare come egli riprenda verosimilmente tradizioni apocriefe che avevano comunque avuto una loro fortuna in Occidente. Per dimostrare ciò, a me sembra che Pietro Diacono si riallacci all'antica tradizione di *Petrus initio episcopatum*, ovvero a quel principio (formulato su suggestione della triarchia petrina di papa Damaso I scaturita in chiave anti-costantinopolitana dopo il concilio ecumenico del 381) che iniziò a presentarsi dai papi Innocenzo I e Zosimo, e che avrebbe rivendicato l'origine romano-petrina del protovescovo delle primitive sedi episcopali in Occidente³⁶⁶. Non a caso infatti Pietro dipinge l'apostolicità di una sede patriarcale solo in virtù della sua eventuale petrinità, scalzando Costantinopoli (*Constantinopolitanam Ecclesiam cur inter Patriarchales sedes annumerare vis, ignoro*) ed elevando unicamente una "tetrarchia di S. Pietro" con Roma, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme³⁶⁷.

Il monaco cassinese proseguì poi riprendendo una serie di fantomatici delitti bizantini, citati dall'abate di Montecassino Federico, per infine concludere (come Anselmo di Havelber) con il famoso adagio di S. Ambrogio: «si quis cum Romana Ecclesia non concordat, vel in aliquo ab

³⁶² Petrus Diaconus, *Altercatio pro romana ecclesia*, p. 12.

³⁶³ Ibid., p. 13.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 116.

³⁶⁶ Cfr. Alzati, *Vescovo di Roma e comunione*, pp. 159-175. Si veda anche Maccarrone, *La dottrina del Primato papale dal IV all'VIII secolo*, pp. 688-707.

³⁶⁷ Petrus Diaconus, *Altercatio pro romana ecclesia*, p. 18.

eadem Ecclesia dissentire videtur, vere est per omnia haereticus aestimandus»³⁶⁸. Tale richiamo permise a Pietro Diacono di entrare nella descrizione dei carismi propri del pontefice romano, tratteggiato attraverso una crescente ecclesiologia ed ideologia della figura del papa, riscontrabile già nei *Dialogi* di Anselmo. Innocenzo II (papa all'epoca dei fatti) fu allora descritto come *Pater, Magister, Doctor, Princeps*³⁶⁹, le cui prerogative sono state concesse da Dio stesso su attestazione dei passi evangelici di Mt. 16, 18 e Gv. 21, 12. Ma non solo, tale primato è stato anche riconosciuto (e non concesso, si badi bene) anche dalla *potestas* imperiale attraverso la Donazione di Costantino³⁷⁰. Ed è proprio alla citazione del *Constitutum* che Pietro Diacono fa infine crollare l'interlocutore greco, ponendogli sulle labbra un arrendevole (e quanto mai inventato): «De privilegio Romanae Ecclesiae satisfactum mihi esse profiteor»³⁷¹.

Da questa veloce analisi, l'*Altercatio pro romana ecclesia contra graecorum quendam* è a mio avviso rilevante sotto tre aspetti. Innanzitutto come fonte del primato romano: esso (oltre alle consuete argomentazioni sull'interpretazione personalistica dei passi petrini neotestamentari e sull'apostolicità) è descritto anche da un punto di vista storico-culturale, trovando nel pensiero di Pietro Diacono un caso alquanto singolare. Infatti egli, come già rilevo il Caspar, pone anche la superiorità dei Latini rispetto ai Greci in quanto veri discendenti, fieri successori degli antichi Romani³⁷²; richiamandosi all'*Ab Urbe condita* di Tito Livio per dimostrare come i Greci fossero schiavi dei Romani poiché più volte sconfitti dalla *Res publica*.

Come seconda considerazione va rilevato che Pietro Diacono polemizzò con il greco intorno alla figura del papa come figura sia spirituale ma anche temporale. La legazione di Giovanni Comneno aveva con molta probabilità incontrato Innocenzo II alla testa del suo esercito in affiancamento all'imperatore Lotario II, e di questo i legati bizantini ne furono con tutta probabilità sconcertati³⁷³. Infatti le prime battute dell'*Altercatio pro romana ecclesia* riguardano proprio lo sconcerto del greco nel vedere un papa (quindi un uomo di Chiesa) che brandiva la spada allo stesso modo di un re o di un imperatore. Per giustificare questo Pietro Diacono parti da una serie di citazioni di passi veterotestamentari sulle figure dei re-sacerdoti della Bibbia, facendoci intravedere come il monaco cassinese intendesse la figura del pontefice anche sulla scia dell'ideologia e delle autorappresentazioni che il papato voleva dare di sé a partire dalla

³⁶⁸ Ibid., p. 23.

³⁶⁹ Ibid., p. 24.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Ibid., p. 25.

³⁷² Caspar, *Petrus Diaconus*, p. 199.

³⁷³ «Cum pontifices ad bella ruunt, sicut papa vester Innocentius facit, pecunias distribuunt, milites congregant, purpurea vestimenta amiciuntur» (*Chronica Monasterii Casinensis*, 957C)

seconda metà del secolo XII. Si tratta di un'ideologia (seppur dovremmo aspettare la fine del secolo XII per una completa elaborazione dottrinale) forgiata a partire dal primato papale e trascinata nell'*imitatio imperii*. In cui i romani pontefici venivano descritti (e a loro volta si descrivevano) tanto eredi di san Pietro quanto eredi di Costantino³⁷⁴. Ebbene tale aspetto al mondo greco era balzato agli occhi, ritenuto scandaloso, tanto da far gridare ai Greci: «Romanum Pontificem Imperatorem non episcopum esse»³⁷⁵. Nella polemica e nel confronto tra Oriente e Occidente iniziò ad entrare anche tale aspetto, non certamente ignorato dai Bizantini. E in filigrana nell'*Altercatio pro romana ecclesia* si legge come tale ideologia stesse entrando nella dialettica delle relazioni ecclesiali con Costantinopoli. Infatti il monaco cassinese trovava normale, anzi giustificava, il fatto che il papa si comportasse come un imperatore, che indossasse abiti purpurei tipici della regalità imperiale (*purpurea vestimenta*). Poiché le autorappresentazioni che il papato voleva dare di sé, tali da far esternare a san Bernardo su suggestione di Gv. 21, 15-17 quanto il papa fosse più successore di Costantino che di Pietro³⁷⁶, stavano assumendo forti connotazioni ideologiche, trovando delle conferme nell'ecclesiologia, nell'operato e nella propaganda visiva del papato del secolo XII³⁷⁷ (ricordo solamente l'uso del porfido negli elementi architettonici, o il riuso dei sarcofagi degli imperatori romani per le salme dei papi: Innocenzo II, secondo la tradizione, si fece tumulare nel sarcofago dell'imperatore Adriano, mentre Anastasio IV in quello di s. Elena madre di Costantino).

In tale contesto, in cui i papi secondo Gerhoch di Reichersberg giocavano a fare i cesari e i super-cesari³⁷⁸, deve essere inserito il dialogo tra Latini e Greci, ma anche l'evoluzione dell'ecclesiologia romana e della percezione che a Bisanzio avevano di essa.

Infine, come ultima considerazione in merito all'*Altercatio pro romana ecclesia*, vorrei rilevare come l'impianto polemico di Pietro Diacono sembri tradire un massiccio uso delle fonti latine relative allo scontro del 1054, come per altro già dimostrò il Michel³⁷⁹. Affronterò in modo più approfondito tale questione nelle conclusioni finali³⁸⁰; per ora pongo solo in evidenza le similitudini e la persistenza di alcuni elementi riscontrabili in entrambi i contesti documentari: il

³⁷⁴ Cfr. Herklotz, *Gli eredi di Costantino*.

³⁷⁵ *Chronica Monasterii Casinensis*, col. 957A.

³⁷⁶ «Petrus hic est, qui nescitur processisse aliquando vel gemmis ornatus, vel sericis; non tectus auro, non vectus equo albo, nec stipatus milite, nec circumstrepentibus septus ministris. Absque hic tamen credidisti satis posse impleri salutare mandatum: "Si amas me, pasce oves meas". In his successisti, non Petro, sed Constantino» (*De consideratione ad Eugenium III*, IV, 3, col. 766A)

³⁷⁷ Cfr. Paravicini Bagliani, *Le chiavi e la tiara*; Herklotz, *Gli eredi di Costantino*.

³⁷⁸ *De investigatione Antichristi*, MGH, *Libelli de Lite*, 3, p. 392.

³⁷⁹ Michel, *Amalfi und Jerusalem*, pp. 7, 50-52 Excursus D.

³⁸⁰ Cfr. *infra*, pp. 252-260.

richiamo all'ordine delle sedi patriarcali in base all'apostolicità petrina, le accuse di eresia verso la Chiesa costantinopolitana, l'uso strumentale della Donazione di Costantino, i "delitti" di cui si sarebbero macchiati i Greci (come nella bolla di scomunica del card. Umberto di Silva Candida) e l'impianto polemistico sulla diatriba degli azimi (simile anch'esso al *Dialogus* del card. Umberto). Alla luce della struttura generale dell'*Altercatio pro romana ecclesia*, penso che il pensiero di Pietro Diacono debba essere considerato sia in una certa «continuità» con la tradizione primaziale e con alcune tendenze della polemica latina, sia nella sua originalità in quanto manifestazione di un pensiero individuale (oltretutto alquanto doppio e opportunistico) che non aveva necessità di carattere istituzionale come potevano avere i *Dialogi* di Anselmo.

Ritornando infine alla storia evenemenziale, ed avvicinandoci così alla corrispondenza ufficiale di papa Adriano IV con il mondo greco, è utile spendere qualche parola per contestualizzare i rapporti politico-ecclesiali negli anni Cinquanta del secolo XII.

Ad Anastasio IV era succeduto nel 1154 Adriano IV³⁸¹, papa inglese, che ereditò dal suo predecessore una situazione italiana piuttosto delicata. Federico Barbarossa stava per scendere in Italia per ricevere la corona imperiale dalle mani del pontefice, in un momento in cui il conflitto tra papato e impero (nonostante l'ambiguità del concordato di Worms del 1122 tra Callisto II ed Enrico V) stava vivendo una situazione di pace, o meglio di stallo. Questo fu determinato dagli accordi di Costanza del marzo 1153 tra il Barbarossa e papa Eugenio III, affinché il re di Germania ricevesse la corona imperiale e procedesse in accordo con il pontefice contro il regno normanno di Guglielmo I, succeduto a Ruggero II nell'aprile del 1154 senza (ovviamente) il *placet* papale³⁸². Infatti, tra le questioni più urgenti per il papato, l'impero bizantino e Federico Barbarossa c'era ancora una volta il regno normanno. Già nel 1148 tra Corrado III e Manuele Comneno (1143-1180) a Tessalonica si era arrivati ad un accordo che prevedeva un attacco verso il sud Italia e la conseguente spartizione dei territori conquistati. E per rinforzare ulteriormente i rapporti tra i Comneni e gli Hohenstaufen vennero messe in campo anche alleanze matrimoniali tra la nipote di Manuele, Teodora, e il cugino di Corrado, Enrico di Bamberg³⁸³.

Adriano IV, dal canto suo, stava proseguendo la politica antinormanna del suo predecessore Anastasio IV³⁸⁴; mentre l'imperatore Manuele Comeno aveva rifiutato la pace offertagli da Guglielmo I dopo l'incoronazione nel 1154, pensando di conseguenza di poter riportare l'Italia

³⁸¹ Su Adriano IV rimando principalmente Maccarrone, *Papato e impero dalla elezione di Federico I alla morte di Adriano IV*; Duggan-Bolton, *Adrian IV*, e alla bibliografia ivi contenuta.

³⁸² Rimando ancora una volta a Cantarella, *I Normanni e la Chiesa di Roma*.

³⁸³ Sui rapporti tra i Comneni e la casata degli Hohenstaufen si veda Tinnefeld, *Byzanz und die Herrscher des Hauses Hohenstaufen*, pp. 105-115.

³⁸⁴ Cantarella, *I Normanni e la Chiesa di Roma*, p. 399.

meridionale sotto l'influenza bizantina. Purtroppo per il *basileús*, la medesima opportunità la stava accarezzando anche il Barbarossa, e per questo si avranno sì ulteriori contatti tra le due corti imperiali, ma senza mai arrivare ad una vera alleanza. Anzi, dalla metà degli anni Cinquanta del secolo XII intervenne tra i due imperi una «guerra fredda» che vanificò ogni tentativo di affermazione bizantina all'interno delle potenze occidentali³⁸⁵.

In tale contesto alquanto fluido, ci fu un ricco scambio diplomatico tra Roma e Bisanzio che consistette sia in due dialoghi tra Basilio d'Ocrida arcivescovo di Tessalonica con il già noto Anselmo di Havelberg, sia in un duplice rapporto epistolare che papa Adriano IV tenne con lo stesso Basilio e con l'imperatore Manuele Comneno. Delle lettere pontificie si è conservata fino a noi solo quella indirizzata all'arcivescovo di Tessalonica, mentre la missiva per il *basileús* è andata perduta. Conserviamo tuttavia la risposta dell'imperatore redatta per mano di Giorgio Tornikes, metropolita di Efeso³⁸⁶, dalla quale è possibile dedurre alcune delle argomentazioni della lettera di Adriano IV.

La lettera del Tornikes è stata datata all'inizio del 1156³⁸⁷, e pertanto va inserita nel giro di risposte bizantine a fronte dell'ambasceria papale che portava sia la lettera per Basilio d'Ocrida che per Manuele Comneno. La lettera al vescovo greco, infatti, ci fornisce una testimonianza diretta: poiché Adriano IV raccomandò a Basilio i suoi ambasciatori che avevano con sé anche una lettera per l'imperatore: «Quod superest, dilectos filios nostros Balduinum et Balditzioninum traesentes tabellarios ad dilectissimum filium nostrum Emmanuelem imperatorem Constantinopolitanum a religioso coetu missos, dilectioni tuae studiose commendamus, rogantes ut per dilectionem Dei beatique Petri et Sedis Apostolicae et pietatis cultum, aspectu gratioso in eorum necessitatibus consolationem adhibeas. De tua valetudine cupimus per litteras fieri certiores»³⁸⁸.

Dall'analisi che lo Spiteris ha fatto della lettera di Giorgio Tornikes a nome dell'imperatore³⁸⁹, si evincono alcune argomentazioni teologiche ed ecclesiologiche interessanti.

La prima tematica affrontata è quella dell'unità ecclesiale, verso la quale l'imperatore disse di essere bramoso di realizzare, poiché la Chiesa era una, un unico ovile del Signore; e la sua unicità scaturiva dal fatto che essa aveva un'unica fonte. Infatti si sottolineò come non Pietro, o Paolo, o Apollo furono il fondamento, bensì Cristo stesso, ponendo di conseguenza la domanda

³⁸⁵ Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, pp. 62-66.

³⁸⁶ Sugli scritti di Giorgio Tornikes, e di suo fratello Demetrio, si veda Darrouzes, *Georges et Démétrios*, per la lettera a papa Adriano IV cfr. pp. 324-335.

³⁸⁷ *Ibid.*, pp. 17-18.

³⁸⁸ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 800.

³⁸⁹ Cfr. Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 166-176.

retorica se fosse stato Cepha a versare il suo sangue per il mondo³⁹⁰. Quindi non è sulla persona di un apostolo che Cristo fondò la sua Chiesa, ma sulla fede, o meglio sulla retta fede. E Giorgio Tornikes a dimostrazione di ciò richiamò esplicitamente la «teologia di Giovanni», la sua cristologia e la sua teologia trinitaria come fondamento della Chiesa universale³⁹¹. Il Darrouzès aveva notato che il richiamo alla fede giovannea assumeva sostanzialmente lo stesso significato della «teologia di Pietro», ovvero la proclamazione dell'ortodossia dottrinale come vera roccia e fondamento; solo che il Tornikes avrebbe scambiato Pietro con Giovanni in quanto questi era ritenuto vescovo d'Efeso³⁹². Tuttavia, l'impianto ideale rimase il medesimo, derivante dall'esegesi orientale del classico passo evangelico di Mt. 16, 16-18. Da tali parole possiamo allora ipotizzare che papa Adriano IV abbia specularmente argomentato la primazialità della Chiesa di Roma in quanto fondata su Pietro, capo degli apostoli, attraverso l'ennesima e forte riproposizione dei passi petrini neotestamentari (in particolare, appunto, Mt. 16, 18).

Infatti la diversificazione tra la tradizione occidentale e quella orientale (come riprenderò successivamente nella parte relativa a Innocenzo III), aveva portato ad intendere le parole di Cristo presenti in Mt. 16, 18 (*et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*) da opposte prospettive³⁹³. Se i Latini vedevano la pietra nella figura personale dell'apostolo Pietro, l'Oriente greco riteneva tale metafora non basata sulla figura del primo degli apostoli, bensì sulla professione di fede che lo stesso Pietro aveva fatto nei due versetti precedenti (Mt. 16, 16). Ed ecco allora che il fondamento della Chiesa, richiamandoci ad esempio all'*Enarratio in Evangelium Matthei* del grande esegeta Teofilatto d'Ocrida³⁹⁴, risulta essere non il corifeo degli apostoli, bensì la retta fede: la retta confessione del Cristo, figlio del Dio vivente.

Il Tornikes proseguì affermando che la Chiesa di Costantinopoli si è sempre fondata su tale pietra, e se qualche volta avesse errato dall'ortodossia, essa riuscì sempre ad eliminare le eresie mantenendo la purezza dottrinale. Anche in questo caso, sembra che Adriano IV (in continuità con i polemisti latini) avesse ancora una volta accusato Bisanzio di essere stata covo di eresie e di eteroprassi nel corso della sua storia. Infatti, come si può evinere, la difesa di Giorgio Tornikes era tesa a controbattere le classiche accuse che già Leone IX, poi Anselmo di Havelberg e Pietro Diacono avevano rivolto contro la sede costantinopolitana. E allo stesso modo, riprendendo la metafora paolina del corpo di Cristo³⁹⁵, il vescovo di Efeso sembrò

³⁹⁰ Darrouzès, *Georges et Démétrios*, p. 327, l. 20-21.

³⁹¹ Ibid., p. 329, l. 11-12.

³⁹² Ibid., p. 328, linee 5.

³⁹³ Su questo rimando a Meyendorff, *St. Peter in Byzantine Theology; Clement, Roma diversamente*, pp. 21-27.

³⁹⁴ *PG* 123, col. 320BC.

³⁹⁵ Darrouzès, *Georges et Démétrios*, p. 331, linee 11-12.

controbattere (attraverso un discorso cristocentrico) l'immagine fisiologica della Chiesa così come l'ecclesiologia romana la intendeva, ovvero con Roma-*caput* a cui sono sottoposte tutte le altre membra. Partendo da questo, vennero allora criticate nella lettera imperiale le categorie di primazialità della Chiesa romana, soprattutto la sua accezione di essere *caput, mater et magistra*, esponendo in risposta il primato di Cristo, unico capo e maestro, e negando esplicitamente un qualunque posto di preminenza di Roma in seno al collegio secondo i parametri (romani) di una rigida gerarchizzazione apostolica. Infatti (egli dice) le dignità delle chiese sono state distribuite in rapporto ai poteri del mondo³⁹⁶.

Possiamo così presumere che il papa abbia ancora una volta esposto la primazialità e le prerogative della Sede apostolica a partire dal principio dell'apostolicità petrina: Roma era *caput et mater omnium ecclesiarum*, esercitando il suo carisma a livello giurisdizionale e giuridico in quanto cattedra di Pietro, capo degli apostoli. La *translatio* del vagheggiato potere petrino sul collegio dei Dodici si trasferiva alla sua sede e al suo successore. Pertanto ne derivava che la Chiesa romana, secondo le ipotetiche parole di Adriano IV, detenesse il dono dell'infallibilità in quanto garantita dalle parole stesse di Cristo, nonché dalla sua storia e dalla sua tradizione. Infatti Giorgio Tornikes, argomentando ulteriormente la sua difesa contro le accuse di eresia per Costantinopoli, dedicò molto spazio al tema sia dell'infallibilità che dell'unicità non di una Chiesa particolare, ma della Chiesa universale: poichè solo questa, nella sua totalità, era infallibile, garantita dalle promesse di Cristo, mentre le chiese particolari caddero sempre (prima o poi) in errore, perché fondate su uomini³⁹⁷.

Tali sono, in sostanza, le principali argomentazioni ecclesiologiche della lettera del Tornikes a nome dell'imperatore, e dalle quali si può evincere come Adriano IV abbia sostanzialmente riproposto molte delle argomentazioni primaziali che abbiamo già incontrato e che possono essere riassunte in tre punti: esposizione della «teologia di s. Pietro» sull'immagine del capo degli apostoli come fondamento (*petra*), riproposizione della categoria di Roma quale *mater, caput et magistra* esclusivamente sulla base dell'apostolicità petrina, ed infine l'infallibilità della Sede di Pietro posta in paragone alla tradizione eresiologica della chiesa costantinopolitana.

³⁹⁶ Id., linee 20-21.

³⁹⁷ Id., p. 333, linee 15-18.

B. La lettera di papa Adriano IV a Basilio d'Ocrida.

Abbiamo visto come la lettera perduta per l'imperatore Manuele Comneno facesse parte del medesimo contesto documentario dell'epistola a Basilio d'Ocrida, metropolita di Tessalonica. Siamo pertanto nel 1154, data in cui il Grumel situa i dialoghi tra lo stesso Basilio e Anselmo di Havelberg, membro dell'ambasceria papale.

Il *fil rouge* della lettera si dipana sulla necessità del ritorno all'unità sulla base dei criteri d'ecclesialità romani. Infatti la Sede costantinopolitana è descritta da Adriano IV senza esitazioni come una realtà separata:

«Ex quo per invidiam hostis antiqui Constantinopolitana Sedes a sacrosancta Romana et apostolica (quod sine lacrymarum inundatione vix famur) Ecclesia seipsa separavit et hominis inimicus proprium malitiae venenum effudit et a matris oboedientia liberi secesserunt unitatisque locum binarius subiit, laborem multum et studium, qui nos praedecesserunt beati Petri successores, adhibuerunt, ut schisma de medio tolleretur et unitati Ecclesiae qui se ab ea separarunt redderentur. Quamobrem et nos qui hoc tempore Apostolicae Sedis curam suscepimus, ut Deo placet, pro omnibus Ecclesiis quae sunt intra terrarum orbem constitutae, quamvis beati Petri virtutibus par nihil habeamus, ministerio tamen fungi cogimur (...)»³⁹⁸

Per tre volte il papa ribadisce lo stato di separazione: la Sede costantinopolitana ha separato se stessa dalla Chiesa romana, i figli si sono ribellati all'obbedienza della madre e, di conseguenza, coloro che si sono separati facciano ritorno all'unità della Chiesa. Il giudizio è pertanto netto: per Adriano IV la Sede bizantina ha posto se stessa al di fuori della comunione ecclesiale. E la possibilità di equivoco è fuori discussione, poichè con tale enfasi ed insistenza il pontefice visualizza ciò che per il papato era lo stato delle cose, e questo lo scrisse con una chiarezza e un'incisività come mai prima (dal 1054 in poi) aveva fatto alcun pontefice. Anzi, tale epistola è il primo documento ufficiale della cancelleria papale in cui venne esplicitamente richiamato lo stato di scisma tra le due chiese (*ut schisma de medio tolleretur*). Seppur tratterò quest'argomento successivamente, mi preme fin da ora rilevare come Adriano IV sia il primo ad esternare ciò che comunque già altri papi in un certo modo pensavano ma non dicevano. Rimando infatti a Gregorio VII e al suo diplomatico approccio con il mondo greco (si pensi alla lettera a Michele VII Ducas), in cui la teologia primaziale venne espressa con molta prudenza. Ma che comunque non esitava a riferire in un secondo momento al *katholikos* armeno quanto i

³⁹⁸ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 799.

Greci si fossero macchiati della gravissima ingiuria della disobbedienza alla Sede apostolica³⁹⁹. Oppure si pensi all'azione di Urbano II, come fosse stata in equilibrio tra politica e imposizione del primato, senza mai però aprire a una rinuncia o a una negoziazione sulle prerogative della Chiesa di Roma e del suo vescovo⁴⁰⁰. E secondo questa prospettiva anche l'azione di Pasquale II può essere letta in tale chiave interpretativa. Pensiamo alla lettera ad Alessio Comneno del 1112 e alle sue ibridazioni tra luoghi teologici primaziali ed espedienti dialettici che potessero intercettare la sensibilità greca⁴⁰¹, in cui la retorica ecclesiologica era il più delle volte un mascheramento superficiale alle reali percezioni dell'alterità greca.

Ritornando alle parole di Adriano IV, questo evidente stato di scisma (tuttavia) non è ascritto direttamente alla volontà e alla colpa dei Greci o dei patriarchi di Costantinopoli. A differenza dell'attacco frontale che fece Leone IX accusando il patriarca Michele Cerulario di essersi separato dalla Chiesa romana, o come scrisse Pasquale II circa l'allontanamento dei patriarchi della Nuova Roma dalle forme visibili di comunione con la Sede apostolica⁴⁰², ora con Adriano IV ci troviamo di fronte ad un cambio di registro. Ovvero, non furono accusati direttamente i patriarchi costantinopolitani, ma la causa della separazione fu identificata nell'azione del diavolo (*per invidiam hostis antiqui*). Questa costruzione fa ovviamente parte della retorica della lettera, da leggere ed interpretare in modo certamente non letterale; tuttavia mi preme sottolineare come Adriano IV cerchi un approccio a suo modo «diplomatico» nell'individuare le cause della separazione, ascrivendole in modo fumoso all'azione del maligno, e non menzionando direttamente le responsabilità (nella visione papale) degli uomini di Chiesa bizantini. Almeno per quanto riguarda le responsabilità dello scisma, Adriano IV sembra così porsi sulla scia di Gregorio VII, il quale non addebitò a nessuno (ovviamente in modo strumentale) quel raffreddamento della carità che stava intercorrendo, ad esempio, tra l'impero e la Sede apostolica: «Scitis enim, quia, quantum antecessorum nostrum et vestrorum sanctae Apostolicae Sedi et imperio primum concordia profuit, tantum deinceps nocuit, quod utrimque eorundem caritas frigit»⁴⁰³. Ciò nonostante, la descrizione della causa dello scisma ad opera dell'entità soprannaturale del male sembra che, sì, venga resa impersonale per motivi di natura politica e diplomatica, ma dall'altro lato venga quasi cristallizzata, resa definitiva dal metafisico.

³⁹⁹ Reg. VIII, 1, p. 512.

⁴⁰⁰ Cfr. *supra*, parte I, capitolo 2.

⁴⁰¹ Cfr. *supra*, parte I, capitolo 3.

⁴⁰² «Caeterum ex multis iam annorum curriculis adeo se civitatis regiae praesules cum clero suo praeter omnem autientiam a Romanae Ecclesiae caritate ac oboedientia subtraxerunt, ut neque litteras ab Apostolica Sede directas suscipere, nec eius apocrisariis communicare dignati sint.» (*Acta Romanorum Pontificum*, p. 797)

⁴⁰³ Reg. I, 18, p. 30.

La frattura era pertanto così profonda da essere descritta in tali termini? Da parte papale si aveva questa consapevolezza? Si aveva coscienza di questo scisma sussistente a livello quasi ontologico? Per Adriano IV e il suo tempo la risposta sembra tendere verso un'accezione positiva, poiché il concetto di unità ecclesiale è descritto esclusivamente a partire dal dato di separazione e dal forte uso di metafore scritturistiche per creare suggestioni intorno al concetto di unità e divisione:

«Ideoque ad introductionem liberorum in locum Ecclesiae et unitatis mentionemque amissae drachmae properemus (...) ut ovis amissa sua gregi restitueretur (...) Unde, frater in Christo, dilectionem tuam his litteris admonemus, ut hanc rem diligenter cures. Nam una sola est Ecclesia et una sola sanctificationis arca, in quam unumquemque fidelium a diluvio servari oportet. Et circa unionem eius modis omnibus labores tuaque cogitet prudentia, ut Ecclesia Dei non possit divisa consistere, ut omnem animam viventem e praesentis diluvii procellis intra unam arcam Ecclesiae congregari oporteat ad beatum Petrum omnium fidelium gubernatorem»⁴⁰⁴

La Chiesa di Costantinopoli è descritta come la «dracma perduta» (Lc. 15, 8-10), la «pecora perduta» (Mt. 18, 12-14/Lc 15, 3-7), in cui la sua salvezza è posta nella condizione del suo ritorno nel «gregge», nell' «arca di salvezza» la quale, richiamando il libro della Genesi, essa soltanto poteva salvare dal diluvio. L'arca è ovviamente la Chiesa di Roma, governata e guidata dal papa, fatto uguale a Pietro.

Tale struttura immaginifica la ritroviamo (in differenti modalità) già in Leone IX nei capitoli II, III e IV della sua lettera del 1053 a Michele Cerulario, in cui, attingendo dall'esegesi biblica, vennero usate varie metafore, sottintesi e allusioni per descivere l'unità e la divisione del corpo di Cristo⁴⁰⁵.

Ed anche i criteri di ecclesialità sono per la prima volta esposti nella loro natura più cristallina. Come teorizzerà chiaramente papa Alessandro III nei confronti del patriarca Michele d'Anchialos, anche per Adriano IV la Chiesa è la Chiesa di Roma, e l'unione, l'adesione e la sottomissione a Pietro rappresentava l'unica garanzia di ecclesialità per qualsiasi altra Chiesa locale o particolare (*ad beatum Petrum omnium fidelium gubernatorem*). La figura carismatica del corifeo degli apostoli si configurava pertanto (ancora una volta, ancora più insistentemente) come fonte delle prerogative giurisdizionali della Chiesa di Roma quale *caput et mater omnium ecclesiarum*.

Le immagini di Adriano IV sono di conseguenza forti, incisive, tali da far intravedere come nel suo orizzonte la Chiesa costantinopolitana fosse tanto scismatica quanto eretica, eliminando di

⁴⁰⁴ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 799.

⁴⁰⁵ Will, *Acta et scripta*, II, pp. 66-67. Su questo si veda D'Agostino, *Il Primato della Sede di Roma*, pp. 194-199.

conseguenza la storica distinzione teologica tra scisma ed eresia già teorizzata da Agostino e Girolamo⁴⁰⁶. Lo Spiteris infatti afferma come «per Adriano IV i greci non solo sarebbero scismatici perché non sono più in comunione con la chiesa di Roma, ma essi potrebbero anche considerarsi eretici, perché rifiutano il primato di Pietro e dei suoi successori. Infatti un semplice scisma non fa sì che una chiesa sia considerata come un morto, come una pecorella smarrita»⁴⁰⁷. A tal proposito si è fatto riferimento alle parole che anche il Congar aveva espresso nel parlare della lettera di Adriano IV e dei criteri di ecclesialità: «Le categorie che saranno ripetute fino al Concilio Vaticano II sono acquisite, sia nella loro precisione giuridica, sia nella loro imprecisione teologica. Infatti si vede chiaramente ciò che significa ritornare sotto l'obbedienza della chiesa romana, sede di Pietro. Ma che cosa è esattamente questo gregge che esiste al di fuori dell'unità dell'unica Chiesa?»⁴⁰⁸. Ed ecco la domanda che più ci interessa, ovvero come fosse percepita la Chiesa greca e il mondo bizantino più in generale.

Certo, la sua connotazione scismatica da parte di Roma è ormai evidente, come potrebbe risultare incontestabile anche quella eretica. Ma non dimentichiamo che la sovrapposizione tra scisma ed eresia è un luogo ecclesiologico già sussistente da tempo in seno all'ideologia papale, almeno dalla seconda metà del secolo XI⁴⁰⁹. Tuttavia che la Chiesa costantinopolitana (e greca più in generale) fosse considerata da Roma ormai chiaramente e definitivamente eretica è una considerazione che va esposta con le dovute cautele. Per quanto riguarda il concetto di eresia, la consapevolezza romana di questa è (presumibilmente, a mio avviso) ideologicamente chiara, ma fluida e dinamica nella pratica, sfaccettata in base al contesto generale, e mancante di una sua stringente applicazione. E' una costante dicotomia che si manifesta in base al contesto e resa operativa dall'opportunità politico-ecclesiale.

Su questo vorrei riportare un ulteriore esempio precedente ad Adriano IV, che riguarda papa Innocenzo II (1130-1143). Nel 1137, quando l'imperatore Giovanni II Comneno guidò una spedizione per tentare di riportare la Siria (latina) sotto l'influenza bizantina, Innocenzo II inviò una lettera a tutti i mercenari occidentali che militavano sotto le insegne di Costantinopoli. Egli denunciò il *basileus* (appellandolo solo *rex Constantinopolitanus*) come una figura scismatica

⁴⁰⁶ Si vedano ad esempio le teorizzazioni di Girolamo in *PL* 26, col. 598.

⁴⁰⁷ Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 164-165.

⁴⁰⁸ Congar, *Quatre siècles de désunion*, pp. 136-137.

⁴⁰⁹ Il riferimento corre al concetto di eresia della disobbedienza, esternato chiaramente nella teoria ecclesiologica romana dalla proposizione XXVI del *Dictatus papae* (*Quod catholicus non habeatur, qui non concordat romanae ecclesiae*), in cui lo stato di separazione dalla Chiesa romana poneva *ipso facto* l'individuo al di fuori della comunione ecclesiale.

per essersi separato dall'unità della Chiesa (*se ab unitate Ecclesiae dividit*), e per essere disobbediente all'autorità del beato Pietro (*beato Petro...inobediens est*)⁴¹⁰.

Ed Adriano IV, con la sua retorica allusiva, si pone entro i medesimi criteri d'ecclesialità. L'ultima immagine che egli espone nella sua lettera a Basilio, infatti, sembra tradire ancor di più l'accezione scismatica dei Greci:

«Sed cum Dominicum et magistrum nostrum, ut unum mortuum resuscitaret in corpore profectum fuisse, et lacrymatum legimus ad sepulcrum et dixisse: *Lazare exi foras* (Gv. 10, 43), iudicamus indignum, si Domini retineamus talentum et quos possimus in anima resuscitare negligamus»⁴¹¹

Il riferimento anche qui è chiaro. La Sede costantinopolitana fu paragonata alla figura neotestamentaria di Lazzaro, verso la quale, come l'azione di Cristo riportò l'amico alla vita, anche la Chiesa di Roma (in virtù del suo mandato di aver cura *pro omnibus Ecclesiis quae sunt intra terrarum orbem constitutae*) aveva il dovere di riportare alla vita, non trattenendo talenti e resuscitando nell'anima coloro che erano morti.

L'immagine che si vuole fornire è proprio questa: la Chiesa greca, separandosi e ponendosi in uno stato di scisma, è morta nell'anima. Da ciò allora nasce il richiamo del ritorno all'unità, o meglio all'unità con la Chiesa di Roma, garantita dal carisma petrino, dalla sua universalità e infallibilità.

Infatti Adriano IV prosegue integrando il tema dell'unità e del ritorno con quello della primazialità, esposto a partire sia da flebili tematiche filo-greche, sia sulla scia della tradizione romana:

«Traditum est quonam modo sancti Patres, divinu Spiritu illuminati, omnium Ecclesiarum primatum sacrosanctam Romanam Ecclesiam absolute obtinere iusserint et ad eius sententiam omnium iudicium referri praescripserint; et ad tollendam de medio divisionem, ad unionem Ecclesiae, ad coniunctionem divini parietis, propter Dei dilectionem, propter animae salutem et propter fruitionem gloriae quae non marcescit, vigilanter advertite»⁴¹²

Anche in questo caso la cancelleria papale per far valere le sue rivendicazioni cercò di fare leva sulla tradizione antica. E questa passava (con buona ipotesi) sia dalla tradizione conciliare, con il notorio riferimento ai canoni conciliari di Nicea, Costantinopoli e Calcedonia, sia dalla

⁴¹⁰ «Nunc autem, sicut accepimus, rex Constantinopolitanus, qui se ab unitate Ecclesiae dividit et beato Petro, caelorum clavigere, qui princeps est apostolorum et Ecclesiae post Christum caput et fundamentum, inobediens est, Antiochiam caeterasque proximas civitates nititur occupare et suae dominationi subjicere» (PL 179, col. 355AB).

⁴¹¹ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 799.

⁴¹² *Ibid.*, p. 800.

tradizione dei padri della Chiesa i quali, stando all'ermeneutica papale, in varie epoche e contesti avevano teorizzato il primato della Sede romana così come lo si voleva interpretare nel papato del secolo XII. In tale gruppo, come vedremo esplicitato nella corrispondenza successiva, si trovavano ovviamente anche i grandi papi della storia: da papa Damaso a Gelasio, da Leone Magno a Gregorio Magno, elevati a veri e propri campioni dell'affermazione dei diritti del primato romano, e guarda caso il più delle volte contro le «insidie» e le «usurpazioni» della Chiesa di Costantinopoli⁴¹³.

Come abbiamo visto, il richiamo alla tradizione antica come espediente per intercettare il pensiero greco non era un elemento di novità. Già Pasquale II aveva usato i due pilastri dell'autorità conciliare ed imperiale per dimostrare come la primazialità della Sede apostolica (e la reverenza ed obbedienza a lei dovuta) fosse stata riconosciuta a tutti i livelli, sia nella sfera temporale che ecclesiale, tanto ad Oriente quanto ad Occidente: «Prima igitur unitatis huius via haec videtur, ut confrater noster Constantinopolitanus patriarcha primatum et reverentiam Sedis Apostolicae recognoscens sicut in religiosi principis Constantini sanctionibus institutum et sanctorum conciliorum consensu firmatum est»⁴¹⁴. Tuttavia Adriano IV, sulla scia dell'affinamento delle categorie primaziali esposte al mondo greco, compì un passo ulteriore che la corrispondenza papale precedente non aveva conosciuto. O meglio, che conosceva già, ma che mai espose in tali termini: ovvero, il riconoscimento del primato su tutte le chiese, sancito dai santi padri, venne piegato e legato ai criteri di ecclesialità della Sede romana. Adriano IV è esplicito, volendo attirare l'attenzione (*advertere*) di Basilio d'Ocrida proprio su tale punto: il primato romano venne stabilito per l'unione stessa della Chiesa e per eliminare le divisioni (*ad tollendam de medio divisionem, ad unionem Ecclesiae*). Sulla scia di un pensiero ecclesiologico non certo nuovo per i tempi di Adriano IV (ma bensì risalente già alla teologia primaziale del secolo XI), il ruolo di guida e di comando della Sede apostolica era infatti organico all'economia di salvezza: necessario affinché la Chiesa adempisse pienamente la sua missione. Così Roma era sintesi della Chiesa universale (*epitome omnium ecclesiarum* arriverà ad esplicitare Innocenzo III), in cui tutte le altre chiese erano considerate solo in rapporto a Roma stessa⁴¹⁵. È allora un movimento sia centrifugo che centripeto, in cui la Sede apostolica irradiava con la sua fede e le sue garanzie nell'unicità del rapporto Cristo-Pietro-Roma tutta la Chiesa universale; ma che allo stesso tempo doveva essere assunta a punto convergente della medesima *universalis Ecclesia*. Infatti, non a caso, la lettera papale rimanda esplicitamente ad una forma visibile di tale assetto,

⁴¹³ Cfr. *supra*, Introduzione.

⁴¹⁴ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 797.

⁴¹⁵ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 172.

tanto mistico quanto giuridico: cioè la necessità che ogni giudizio fosse riportato alla sentenza della Chiesa romana (*ad eius sententiam omnium iudicium referri*).

Tale riferimento corre al concilio di Sardica del 343-344 e alla sovrastruttura interpretativa con la quale il papato dilatò a dismisura i poteri che tale sinodo (occidentale) aveva effettivamente conferito al pontefice. Il fatto che si dovessero demandare a Roma tutte le sentenze o le maggiori cause era stata, infatti, un'erronea interpretazione del canone III di tale sinodo, attraverso il quale era stato enunciato il principio che nelle controversie episcopali ci si rimettesse all'arbitraggio del vescovo di Roma⁴¹⁶. Tuttavia tale prerogativa venne nel tempo fraintesa, e con il costante processo di reinterpretazione della tradizione conciliare sotto il segno del primato romano, essa venne dilatata ad un potere di giudizio a trecentosessanta gradi. Delle testimonianze le possiamo già riscontrare non solo nella proposizione XXI del *Dictatus Papae* (*Quod maiores cause cuiscunque ecclesie ad eam referri debeant*), in cui tale processo di elaborazione aveva ormai trovato la sua quadratura finale, ma già ai tempi dello scontro tra Fozio e Niccolò I nel secolo IX, riprese ulteriormente da Leone IX nella corrispondenza con Pietro III d'Antiochia nel 1053.

Prendendo come pretesto l'appello che il partito del patriarca Ignazio aveva rivolto alla Sede apostolica, nella lettera dell'862 che Niccolò I fece consegnare a Fozio⁴¹⁷, il papa affermò chiaramente che il primato romano si esercitava in tutti i campi, compreso quello disciplinare e giurisdizionale. Il concetto fu nuovamente ribadito poi nella lettera dell'865 all'imperatore Michele III: in virtù del suo primato Roma aveva il diritto di estendere il proprio intervento in tutti gli affari del patriarcato orientale⁴¹⁸. Ed anche Leone IX, nel confronto ecclesiologico inerente alla frattura del 1054, nell'epistola del 1053 a Pietro III manifestò la sua approvazione al fatto che il patriarca d'Antiochia, secondo il punto di vista leonino, avesse voluto consultare la Chiesa di Roma *ad quam majores et difficiliores causae omnium ecclesiarum definiendae referantur*⁴¹⁹.

Così, anche per Adriano IV possiamo tenere valide le stesse parole e lo stesso procedimento logico di Leone IX: la sede di Pietro è *in toto orbe terrarum ecclesiis caput* come sancito dal giudizio del Signore e di tutti i santi padri, e se al capo è preposto il governo delle membra (in questo caso la definizione delle maggiori e difficili cause di tutte le chiese), allora Roma secondo

⁴¹⁶ Testo greco e traduzione latina in Joannou, *Discipline générale antique (IV-IX s.)*, vol. 1, 2: *Les canons des synodes particuliers*, p. 162. Cfr. Legrand, *Brève note sur le concile de Sardique et sa réception*, pp. 47-60; Troianos, *Der Apostolische Stuhl*, pp. 245-260; Maccarrone, «*Sedes Apostolica-Vicarius Petri*», pp. 1-101, in part. pp. 6-8.

⁴¹⁷ *Nicolai I. papae epistolae*, MGH, *Epistolae*, VI, *Epistolae Karolini Aevi*, IV, pp. 447-451.

⁴¹⁸ *Ibid.*, pp. 454-487.

⁴¹⁹ Will, *Acta et scripta*, XII, p. 169.

la retorica leonina, come hanno sancito i concili, le leggi umane, e il Signore Santo dei santi, Re dei re, è tenuta ad esercitare tale *potestas* ecclesiale nella sua pienezza⁴²⁰.

Ma ritornando al secolo XII, la lettera a Basilio d'Ocrida in un'ultima provocazione esortò a ritrovare l'unità, affinché coloro che si riconoscevano pecore di Dio ritornassero al gregge del beato Pietro:

«Primum apud teipsum, deinde in aliis, quatenus divina gratia largitur, da operam, ut grex cum Ecclesia uniatur et qui seipsos Dominicas oves confiteatur ad gregem B. Petri revertantur, qui Domini iussu eorum curam suscepit. Nos quidem in hoc non temporariam laudem spectamus, non praetereuntem gloriam quaesimus, qui pascendi suscepimus officium. Servos nos omnium Dei servorum confitemur (...)»⁴²¹

E come ultima immagine ecclesiologica, attraverso il classico espediente retorico dell'unione tra primazialità e servizio dell'*ufficiam pascendi* del pontefice romano, l'epistola adrianea riprendeva l'antica titolatura di *servus servorum Dei*⁴²².

Quest'ultima (già incontrata nelle fonti precedenti in modo più o meno diretto), nei confronti della Chiesa greca veniva generalmente usata per controbilanciare l'enfasi della retorica del primato, stabilendo (appunto) il carattere di umile servizio che doveva contraddistinguere il vicario di Pietro. In tale paradosso, il titolo di «servo dei servi di Dio» era però nato secondo una specifica esigenza. Infatti, fu Gregorio Magno a coniarlo alla fine del secolo VI. Nel 595 il papa, riprendendo una condanna già pronunciata dal suo predecessore Pelagio II (579-590), protestò vivacemente perché la sinodo che aveva condannato Giovanni di Calcedonia ed il monaco Atanasio, aveva qualificato il patriarca di Costantinopoli Giovanni il Digiunatore, nella tradizione noto per la sua umiltà e la sua pacatezza, come patriarca ecumenico⁴²³. Appena appresa la notizia, Gregorio Magno in una sua lettera del giugno 595 all'imperatore Maurizio⁴²⁴ lamentò allora la superbia e la blasfemia del presule costantinopolitano nell'appellarsi con un

⁴²⁰ «Siquidem ab Apostolica tua sede nostram Apostolicam sedem consulendo perpendimus tuam dilectionem nolle deviare a Dominico et omnium sanctorum Patrum concordia decreto, quo inviolabiliter cunctis in toto orbe terrarum ecclesiis sancta Romana et Apostolica sedes caput praepositur, ad quam majores et difficiliore causae omnium ecclesiarum definiendae referantur. Sic omnia veneranda concilia, sic leges humanae promulgant, sic ipse Sanctus sanctorum, Rex regum et Dominus dominantium confirmat» (Will, *Acta et scripta*, XII, p. 169).

⁴²¹ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 800.

⁴²² Riguardo ad Adriano IV si veda Duggan-Bolton, *Adrian IV. The English Pope*, pp. 181-210.

⁴²³ Sulla letteratura a proposito della controversia del titolo di patriarca ecumenico cfr. Foresi, *Roma e Bisanzio nelle lettere di Gregorio Magno*; Laurent, *Le titre de patriarche ecuménique*, pp. 5-26; Tuilier, *Le sens de l'adjectif oecuménique*, pp. 260-271; Morini, «La vista e gli altri sensi», pp. 750-766.

⁴²⁴ «Ecce claves regni caelestis accipit, potestas ei legendi et solvendi tribuitur, cura ei totius ecclesiae et principatus committitur, et tamen universalis apostolus non vocatur: et vir sanctissimus consacerdos meus Iohannes vocari universalis episcopus conatur (...)» (*Gregorii I papae Registrum*, V, 37, MGH, *Epistolae*, I, p. 323).

titolo che era stato concesso solo al vescovo di Roma nel concilio di Calcedonia, ma del quale il papa, nella sua umiltà, non aveva fatto mai uso, condannando di conseguenza tale *profano vocabulo*⁴²⁵, poiché solo Cristo si poteva definire «Maestro ecumenico», quindi «universale». Il malinteso si consumò così a livello etimologico (seppur fu anche una dimostrazione di come i rapporti di potere all'interno della pentarchia fossero alquanto delicati, tali che un semplice titolo male interpretato bastasse per scatenare tra le prime due sedi patriarcali un acceso risentimento); ovvero un errore di traduzione del vocabolo greco *οἰκουμενικὸς* nel latino *universalis*, in modo da far pensare a Gregorio I che il patriarca Giovanni ambisse ad arrogarsi una giurisdizione sulla Chiesa universale⁴²⁶. Così, la risposta romana a questa titolatura fu l'invenzione di un nuovo appellativo che sottolineasse invece l'umiltà dell'ufficio papale: il famoso *servus servorum Dei*. Ancora Leone IX riprese con rinnovato vigore tale diatriba, nonostante un importantissimo personaggio come Anastasio Bibliotecario avesse spiegato nel secolo IX agli ambienti romani come il termine *οἰκουμενικὸς* non andasse inteso nella sua accezione di universalità⁴²⁷. Anzi, sarà una delle più incisive accuse al Cerulario⁴²⁸. Il pontefice nella sua prima e seconda lettera al patriarca della Nuova Roma ricordò (in antitesi alla titolatura costantinopolitana) come in nessuna pagina del vangelo si menzionasse il titolo di apostolo universale, persino per Pietro (*non inveniantur dictus universalis apostolus*), poiché ciò avrebbe compromesso, come già Gregorio Magno aveva scritto⁴²⁹, la pari dignità di tutti i vescovi (*quo videbatur par dignitas subtrahi cunctis per orbem praesulibus, dum uni ex toto arrogaretur*)⁴³⁰.

⁴²⁵ PL 77, col. 771C.

⁴²⁶ Come dimostra bene il Tuilier (*Le sens de l'adjectif oecuménique*, p. 267-268), l'aggettivo ecumenico va inteso, secondo la teologia orientale, nel senso di *ortodosso, garante e conforme all'ortodossia*. Cioè nel vero senso che anche la legislazione giustiniana gli aveva attribuito: nelle *Novellae* l'imperatore proclamava legalmente l'esistenza di cinque patriarcati che corrispondevano alle cinque sedi ecumeniche nate dal concilio di Costantinopoli del 381, e che, quando erano concordi nella fede apostolica e nella dottrina cattolica, «costituivano il banco di prova visibile dell'ortodossia di ciascuna singola Chiesa dell'Impero universale» (Peri, *La pentarchia: istituzione ecclesiale*, p. 268). Il patriarcato costantinopolitano non mirava a nessuna «invasione di campo» in quello romano o ad assumersi qualsiasi prerogativa di universalità, esso voleva solo ribadire la sua posizione di primato in Oriente in virtù della sua tradizione e della sua ortodossia, esercitata congiuntamente con gli altri patriarcati ecumenici. Anche Dvornik riguardo a questa questione rilevò che «le titre n'exprimaite sans doute que la position supreme que Constantinople occupait en Orient. Il ne faut pas y voir une intention d'usurper la juridiction sur l'Eglise universelle et de refuser à Rome la primauté» (Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, p. 71).

⁴²⁷ Su questo rimando a Petrucci, *Rapporti di Leone IX*, p. 241.

⁴²⁸ Cfr. D'Agostino, *Il Primato della Sede di Roma*, pp. 281-285.

⁴²⁹ «Sed absit hoc, absit a christiana mente id sibi velle quempiam arripere, unde honorem fratrum suorum imminuere ex quantulacumque parte videatur. Cum ergo nos hunc honorem nolumus oblatum suscipere, pensate quam ignominiosum sit hunc sibi quempiam violenter usurpare voluisse» (*Gregorii I papae Registrum*, V, 41, MGH, *Epistolae*, I, p. 332).

⁴³⁰ Si veda Will, *Acta et scripta*, II, p. 70.

Tuttavia, nella nostra analisi storico-critica, Leone IX non dovrebbe essere né assimilato a Gregorio Magno, né interpretato sulla base di un'ecclesiologia che (palesamente) non gli apparteneva, intendendo su suggestione della *par dignitas* che «sia Gregorio sia Leone IX rifiutano il titolo in base a una ecclesiologia che considera i presuli su un piano di fondamentale uguaglianza»⁴³¹. I pontefici (Leone IX come anche Adriano IV) giocavano sulla retorica e sul paradosso delle titolature papali cercando di far coesistere, in base alla necessità della logica e del discorso, tanto la loro pretesa primazialità, quanto la loro presunta umiltà. L'uso del titolo *servus servorum Dei* e il rifiuto dell'aggettivo *universalis* da parte del papato (che comunque nella tradizione romana ritroviamo attestato in rari casi) devono essere messi sempre in relazione con la teologia del primato; in cui il rapporto ecclesiologico papa-episcopato, richiamandoci ancora alle parole di Leone IX, era concepito come quello tra un re e i suoi funzionari⁴³².

Ebbene Adriano IV, da questo punto di vista, si pose in continuità con il *background* ecclesiologico e con l'uso strumentale che il papato aveva fatto del titolo *servus servorum Dei*, proprio per controbilanciare agli occhi di Basilio d'Ocrida le argomentazioni generali della lettera, tutte sbilanciate su una forte (seppur breve) proposizione del primato romano.

Infatti, concludendo sull'epistola del 1154 e sull'ideologia di Adriano IV, possiamo notare alcune peculiarità. Prima di tutto sottolineo come certe argomentazioni (seppur il contenuto dell'epistola verta totalmente sui criteri d'ecclesialità) trovino una congruenza con gli elementi della polemica leonina esposta durante lo scontro del 1054: ovvero il richiamo alla disputa sulle titolature e l'uso delle metafore per descrivere la separazione e l'unione ecclesiale. Infatti l'epistola, nonostante sia tutt'altro che prolissa, è completamente plasmata sul concetto e sulle figurazioni dell'unione/separazione ecclesiale. L'impianto generale è teso non tanto a dimostrare i criteri d'ecclesialità romani nell'identificazione della Chiesa universale con la Chiesa romana, bensì a fornire alcune immagini su tale concezione ecclesiologica, dando di conseguenza per scontato che la Chiesa di Roma fosse l'unica Chiesa possibile. E tutta la retorica della lettera è costruita tralasciando il superfluo, eliminando molto della polemica che poteva (forse) appesantire e distogliere dal punto che Adriano IV voleva far passare: la necessità del ritorno e dell'obbedienza della Chiesa greca. E nello scrivere ciò, la cancelleria papale volle, a mio parere, essere tanto precisa e categorica quanto essenziale ed incisiva. La proposizione delle categorie primaziali, nonché le immagini scritturistiche e metaforiche che descrivevano la cristianità greca come una realtà separata, *extra Ecclesiam*, vengono proposte con un'incisività e una limpidezza

⁴³¹ D'Agostino, *Il Primato della Sede di Roma*, p. 284.

⁴³² Leone IX esternerà al Cerulario: «(...) inviolabiliter et inconcusso sibi conservato illo privilegio, quod idem princeps quarto baptismatis sui die devotus contulit pontifici Romano, scilicet ut in toto orbe sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut omnes iudices, regem» (Will, *Acta et scripta*, II, p. 70). Cfr. Maccarrone, *La teologia del primato romano*, pp. 564-565.

che si diversificò alquanto dalla retorica primaziale precedente. Se escludiamo infatti lo scontro del 1054 (che rappresentò per lungo tempo un caso isolato di coerenza e aggressività da parte del papato nel far valere le proprie rivendicazioni⁴³³) i contatti successivi, come ho messo in luce, e che vanno sostanzialmente da Gregorio VII fino al secolo XII inoltrato, furono quasi sempre mediati dalle circostanze e dalle necessità storiche. Conseguentemente anche la teologia e la retorica del primato romano andavano incontro a una loro proposizione alquanto sfumata, riproposta in modo più o meno incisivo a seconda dei momenti, spesso ibridate con silenzi, diplomazie ed espedienti ideologici filo-greci. Ecco, l'epistola di Adriano IV (da un punto di vista esclusivamente teorico e dottrinale) sembra segnare un cambio di passo nel registro. Ovviamente il messaggio che Roma voleva dare non venne proposto con l'ardore e l'arroganza che caratterizzò i fatti del 1053-1054, ma l'incisività delle sue argomentazioni non lasciavano spazio a dubbi, a non-detti o a una retorica diplomatica. La Sede costantinopolitana fu descritta come una realtà morta riprendendo la figura di Lazzaro, come una figlia ribelle e separata, come una pecora perduta che doveva ritornare all'ovile dell'unica madre e vera Chiesa.

Infatti l'ecclesiologia della lettera a Basilio deve essere compresa sia alla luce delle argomentazioni appena esposte, sia attraverso un più generale pensiero ecclesiologico. Esso deve tener conto della considerazione stessa che il papa aveva della Sede apostolica, che nel caso di Adriano IV esprimeva (a titolo esemplificativo) la primazialità della cattedra petrina attraverso un'immagine tipica dei poteri imperiali e regali: la solarità.

In una lettera del 1157 ad Enrico, patriarca di Grado Nuova Aquileia, circa la concessione di poter ordinare vescovi nei territori bizantini, Adriano IV scrisse:

«Inter omnia caeli sidera, quae ad decorem mundi et usum hominum, in principio Sapientia divina formavit, solem voluit claritate luminis praeeminere; cuius ortus et diem terrae infunderet et noctis tenebras propulsaret. Conveniens namque fuerat quod eo praestantior caeteris sideribus haberetur, quo specialiter in ipso formationis exordio, ut singulariter praeesset diei, de superni munere conditoris accepit. Sic nimirum Redemptor noster, cum ecclesias veluti micantes stellas in diversa mundi climata latius propagasset, sacrosanctam Romanam Ecclesiam, cuius B. Petrus apostolorum princeps exstitit gubernator, tanquam splendidum solem, omnibus superesse et singulas ei ecclesias, utpote membra, suo capiti statuit subiacere. Quod ex illis verbis manifestius declaratur, quibus eundem Petrum est Dominus allocutus: *Si diligis me, pasce oves meos*. Et alibi: *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*. Petra vero super quam legitur esse fundata, nullas scissuras recipit, nullas patitur sectiones. Hoc idem rursus demonstratur, cum dicitur: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum in coelis; ut quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis*. Ipsi quoque et propriae firmitas et fidei alienae confirmatio data est, quando a magistro audire meruit: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando*

⁴³³ Naccari, *Esportare le riforme*.

*conversus confirma fratres tuos. Istis itaque et aliis rationibus ita sancta et apostolica Ecclesia, quae coelesti privilegio inter alias obtinet principatum, tantam ab ipso Domino Iesu Christo praerogativam accepit, ut auctoritatem habeat singularem universis per orbem terrarum Ecclesiis providendi et discreta in eis consideratione statuere, quae cognoscit statuenda»*⁴³⁴

Così la Chiesa romana era come uno splendido sole (*tanquam splendidum solem*) che risplendeva su tutte le altre chiese sparse per il mondo. In questa suggestiva metafora astronomica si poneva l'essenza dal primato romano, ormai non più mediato da altre costruzioni che potessero (anche solo da un punto di vista retorico e politico) scalfire la «graniticità» della teologia primaziale. Roma era come uno splendido sole, Roma era la città del sole come verrà dichiarato dal vescovo di Perugia nel discorso di apertura del concilio Lateranense III⁴³⁵.

Di conseguenza anche la dialettica e l'atteggiamento romano verso il mondo greco (così come abbiamo visto attraverso la chiarezza della lettera di Adriano IV) si stava modificando in relazione ad un'ideologia del primato ormai stabilizzata e cristallizzata nell'istituzione papale. Il papato tra XI e XII⁴³⁶ stava così mutando retorica, atteggiamento e politica nei suoi approcci *adversus Graecos* come un laboratorio dinamico di idee e produzioni. Categorie sempre più stringenti vennero adottate da Adriano IV e dai suoi successori: si vedrà infatti come Alessandro III e la sua epistola al patriarca Michele d'Anchialos fossero in profonda continuità con il pensiero adrianeo, quasi a completamento delle categorie esposte a Basilio nel 1154. In altre parole, si stava portando a compimento quel naturale processo di consapevolezza e autorappresentazione della teologia del primato romano verso le cristianità orientali che a metà del secolo XII vedeva nelle categorie di supremazia ecclesiale, universalità ed indefettibilità una (ormai) definitiva metabolizzazione da parte delle ideologie papali.

Così, l'azione ecclesiale e politica di Adriano IV verso Costantinopoli deve essere letta alla luce di una nuova tendenza romana nel dialogo con l'Oriente? Ciò avviene in virtù delle peculiarità ecclesiologiche di Adriano IV, o alla luce del contesto storico?

In ultima analisi, e senza nulla togliere alle tesi che sopra ho sostenuto, ritengo che la differenziazione della retorica e dell'atteggiamento di Adriano IV siano da ascrivere anche in relazione al destinatario dell'epistola. Basilio d'Ocrida, infatti, era un importante arcivescovo greco, presule della cattedra di Tessalonica, seconda città dell'impero. Tuttavia si deve tener presente che non era allo stesso livello né del patriarca di Costantinopoli, né tanto meno dell'imperatore. Ovvero, il papa e la cancelleria pontificia sapevano molto bene (come tutti per

⁴³⁴ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 801.

⁴³⁵ Cfr. *supra*, Introduzione, p. I-II.

⁴³⁶ Naccari, *Esportare le riforme*.

altro) che parlare al *basileús* non era lo stesso che parlare ad un vescovo, seppur eminente. Le categorie e le argomentazioni che si volevano far passare o tentare di imporre, qualora fossero state le stesse, dovevano necessariamente essere differenziate in base al calibro e al peso politico-ecclesiale del destinatario. Perciò è facilmente ipotizzabile (forse scontato) che Roma usasse con un vescovo greco toni e argomentazioni decisamente con maggior libertà ed incisività, «purificando» la teologia del primato da una parte di quella diplomazia assolutamente necessaria (invece) verso cariche e personalità di maggior caratura.

Con Basilio d'Ocrida il papa poté allora esporre i criteri d'ecclesialità in modo più stringente, non esitando a definire la Sede costantinopolitana una realtà separata e scismatica (quando non eretica) attraverso un uso di metafore che dessero ancor maggior vigore e suggestione al suo messaggio.

Come seconda considerazione vorrei richiamare il contesto storico in cui devono essere inseriti i contatti del 1154-1156 e la lettera di Adriano IV. Infatti, è mia convinzione che la peculiarità dell'epistola papale finora analizzata risieda anche nello specifico momento politico in cui fu redatta. Un momento in cui le redini della Sede apostolica erano saldamente nelle mani del pontefice, il quale stava vivendo un periodo di relativa pace nella lotta tra papato e impero e di buoni rapporti con Federico Barbarossa. Eugenio III aveva infatti concluso un importante accordo con l'imperatore, mantenuto anche dallo stesso Adriano. L'unico problema veramente impellente erano i Normanni nel sud Italia; ma che in questo momento avevano contro non solo il papato, bensì anche i due imperi, entrambi attirati dalla possibilità di mettere le mani sui territori del meridione italico. Perciò, il contesto storico in cui si trovava Adriano IV ai tempi dei suoi rapporti con Bisanzio, vedeva il pontefice in una situazione piuttosto stabile e di forza, ben diversa dai contesti storici romani che avevano caratterizzato la maggior parte dei contatti dal 1054 in poi. A parte le relazioni tra Gregorio VII e Michele VII Ducas, da Urbano II in poi i pontefici romani (considerando anche i cosiddetti «antipapi») spesso intrapresero la loro *Ostpolitik* in momenti di più o meno grave difficoltà, quando l'appoggio bizantino e la possibilità di ristabilire la concordia con la Chiesa greca avrebbe portato benefici e rafforzato precarie posizioni politiche. Di conseguenza (come ho già messo in luce) la dialettica epistolare e l'atteggiamento verso il mondo greco risentivano di quell'ecclesiologia della contingenza in cui a dettare l'approccio romano erano più la *necessitas* e l'*utilitas* del momento che una lineare e forte volontà di far rispettare a tutti i costi il primato e l'obbedienza alla Sede di Pietro⁴³⁷. Così Adriano IV, in un certo senso libero (o almeno più affrancato) da tali contingenze e sapendo di

⁴³⁷ Cfr. *infra*, Conclusioni, pp. 252-260.

non aver l'impellente necessità di un'alleanza con Costantinopoli, poté esprimere in modo forse più veritiero la reale percezione e considerazione che si aveva a Roma dell'alterità greca.

C. Alessandro III e la lettera del 1173 al patriarca Michele d'Anchialos.

In data 27 febbraio 1173 papa Alessandro III (1159-1181) indirizzò una lettera al patriarca di Costantinopoli Michele d'Anchialos per continuare gli approcci unionisti che erano in campo già dal decennio precedente.

Il *dossier* epistolare consiste di due documenti in greco (l'epistola pontificia e la risposta del patriarca) editi dall'Hofmann nel 1953⁴³⁸ ed attribuiti, nonostante in ambedue le fonti manchino mittente e destinatario, ad Alessandro III il primo (*Ἐπιστολή τοῦ πάπα πρὸς τὸν πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως*) e Michele d'Anchialos il secondo⁴³⁹.

La ripresa dei contatti avvenne ancora sotto il regno di Manuele Comneno, nel quale le trattative per l'unione ecclesiale non rappresentarono solo «a part of this continuing saga»⁴⁴⁰ nei rapporti tra Roma e Bisanzio nel secolo XII, ma anche un ulteriore momento d'incontro tra il pontefice Alessandro III e il *basileús*⁴⁴¹.

Dalla fine del pontificato di Adriano IV, è difficile ricostruire il numero e l'esatta successione delle ambascerie che si sono succedute tra il papato e Costantinopoli prima del 1173⁴⁴²: il card. Bosone, autore della *Vita Alexandri III*⁴⁴³ e Leone Toscano nel suo *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*, ad esempio, ne riportano un numero imprecisato⁴⁴⁴. L'unica certezza è che un così prolifico attivismo era ancora una volta dettato da precise necessità politiche.

⁴³⁸ G. Hofmann, *Papst und Patriarch*, pp. 76-77, 77. 80. Cfr. anche Darrouzès, *Les documents byzantines*, pp. 78-79.

⁴³⁹ La deduzione dell'Hofmann parte dalla datazione della lettera papale: *Ἐδόθη ἐν πόλει λεγομένη Σίγνια, πρὸ δύο καλανδῶν μαρτίου, ἧτις ἐστὶν κζ' φεβρουαρίου* (Segni, 27 Febbraio). E dato che tutta l'attività cancelleresca di Alessandro III dal 2 febbraio al 25 marzo 1173 fu vergata a Segni, con buona sicurezza è plausibile ritenere che anche la lettera al patriarca costantinopolitano sia da attribuire alla cancelleria di Alessandro III. Cfr. Hofmann, *Papst und Patriarch*, p. 75.

⁴⁴⁰ Clarke-Duggan, *Pope Alexander III*, p. 313.

⁴⁴¹ Rimando ancora a Spadaro, *Chiesa d'Oriente e Chiesa d'Occidente*.

⁴⁴² Cfr. Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 178-179, in part. n° 7; Tolstoy-Miloslavsky, *Manuel I Komnenos and Italy*, capitoli 4-5.

⁴⁴³ *LP*, II, pp. 415, 419-420.

⁴⁴⁴ «Igitur ad Alexandrum Apostolicae Sedis antistitem legati ab imperiali clementia pro ecclesiarum et imperii reconciliatione directi sunt bis et ter» (Dondaine, *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, pp. 126-127).

L'imperatore Manuele, come ho già accennato nelle pagine precedenti, stava continuando la *Westpolitik* che fin da Alessio Comneno aveva caratterizzato la politica estera di Bisanzio, ricercando a più riprese alleanze nel papato e nell'Europa occidentale, ed arrivando ad ibridare come mai prima la corte bizantina di pratiche, cultura e teologia latine per intercettare (o studiare?) le abitudini e gli interessi dei «Franchi». Tra gli esempi più noti, ricordo quanto la corte di Manuele Comneno fosse frequentata da uomini latini, trovando nelle figure di Ugo Eteriano e Leone Toscano (tra le tante testimonianze) due dei suoi più importanti esponenti. Si pensi sia alla sinodo di Costantinopoli del 1166, in cui l'imperatore impose al clero greco l'interpretazione latina di Eteriano sul passo neotestamentario «Pater major me est» (Gv. 14, 28), sia alla richiesta imperiale che lo stesso Eteriano producesse uno scritto sulla processione dello Spirito Santo tale da poter esser compreso dai Greci (l'opera sarà il *De sancto et immortalis Deo*)⁴⁴⁵.

Insomma, la volontà di Manuele Comneno di avvicinarsi al mondo latino aveva notevolmente rinvigorito i contatti e la presenza degli occidentali a Costantinopoli, seppur tali relazioni non fecessero altro che dimostrare quanto Bisanzio fosse ormai diventata marginale all'interno dei rapporti di forza nel «mondo latino»⁴⁴⁶.

Dall'altra parte, il pontificato di Alessandro III⁴⁴⁷ conobbe lunghi periodi di lotte ed instabilità che, come già in precedenza, indussero il pontefice ad un momentaneo avvicinamento con il mondo greco attraverso trattative politiche, richieste di appoggio e ricerca dell'unione ecclesiale. La successione al pontificato di Adriano IV aveva visto eleggere al soglio di Pietro due papi, Vittore IV, sostenuto dal partito imperiale, e Alessandro III, sostenuto dal partito normanno⁴⁴⁸. Stando sempre alla *Vita Alexandri III* del card. Bosone, per cercare legittimazione contro l'altro papa, Alessandro III avrebbe mandato i suoi legati presso i maggiori principi cristiani, inviando anche a Costantinopoli il card. Ardicio di S. Teodoro e il vescovo di Tivoli (accompagnati da una probabile lettera sistatica con la professione di fede del neoeletto papa) affinché convincessero Manuele Comneno a riconoscerlo come legittimo papa⁴⁴⁹. Era una mossa che conosceva una sua tradizione, come ho descritto precedentemente per gli scismi del XI e XII

⁴⁴⁵ Su tale argomento si veda Thetford, *The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople*, pp. 143-161; Sideris, *Ces Gens ont Raison*, pp. 173-195.

⁴⁴⁶ Harris-Tolstoy, *Alexander III and Byzantium*, in *Pope Alexander III*, ed. by Clarke-Duggan, p. 301.

⁴⁴⁷ Su Alessandro III rimando all'opera generale *Pope Alexander III*, ed. by Clarke-Duggan. Cfr. inoltre Brezzi-Piazza, *Alessandro III*, pp. 291-299 e la bibliografia ivi contenuta. Sull'ecclesiologia, le istituzioni e il papato dei tempi di Alessandro III rimando a Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro*.

⁴⁴⁸ Cfr. Madertoner, *Die zwiespältige Papstwahl des Jahres 1159*; Schimmelpfennig, *Papst- und Bischofswahlen*.

⁴⁴⁹ *LP*, II, p. 403.

secolo (Alessandro II e Onorio II, Urbano II e Clemente III, Innocenzo II e Anacleto II)⁴⁵⁰. E ciò era dettato da motivazioni essenzialmente politiche ed utilitaristiche piuttosto che dall'antica tradizione di inviare a Costantinopoli la lettera intronistica come richiesta di concordia e comunione⁴⁵¹.

Il fuoco che alimentava la vicinanza diplomatica tra Alessandro III e Manuele Comneno era quindi, ancora una volta, la lotta tra il papa e l'imperatore Federico Barbarossa. Il pontefice, infatti, dopo tre anni di esilio in Francia (1162-1165), era riuscito a tornare a Roma; tuttavia né la morte di Vittore IV nel 1164 (prontamente sostituito da Guido di Crema, Pasquale III) né il suo rientro nell'Urbe avevano allentato lo scontro con il Barbarossa.

Alessandro III si trovava in una posizione delicata, in cui il sistema di alleanze ed appoggi politici era in costante evoluzione. In quegli stessi anni, ad esempio, anche un potente alleato quale era Enrico II Plantageneto, era entrato in collisione con la Sede apostolica a causa degli articoli di Clarendon del 1164, promulgati dal sovrano inglese al fine di ridimensionare in modo arbitrario la posizione della sede romana e del clero nel regno d'oltremarica. Di conseguenza trattative politico-ecclesiali con Costantinopoli furono dettate da opportunità e necessità dalle quali il papa non poteva prescindere.

Così, se vogliamo prestare fede alle fonti del periodo, i contatti tra Alessandro III e l'imperatore bizantino negli anni Sessanta del secolo XII portarono a un forte riavvicinamento, forse come mai prima ci fu, arrivando a mettere sul piatto delle trattative persino il riconoscimento del primato papale da parte bizantina⁴⁵² e il conferimento della corona imperiale d'Occidente da parte papale⁴⁵³. Infatti, ancora una volta, le negoziazioni politiche, non senza il tentativo di fortificarle attraverso unioni matrimoniali⁴⁵⁴, non potevano prescindere da quelle ecclesiastiche.

Ma ritorniamo al 1173 e alla lettera al patriarca Michele d'Anchialos. Anche in tale frangente la missiva papale proveniva da una (probabile) sollecitazione da parte di Costantinopoli, ovvero dalla notizia che il patriarca avesse espresso circa il desiderio di unire la sua Chiesa con la Sede

⁴⁵⁰ Cfr. *supra*, pp. 134, 35-37, 58-62, 80-82.

⁴⁵¹ La storiografia tende ancora a confondere il reale significato delle sinodiche nelle ortoprassi pentarchiche del primo millennio dall'eventuale uso che ne facevano i papi del secolo XII. Cfr. Harris-Tolstoy, *Alexander III and Byzantium*, in *Pope Alexander III*, ed. by Clarke-Duggan, p. 301.

⁴⁵² La notizia è riportata dal card. Bosone nella sua *Vita Alexandri III* (LP, II, pp. 415, 419-420).

⁴⁵³ Secondo Leone Toscano: «Et rursus Constantinopolim cardinales, praecipiente papa, multitudes venerunt. Ventilatum est negotium diu, trutinata sunt hinc inde verba, continenti ex pressum latine oratione scripserunt quoque cardinales atque subscripserunt. Oblata est autem Summo Pontifici editio utraque» (Dondaine, *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, p. 127).

⁴⁵⁴ Non dimentichiamo infatti il matrimonio nel 1170 fra Oddone Frangipane e una nipote di Manuele Comneno. Cfr. Brezzi-Piazza, *Alessandro III*, pp. 294-295; Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos*, p. 84.

apostolica. È la medesima lettera papale a testimoniare (forse in modo strumentale), riportando il messaggio del diacono Pietro:

«Ἀνέφερον ἡμῖν ὁ ἀγαπητὸς υἱὸς Πέτρος ὁ ὑποδιάκονος ἡμῶν, ὁ ἀποκομιστὴς τῶν παρόντων γραμμάτων, σὲ διακαῆ ἐπιθυμίαν ἐν τῷ στήθει φέρειν, τοῦ τὴν ἀνατεθεισάν σοι ἐκκλησίαν τῇ ῥωμαϊκῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις πασῶν ἐκκλησιῶν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Κυρίου μήτηρ κατέστη καὶ διδάσκαλος, καθὼς εὐσεβὲς καὶ δίκαιον καὶ κανονικὸν ἔστιν, ἐνωθῆναι.»⁴⁵⁵

Ancora una volta l'ecclesiologia papale puntò all'essenzialità e alla forza dei propri lessemi primaziali: la *ῥωμαϊκῇ ἐκκλησίᾳ* è descritta madre e maestra di tutte le chiese (*μήτηρ καὶ διδάσκαλος*) per diretto ordine del Signore.

Tale elemento, nella costruzione retorica del documento, è immediatamente e strumentalmente legato alla presa d'atto papale della «avvenuta» consapevolezza da parte del patriarca di come la Chiesa fosse una, cioè quella romana, e per questo egli avrebbe sentito la necessità di unirsi e ritornare nella piena comunione con essa:

«Ἐπὶ τούτῳ μέντοι γε τὸν ζῆλον τῆς σῆς ἐπιθυμίας πλεῖστον ἐπαινοῦντες, καὶ εἰς τοῦτό σοι ὡς αἰδεσίμῳ ἀδελφῷ συγκαίροντες ἐν Κυρίῳ, ἐπιθυμητοῖς τῆς καρδίας θελήμασιν ἐπιποθοῦμεν καὶ δεόμεθα, ἵνα ὁ παντοδύναμος κύριος, ὁ τῇ διανοίᾳ σου τοσαύτην ἐπαιντὴν ἐπιθυμίαν ἐμπνεύσας εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν αὐτοῦ, τῇ ἐπιθυμίᾳ ἡμῶν ἐν τούτῳ τῷ μέρει ταχὺ καὶ ὀφειλόμενον παρέξει τὸ ἀποτέλεσμα.»⁴⁵⁶

E a giustificazione di ciò non potevano non essere rievocati i passi petrini neotestamentari sul mandato di Cristo al primo degli apostoli presenti in Mt. 16, 18 e Lc. 22, 32, chiudendo le citazioni scritturistiche con un passo del Cantico dei Cantici (Cant. 6, 8):

«Οἶδας γὰρ πάντως ὡς ἀνὴρ προσεκτικὸς καὶ διακριτικὸς, ὅπως ἢ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία οὐδεμίαν ὑποφέρειν ὀφέλει κατατομὴν καὶ πῶς μόνῳ τῷ Πέτρῳ εἴρηται παρὰ τοῦ κυρίου· σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρα οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἀλλαχοῦ· ἐγὼ ἐδεήθην περὶ σοῦ, Πέτρε, ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου, καὶ σὺ ποτε ἐπιστρέψας, στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου. Καὶ ἡ σοφία ἐν τοῖς ἄσμασι τῶν ἁσμάτων περὶ τῆς ἐκκλησίας λέγει· μία ἐστὶ περιστέρα μου, μία ἐστὶ καλή μου.»⁴⁵⁷

La suggestione metaforica dell'unità ecclesiale e della Chiesa come «colomba», oltre alla rievocazione della figura femminile, è un'immagine ecclesiologica sovente utilizzata dalla tradizione cristiana, principalmente nella dialettica anti-scismatica e anti-eretica. E non a caso

⁴⁵⁵ Hofmann, *Papst und Patriarch*, p. 76.

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ Ibid.

la cancelleria di Alessandro III riportò il passo veterotestamentario per suggerire il tema dell'unità ecclesiale e del ritorno alla comunione con la Sede apostolica⁴⁵⁸.

La Chiesa descritta come *columba* è già presente a partire dai Padri dei primi secoli, sia latini (Tertulliano, Ottato di Milevi, Ambrogio, Girolamo, Agostino) che greci (Metodio di Filippi, Epifanio, Gregorio di Nissa). In ambito latino, il primo autore a citare tale metafora ecclesiologica sulla base del Cantico dei Cantici fu Cipriano⁴⁵⁹ nel suo *De ecclesiae catholicae unitate*⁴⁶⁰. Il vescovo di Cartagine, nel capitolo IV della sua opera nata per definire il rapporto tra ortodossia, eresia e criteri di ecclesialità (e nello specifico per pronunciarsi sulla questione del reinserimento dei *lapsi* nella Chiesa), contrappose il pericolo della scissione ecclesiale (*haeresis invenit et schismata, quibus subverteret fidem, veritatem corrumperet, scinderet unitatem*) all'immagine dell'unica Chiesa come *columba, perfecta, mater, genitrix*⁴⁶¹.

Successivamente, nella documentazione dei rapporti tra il papato e Costantinopoli, la metafora della colomba rivestì un ruolo cardine nella costruzione del libello del 1053 di Leone IX a Michele Cerulario; precisamente nella parte centrale della lettera che trattava delle eresie, della divisione e dell'unità della Chiesa. Ovviamente il riuso scritturistico di tale immagine operato da Leone IX non era assimilabile al significato che ne diede Cipriano⁴⁶², poiché il pontefice la interpretò in un'ottica totalmente romano-centrica, in cui l'indivisibilità ecclesiale rappresentata dalla colomba non poteva prescindere dalla comunione verso la sede di Pietro. E non è nemmeno assimilabile al significato che, precedentemente, ne diedero le Decretali pseudo-isidoriane⁴⁶³, poiché la *columba* in quel caso era a rappresentazione dell'unicità delle fede cristiana⁴⁶⁴ (nonostante l'orizzonte ecclesiologico delle *Decretales* fosse fortemente contaminato dall'enfatizzazione del primato romano).

Leone IX, al contrario, come si evince dall'impianto logico della lettera, usò la metafora ecclesiologica per dare forza alla perenne ortodossia della fede romana, con la conseguente (ed implicita) accusa di eresia a chiunque fosse stato in disaccordo con essa. Con una serie di

⁴⁵⁸ Su questo rimando alle pagine di D'Agostino, *Il primato del vescovo di Roma*, pp. 251-255.

⁴⁵⁹ Sühling, *Die Taube als religiöses Symbol*, pp. 87-97.

⁴⁶⁰ Cipriano, *De ecclesiae catholicae unitate*.

⁴⁶¹ «Quam unam ecclesiam etiam in Cantico Canticorum Spiritus sanctus ex persona Domini designat, et dicit: "Una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genitrici suae".» (Cipriano, *De ecclesiae catholicae unitate*, IV, p. 98). L'immagine della colomba è riferita anche nel capitolo V e IX del *De ecclesiae catholicae unitate*, poi ripresa nella lettera 69 indirizzata al figlio Magno (Cipriano, *Epistula 69*).

⁴⁶² Cfr. Falbo, *Il primato della Chiesa di Roma*, pp. 143-162.

⁴⁶³ *Decreta Gelasii Papae ad Anastasium imperatorem*, JK 632, p. 640.

⁴⁶⁴ D'Agostino, *Il primato del vescovo di Roma*, p. 255.

proposizioni assertive il redattore della lettera al Cerulario iniziò il capitolo II tratteggiando l'indivisibilità e l'unicità della Chiesa:

«Sola columba ad arcam redeat et super caput Domini Iesu manens, totum corpus eius, quod est Ecclesia, uniat, infundat et repleat, unicamque columbam de diversae professionis et nationis hominibus atque linguis omnibus, quasi de diversi membris efficiat, cui voce Capitis, quod est ipse Christus, dicat: *Una est columba mea, perfecta mea, immaculata mea (Cant. 5).*»⁴⁶⁵

Le fonti papali identificano l'unità della Chiesa concepita soltanto in relazione all'unione con Roma. E a partire dal secolo XI tale criterio di appartenenza si fece via via sempre più stringente, espresso più o meno esplicitamente in base al contesto, ma comunque presente in qualsiasi dialogo ecclesiale.

I documenti delle cancellerie di Adriano IV e Alessandro III (come ho precedentemente sottolineato) posero la dialettica ecclesiologica sulla scia di una tradizione consolidata, in cui la parola «unità» veniva sì costantemente richiamata, ma intesa, ovviamente, da una prospettiva diametralmente opposta all'ecclesiologia greca⁴⁶⁶. La retorica latina e quella greca manifestavano linguaggi simili, sovente cortesi nel loro frasario diplomatico, ma erano inesorabilmente figlie di due concezioni opposte, in cui le relative dialettiche viaggiavano su strade parallele senza possibilità d'incontro, quasi fosse un dialogo tra sordi⁴⁶⁷.

Entrambe le parti espressero spesso apprezzamenti reciproci, assumendo atteggiamenti opportunistici ed anacronistici. La lettera del 1173 di Alessandro III, infatti, concluse con l'ennesimo appello all'unità e alla concordia, esortando il patriarca ad intercedere presso Manuele Comneno affinché si lavorasse per il ripristino della piena comunione tra le due chiese:

«Ἐπει οὖν πρέπει τῆς διακρίσεώς σου τῆ φρονήσει τὸ ζέον τῆς τοιαύτης ἐπιθυμίας εἰς ἀποτέλεσμα ἔργου ἀποδείξει, τὴν ἀδελφότητά σου παρακαλοῦμεν, ὑπομιμνήσκομεν καὶ συμβουλεύμεν ἐνδιαθέτως, ἵνα τὸν περιπόθητον ἐν Χριστῷ υἱὸν ἡμῶν Μανουὴλ τὸν αὐτὸν ζῆλον ἔχειν, ὑπομιμνήσαι σπουδάσης ἐπιμελέστερον καὶ ἀγαγεῖν, ἵνα εἰς τὸ ἐνωθῆναι τὴν ἐκκλησίαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ τῆ ῥωμαϊκῆ ἐκκλησία, ὥσπερ ὀφείλει διακαῶς σκοπίση, καὶ λόγον τὸν ἐπὶ τούτῳ μικρῷ τῷ χρόνῳ τρακταῖσθέντα, εἰς συμπλήρωσιν ἀγαγεῖν μὴ ὑπερθήσῃ, ὡς ἂν αὐτὸς αἰωνίου ἐπάθλου δυνηθεῖ ἐπιτυχεῖν, καὶ ἡ σὴ ἐντεῦθεν μέριμνα καὶ σπουδὴ ἰσχύσῃ ἀξίως ἐπαινεθῆναι. Ἐδόθη ἐν πόλει λεγομένη Σίγνια, πρὸ δύο καλανδῶν μαρτίου, ἥτις ἐστὶν κζ' φεβρουαρίου»⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Will, *Acta et scripta*, II, p. 66.

⁴⁶⁶ Rimando a Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, pp. 253-274.

⁴⁶⁷ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 208.

⁴⁶⁸ Hofmann, *Papst und Patriarch*, p. 77.

Ma tutto fallì, di nuovo: le contingenze politiche, che durante il pontificato di Alessandro III videro un significativo avvicinamento tra Roma e Bisanzio, sfumarono progressivamente. Nel 1177, con la pace di Venezia, il papa e Federico Barbarossa arrivarono ad un'intesa, e i contatti con Bisanzio vennero abbandonati.

Il pontefice non aveva più bisogno di trattare con Costantinopoli, evidenziando ancora una volta quanto i rapporti ecclesiali fossero dettati da necessità più di natura politica che da una reale ricerca dell'unità. Manuele Comneno, infine, morirà nel 1180, Alessandro III un anno dopo. Dalla scomparsa di questi protagonisti si aprirà una nuova storia e un nuovo corso nelle relazioni tra papato e Oriente greco dalle imprevedibili conseguenze.

PARTE SECONDA

INNOCENZO III

Capitolo 1

La corrispondenza di papa Innocenzo III con Costantinopoli (1198-1202)

...ecclesia Romana mater dicatur non ratione temporis sed ratione potius dignitatis.

Innocenzo III

A. Il papato e la Chiesa greca alla fine del secolo XII.

Dalla morte di Manuele Comneno i rapporti politici ed ecclesiali tra l'Occidente latino e Costantinopoli subirono un vistoso mutamento. Se il papato poteva in un certo modo continuare le sue politiche orientali sulla scia della tradizione precedente, dettata cioè più dall'abitudine diplomatica e caratterizzata da un atteggiamento ideologico ormai stabilizzato, il mondo bizantino subì una contrazione su se stesso che certamente non giovò ai delicati equilibri con l'Europa latina.

La politica «filoccidentale» che aveva segnato il lungo regno di Manuele Comneno, dall'avvento al potere di Andronico Comneno (1182-1185) lasciò il passo ad un cambio di atteggiamenti e relazioni che visualizzarono una rottura con l'Occidente, anche dal punto di vista culturale. Il periodo che andò dal 1180 fino alla caduta di Costantinopoli del 1204 fu caratterizzato da un vero odio verso il mondo latino: era un sentimento forse già latente, forse «controllato» durante i decenni precedenti, ma che poi si scatenò con forza in molti campi della vita civile e religiosa. E seppur i contatti diplomatici rimasero connotati da espressioni di cortesia, non bisogna farsi abbagliare dalla retorica del caso, poiché al contrario si manifestarono i più gravi momenti di crisi che intercorsero tra Latini e Greci.

Tutto ciò, come vedremo, non deve essere interpretato in modo finalistico ed orientato in quanto causa della quarta crociata, ma non si può negare che l'inversione da quella che era stata la

Westpolitik dei Comneni concorse in modo più o meno diretto alla catastrofe del 1204. La morte di Manuele Comneno segnò così un cambio di passo nella storia stessa dell'impero bizantino, relegandolo da un'esteriore posizione di potenza a un ruolo assolutamente marginale nei rapporti di forza all'interno del mondo mediterraneo, e spostando ancor di più l'equilibrio politico-ideologico verso l'Occidente⁴⁶⁹.

Fu un periodo denso d'instabilità per Bisanzio, di scontri tra fazioni, che compromisero la tenuta dell'impero tanto sul versante interno che su quello esterno⁴⁷⁰. Nel 1180 si aprì una crisi dinastica all'interno della famiglia comnena che sfociò in guerra civile: l'erede al trono designato, il giovane Alessio II Comneno, e la sua cerchia di alleanze che cercarono di garantirgli una successione al trono del padre, si scontrarono con le ambizioni di Andronico Comneno, il quale nel 1182 riuscì infine ad eliminare i suoi oppositori e lo stesso Alessio II.

Il clima di forte instabilità e tensione che accompagnò il colpo di mano di Andronico sfociò anche in feroci violenze contro i Latini di Costantinopoli. La popolazione fu aizzata dallo stesso usurpatore che, consapevole dell'odio accumulato verso gli occidentali, scatenò la folla che saccheggiò e ridusse a ferro e fuoco i quartieri pisano e genovese (il cardinal-legato di papa Lucio III venne decapitato). Ne fornisce un macabro racconto Niceta Coniata, testimoniando la ferocia della popolazione cittadina:

«Andronico, mentre dimorava ancora sull'altra riva, mandò le navi che avevano seguito il megaduca e la parte scelta dei ruoli militari che avevano seguito lui dalle regioni attraversate strada facendo, a far guerra ai Latini residenti a Costantinopoli. Poiché anche il popolo della città riprese coraggio contro di loro e si aizzavano a vicenda a combatterli insieme, spuntò una contesa allo stesso tempo marinara e terrestre. I Latini, non avendo la forza di combattere contro le due moltitudini che li circondavano e li cingevano, tentarono di mettersi in salvo ognuno come poteva, lasciando in preda al primo venuto le case piene di ogni ricchezza e di tutti quegli svariati beni a cui aspirano gli uomini. Non osavano, infatti, rimanere sul posto né essi stessi i Romani né sostenere a piè fermo l'urto nemico e resistere. Per cui alcuni si dispersero per la città come capitava, altri si misero in salvo in case altolocate, altri salirono sulle navi lunghe, equipaggiate di gente della stessa stirpe, e così evitarono di morire di spada. Ma quanti vennero catturati furono condannati a morte. Tutti persero i loro patrimoni. Le navi piene di fuggiaschi salpate dai porti della città, facendo rotta verso l'Ellesponto, finirono il resto di quella giornata stando all'ancora nelle isole (...)»⁴⁷¹

⁴⁶⁹ Per una buona sintesi sugli scenari politici, militari, economici e sociali di questo periodo si veda Brand, *Byzantium Confronts the West 1180-1204*.

⁴⁷⁰ Sulla fine del periodo dei Comneni rimando a Herrin, *The Collapse of the Byzantine Empire*, pp. 188-203; Oikonomidès, *La décomposition de l'empire byzantin*, pp. 1-27; Cesaretti, *L'impero perduto. Vita di Anna di Bisanzio*.

⁴⁷¹ Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, IX, 6, a cura di J. Van Dieten-A. Pontani, vol. II, pp. 69-79.

Le cause di questa deflagrazione erano dettate da più fattori: la sempre più massiccia presenza di mercanti latini che controllavano ormai importanti fette dell'economia imperiale⁴⁷², un conseguente regime quasi coloniale da parte delle potenze marinare italiane⁴⁷³, ed infine le ambigue politiche di Manuele Comneno che, date le sue ambivalenze nel campo delle relazioni internazionali e in quello culturale-religioso⁴⁷⁴, sembravano avere ceduto terreno all'invasione latina anche sul piano intellettuale, compromettendo la difesa stessa della fede ortodossa.

Dopo un secolo di stabilità Bisanzio ricadde nell'arco di pochissimo tempo in una fase di profonda crisi. A livello finanziario, il dinamismo in politica estera dei Comneni aveva comunque lasciato le finanze imperiali in una situazione piuttosto disastrosa, anche a causa della persistente ricerca di truppe mercenarie che andassero ad alimentare la macchina militare. Non di meno l'iniziativa dei nemici esterni di Bisanzio sfociò in pesanti sconfitte per l'impero: la spedizione navale e terrestre di Guglielmo di Sicilia aveva infatti portato alla capitolazione di Tessalonica nel 1185 (quasi fosse un presagio di ciò che accadrà quasi vent'anni dopo), saccheggiata e sfigurata dalla conquista normanna, in cui per la prima volta svaniva tra i due storici nemici ogni sentimento di comunanza e unità nel nome della «medesima» fede⁴⁷⁵. Ed anche i territori balcanici versavano in una situazione allarmante. L'instabilità bizantina a fronte della morte di Manuele Comneno aveva dato l'opportunità al re d'Ungheria Béla III d'invasione l'impero: Belgrado e Sofia vennero devastate, e l'intera regione che andava dal basso Danubio ai Balcani fu destabilizzata dalle ambizioni dei vari potentati confinanti⁴⁷⁶.

Gli anni successivi ad Andronico Comneno, che videro al potere Isacco II Angelo (1185-1195) e il fratello Alessio III (1195-1203), il quale detronizzò il suo familiare con un colpo di stato, non riuscirono ad arginare la parabola di declino. La situazione interna continuava ad essere caratterizzata dall'azione destabilizzante delle consorterie nobiliari, delle lotte dinastiche e dall'incapacità del potere centrale di controllare i territori e i poteri locali nelle periferie dell'impero. Mentre, allo stesso tempo, l'Occidente continuava ad essere fonte delle maggiori insidie, le quali ormai andavano ad intaccare la sopravvivenza stessa di Bisanzio.

A fronte della conquista musulmana di Gerusalemme, occupata nel 1187 da Salah-ad-din, si era bandita una terza crociata (1189-1190), guidata niente di meno che da Federico Barbarossa (che troverà la morte in Cilicia durante la stessa crociata) Riccardo Cuor di Leone, re d'Inghilterra, e Filippo Augusto, re di Francia. Nel contesto di questa spedizione, che alla fine non vedrà la

⁴⁷² Cfr. in generale Borsari, *Venezia e Bisanzio*; Nicol, *Byzantium and Venice*.

⁴⁷³ Gallina, *Bisanzio*, p. 277.

⁴⁷⁴ Cfr. *supra*, parte I, capitolo 4-A.

⁴⁷⁵ Cesaretti, *L'Impero perduto. Vita di Anna di Bisanzio*, p. 200.

⁴⁷⁶ Gallina, *Bisanzio*, pp. 275-276.

riconquista della Città Santa ma solo il controllo della fascia costiera della Palestina che andava da Acri fino a Giaffa, i rapporti tra le due sfere della cristianità toccarono i loro minimi storici, tanto da una parte quanto dall'altra. Non solo era ancora vivo nella mente degli Occidentali il massacro di Costantinopoli del 1182, ma gli stessi crociati alimentarono ulteriori risentimenti verso i Greci, accusati di tener buoni rapporti con il Saladino e di ostacolare la spedizione militare del 1189. Dall'altra parte, a Bisanzio, ci fu un crescendo di diffidenze e preoccupazioni verso il dinamismo militare occidentale, in cui le sue tendenze egemoniche ed universalistiche (in special modo quelle di Federico Barbarossa) non nascondevano la volontà di conquistare persino Costantinopoli.

Infatti, prima il Barbarossa e poi il figlio Enrico VI (1190-1197), avevano iniziato ad accarezzare l'idea che non si potesse procedere verso una spedizione contro l'Oriente islamico senza prima affrontare l'*affaire* bizantino, ovvero una spedizione armata che mirasse a sottomettere Costantinopoli. Inoltre Enrico VI, dal 1194 unificatore dell'impero e del regno di Sicilia, incarnò tanto le ambizioni universalistiche ed egemoniche che erano state proprie dell'ideologia politica del padre, quanto i sogni normanni che fin dal secolo XI volevano mettere le mani sull'impero costantinopolitano.

Ebbene, in tale contesto devono essere inseriti i contatti tra Bisanzio e l'Occidente alla fine del secolo XII, in cui da parte greca si tentò di allontanare il pericolo normanno-svevo sia attraverso accordi politici e commerciali (ad esempio venne versato all'imperatore tedesco un tributo annuo), sia attraverso contatti ecclesiali con il papato.

I rapporti per l'unità delle chiese tra papa Celestino III (1191-1198) ed Isacco II Angelo furono allora dettati (ancora una volta) da stringenti necessità di natura politica⁴⁷⁷. Ciò era valido non solo per il *basileús*, ma anche per il papato: infatti le ambizioni di Enrico VI verso il regno di Sicilia, grazie al suo matrimonio con Costanza d'Altavilla, allarmarono non poco il pontefice romano. Con l'unione dei due regni il papa si sarebbe trovato in una situazione geo-politica alquanto delicata, accerchiato a nord e a sud da un impero con cui i rapporti erano stati sul filo del rasoio per tutto il secolo XII. Di conseguenza un'eccessiva egemonia italiana da parte di Enrico VI avrebbe potuto sia compromettere l'integrità dei territori papali, sia sbilanciare eccessivamente i delicati equilibri di forza tra le due istituzioni⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ Gill, *Byzantium and the Papacy*, pp. 4-8

⁴⁷⁸ Sulla figura e il pontificato di Celestino III rimando a *Pope Celestine III (1191-1198)*, ed. by Doran-Smith, in part. pp. 1-30, 129-144.

Pertanto, agli inizi degli anni Novanta del secolo XII Celestino III inviò a Costantinopoli un'ambasceria per affrontare questioni ecclesiali e politiche⁴⁷⁹. Le lettere papali sono andate perdute, tuttavia possediamo le risposte bizantine del 1193: l'una da parte dell'imperatore Isacco II e l'altra da parte del patriarca Giorgio II Xiphilin (1192-1199), entrambe redatte dal *logotéta* Demetrios Tornikes, fratello di quel Giorgio Tornikes che aveva scritto la lettera a papa Adriano IV in nome di Manuele Comneno⁴⁸⁰.

I due documenti, editi e tradotti in francese dal Darrouzès ed analizzati dallo Spiteris⁴⁸¹, possono ancora una volta aiutarci a comprendere il contenuto ecclesiologico delle due missive papali. La più rilevante delle due è senza dubbio la lettera del patriarca Giorgio II, in cui vennero affrontate le questioni concernenti il primato romano e l'ordine di precedenza delle sedi apostoliche.

Le argomentazioni esposte dal Tornikes andarono a toccare temi ecclesiologici che abbiamo già riscontrato in precedenza: infatti il primo concetto esposto nella lettera a nome del patriarca fu la critica della maternità ecclesiale della Sede apostolica, in cui veniva sia negata la natura primaziale di Roma in quanto *mater et caput omnium ecclesiarum*, sia (di contro) attribuito tale carisma onorifico (eventualmente) alla Chiesa di Gerusalemme⁴⁸². Da questo, Demetrio Tornikes iniziò sia una critica dei criteri d'ecclesialità romani, sia una dissertazione sulla precedenza e l'onore delle chiese a partire dalle più classiche argomentazioni greche. Venne richiamata la parità tra le varie chiese sulla base della collegialità dei carismi apostolici, ponendo di conseguenza le gerarchie delle sedi episcopali in rapporto non all'ordine divino, bensì in relazione ai poteri del mondo e alle decisioni dei concili ecumenici⁴⁸³. Infine fu richiamato lo

⁴⁷⁹ Sui rapporti tra Celestino III e Bisanzio si veda Laurent, *Rome et Byzance sous le pontificat de Célestin III*; Runciman, *The Eastern Schism*, pp. 129-144; Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 213-224;

⁴⁸⁰ Cfr. *supra*, p. 100.

⁴⁸¹ Darrouzès, *Georges et Démétrios*, le due epistole sono rispettivamente alle pp. 32-35, 336-353. Per l'analisi ecclesiologica cfr. Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 216-224.

⁴⁸² «Nessuna chiesa è madre di un'altra chiesa, a meno che questo titolo non lo si voglia dare alla santissima chiesa di Gerusalemme, poiché essa fu santificata dalle opere, dalla morte e resurrezione del Signore. Questo titolo però non significa causa dell'esistenza delle chiese, ma una semplice origine temporale. Nessuna chiesa, infatti, può rivendicare la causalità propria delle madri a detrimento delle altre chiese» (Darrouzès, *Georges et Démétrios*, p. 346. Traduzione cit. da Spiteris, *La critica bizantina*, p. 217).

⁴⁸³ «La chiesa di Dio è unica, sottomessa ad un unico pastore, il Cristo; essa non è tagliata in più parti e non conosce un primo, un secondo, un terzo e così via nell'ordine gerarchico poiché, là dove intervengono queste nozioni, l'unità e la singolarità si disperdono e non esiste più una sola chiesa ma parecchie. (...) Come lo Spirito Santo, disceso in forma di lingue di fuoco sui santi discepoli e apostoli del Nostro Signore, era tutto intero in tutti e non era disceso in parte su di uno e tutto intero su un altro, ma ha abitato in maniera uguale in tutti malgrado che era diviso in parecchie lingue (...) Per conseguenza non è secondo un piano né secondo una disposizione d'ordine spirituale che i troni delle nostre chiese hanno acquistato una superiorità o inferiorità, ma secondo un ordine di preminenza e di subordinazione delle sedi in rapporto coi poteri del mondo. (...) non bisogna far dipendere

stato di scisma tra le due chiese, attribuito principalmente a Roma per aver modificato alcune pratiche eucaristiche e il simbolo di fede con l'inserzione del *Filioque*, concludendo con un appello all'unione⁴⁸⁴.

Da ciò possiamo dedurre come le argomentazioni primaziali che espose la cancelleria di Celestino III fossero in continuità con luoghi ecclesiologici già riscontrati in precedenza. Infatti non pare siano state esposte né categorie nuove né originali argomentazioni delle classiche tradizioni: la dialettica sulla teologia del primato nel secolo XII si era ormai cristallizzata nei suoi fondamenti. Celestino III, pertanto, espresse ancora una volta la maternità universale della Chiesa romana, facendola discendere dal diretto mandato apostolico di Cristo a Pietro, riprese presumibilmente gli abituali passi neotestamentari, ed argomentò i criteri d'ecclesialità come l'appartenenza e il riconoscimento dell'autorità della Sede apostolica.

Si nota allora una certa contiguità, ad esempio, con le tematiche espresse da papa Onorio II a Giovanni Comneno, da Adriano IV ai tempi dei suoi contatti con Bisanzio e da Alessandro III al patriarca Michele d'Anchialos⁴⁸⁵. Il papato, da un punto di vista essenzialmente dottrinale ed almeno fino all'avvento di Innocenzo III, aveva di conseguenza stabilizzato in modo più o meno omogeneo la propria retorica primaziale, come se fosse standardizzata e appesantita a causa dei suoi inconsistenti risultati *adversus Graecos*; nonché ormai «purificata» da qualsiasi tentativo di sfruttare categorie che potessero intercettare la sensibilità bizantina (rimando alla lettera di Pasquale II ad Alessio Comneno e, per certi aspetti, anche alla lettera di Adriano IV a Basilio d'Ocrida⁴⁸⁶).

Ma se l'ecclesiologia papale dei documenti ufficiali aveva conosciuto una progressiva stabilizzazione fino a Celestino III, ciò non si poteva dire per l'ecclesiologia e la critica bizantina al primato romano. Infatti, ed al fine di contestualizzare i rapporti diretti tra Innocenzo III, il patriarca Giovanni X Camateros e Alessio III Angelo, ritengo necessaria una breve esposizione della polemica greca di fine XII secolo attraverso i suoi esponenti più eminenti.

La distanza politica, culturale ed ecclesiale che si stava consumando via via più profondamente, trova una sua conferma anche nelle teorie che espressero sia i documenti ufficiali verso Roma, sia la trattatistica bizantina. Il confronto nella metà del secolo XII tra l'universalismo papale da un lato e quello greco-orientale dall'altro portò alla produzione di importanti trattazioni *contra Latinos* come l'*Arsenale sacro* di Andronico Camateros, l'*Epitomé* di Giovanni Cinnamo e le

dalla sepoltura d'un apostolo la supremazia data alle chiese ma piuttosto, oltre che dal principio politico, anche dalle disposizioni dei concili» (Ibid.).

⁴⁸⁴ Ibid.

⁴⁸⁵ Cfr. *supra*, parte I, capitolo 4.

⁴⁸⁶ Cfr. *supra*, parte I, capitoli 3-B e 4-B.

due opere di Teodoro Balsamone, il commento al *Nomocanone in XIV Titoli* e le *Meditata sive responsa: De patriarcharum privilegiis*.

Il *fil rouge* che legava la polemistica bizantina di quei decenni era speculare alla sempre più stringente proposizione degli assiomi ecclesiologici romani. Infatti, facendo riferimento ancora una volta allo studio dello Spiteris, si evince come i tre autori greci sopra citati siano più o meno accomunati da un medesimo orizzonte. Gli argomenti usati contro il primato romano faceva perno sul richiamo alla figura di Cristo quale unico capo della Chiesa, all'ecclesiologia pentarchica contro l'ecclesiologia primaziale di Roma, e al principio politico a partire dalla costituzione dell'impero e della Chiesa imperiale tardo-antica contro il principio di apostolicità. Le critiche invece divennero via via più mirate verso lessemi romani quali *Ecclesia Romana caput et mater omnium ecclesiarum*, in cui si cercava di confutare l'identificazione della Sede apostolica con la Chiesa universale in quanto luogo in cui sussisteva la misura dell'unità ecclesiale.

Il dialogo (presumibilmente inventato) di Manuele Comneno con i cardinali, così come si ritrova nell'*Arsenale Sacro* di Andronico Camateros scritto tra il 1170 e il 1175⁴⁸⁷, ci fornisce una puntuale discussione sul primato della Chiesa di Roma, in cui a partire dalla sua critica si tematizzò la natura della *translatio primati* da applicare secondo l'autore greco ad Antiochia e prima ancora a Gerusalemme (su base apostolica), mentre Roma era stata elevata al primo posto (su base politica) solo dalla volontà di Costantino⁴⁸⁸.

Sulla stessa lunghezza si pose anche il famoso capitolo 7 del libro V dell'*Epitomé* di Giovanni Cinnamo, opera composta tra il 1180 e il 1183⁴⁸⁹. Nel suo scritto il segretario imperiale di Manuele Comneno ripercorse la storia della *translatio imperii*, legando in modo imprescindibile l'esistenza del primato ecclesiastico alla presenza dell'imperatore, *fons et origo* della dignità papale⁴⁹⁰. È un processo dialettico che Cinnamo argomentò a partire dalla più cristallina

⁴⁸⁷ Sulla figura e sull'opera di Andronico Camateros rimando agli importanti studi di Bucossi, *Andronico Camatero e la zizzania*, pp. 357-371; Id., *Dialogues and anthologies of the Sacred Arsenal*, pp. 269-286; Id., *Dibattiti teologici alla corte di Manuele Comneno*, pp. 311-321. La prima parte dell'*Arsenale Sacro* è stato edito in Andronievs Camaterovs, *Sacrum Armamentarium. Pars Prima*.

⁴⁸⁸ Si veda il commento di Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 186-189.

⁴⁸⁹ *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, pp. 218-220. Traduzione italiana in Lamma, *Comneni e Staufer*, II, pp. 139-140. Commento in Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 197-203.

⁴⁹⁰ «Già da lungo tempo il nome dell'impero era andato perduto in Roma, da quando, dopo Augusto, chiamato Augustolo, il potere passò ad Odoacre e a Teodorico, capo dei Goti, tiranni entrambi. (...) Come, o carissimo, e da dove ti viene il diritto di servirti del basileus dei Romani come di scudiero? Ma poiché non ne hai il diritto da nessuna parte o tu, da un lato, sei un falso arcivescovo o, dall'altro, quello contraffà malamente il basileus, se tu non riconosci che il trono dell'impero a Bisanzio è il trono di Roma, da dove viene a te la dignità di papa? L'unico che lo decretò è Costantino, il primo cristiano tra i basileis. Perché, allora, accetti ben lieto il privilegio suo, il trono voglio dire, e la dignità che sorpassa tutte le altre, mentre rigetti la sua autorità?

ideologia politica bizantina sulla base della tradizione costantiniana, teodosiana, giustiniana, in cui l'autore dell'*Epitomé* non si lasciò sfuggire l'occasione di usare in modo diretto la Donazione di Costantino contro il papa⁴⁹¹. Infatti, tramite il falso imperiale, Cinnamo tese a sottolineare la contraddizione delle aspirazioni primaziali del pontefice, persino nelle sue volontà di eleggere gli imperatori. Al contrario, invece, fu sostenuto quanto il vescovo di Roma dovesse dipendere esclusivamente dall'autorità imperiale, e dovesse spettare al *basileús* persino la sua elezione episcopale⁴⁹².

Infine Teodoro Balsamone, il più importante canonista bizantino del secolo XII, che più di tutti si adoperò per una serrata e sistematica critica al primato romano nel commentario al *Nomocanone in XIV Titoli*⁴⁹³ e nelle *Meditata sive responsa: De patriarcharum privilegiis*⁴⁹⁴. Nella prima opera, commentando il canone III del concilio di Costantinopoli del 381, il Balsamone interpretò la particella temporale *μετὰ* (can. III: «Al vescovo di Roma segue quello di Costantinopoli: il vescovo di Costantinopoli avrà il primato d'onore *dopo* il vescovo di Roma, perchè tale città è la nuova Roma») nel senso dell'ordine gerarchico, nell'ordine d'onore, e non nell'onore in sé⁴⁹⁵; arrivando di conseguenza, nel commento al canone XXVIII di Calcedonia⁴⁹⁶, ad attribuire prima gli stessi onori di Roma a Costantinopoli, e poi a trasferire tutti i privilegi dall'Antica alla Nuova Roma in virtù della Donazione di Costantino⁴⁹⁷. Ed anche da un punto di vista ecclesiale, il canonista bizantino volle ridimensionare (ed alla fine escludere) il posto e i privilegi della sede romana attraverso l'ecclesiologia pentarchica. Nelle sue *Meditata sive responsa*, scritte per il patriarca di Alessandria Marco III (1161-1189), egli tentò prima di tutto di demolire l'apostolicità petrina di Roma, sostenendo che il primo «arcivescovo» di quella città fu soltanto papa Silvestro⁴⁹⁸, per poi successivamente passare ad attribuire ai cinque i patriarchi

O accettate entrambe o ad entrambe rinuncia. A me si dice: è lecito promuovere i basileis. Si certo per quello che si riferisce a imporre le mani, a consacrare, a tutti quelli che sono gli aspetti spirituali, ma non certamente quanto a concedere in beneficio l'impero e a introdurre simili innovazioni. Se era vostro diritto trasferire l'impero, perché mai non avete trasferito quello di Roma? (...) e giudichi colui per mezzo del quale, dal quale, secondo il quale, partecipi del tuo trono (*il basileus*), tutt'al più uguale di un barbaro, di un tiranno, di un servo» (Lamma, *Comneni e Stauffer*, II, pp. 139-140).

⁴⁹¹ «O tu, papa, nell'esigere l' "ufficiu stratori" che ti viene dato dalla *Donatio Constantini*, riconosci che la fonte della tua autorità ti viene data da Costantino e allora, in tal caso, l'imperatore d'Occidente è un falso "basileus", o tu neghi la grandezza di Costantino e allora tu sei un falso papa perché neghi la fonte stessa della tua autorità» (Spiteris, *La critica bizantina*, p. 200).

⁴⁹² *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, p. 229.

⁴⁹³ *Theodori Balsamonis Commentarium*, coll. 10-936.

⁴⁹⁴ *Theodori Balsamonis Meditata sive responsa*, coll. 1014-1034.

⁴⁹⁵ Morini, *Roma nella pentarchia*, pp. 929-930.

⁴⁹⁶ *Theodori Balsamonis Commentarium*, coll. 485D-488B.

⁴⁹⁷ Per un commento al commentario del Balsamone rimando alle acute pagine di Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 226-240.

⁴⁹⁸ *Theodori Balsamonis Meditata sive responsa*, coll. 1013B, 1028C.

gli stessi titoli e privilegi che solo il pontefice romano voleva per sé⁴⁹⁹ (*caput Ecclesiae, Vicarius Christi, vicarius Dei*). Ma soprattutto, il Balsamone si spinse là dove nessun polemista bizantino aveva osato: ovvero escludere il papa dall'ortodossia, eliminando qualsiasi *communicatio in sacris* a causa della sua separazione dal collegio pentarchico, teorizzando così una «pentarchia deformata»⁵⁰⁰, una tetrarchia endorientale in cui (esclusa Roma) Costantinopoli si ritrovò a prendere il posto e le prerogative della sua antica sorella⁵⁰¹.

Questi rapidissimi accenni alla polemistica greca sono a noi utili per comprendere la sensibilità ideologica ed ecclesiale dell'intelligenza bizantina del periodo, nonché per contestualizzare il confronto ecclesiologico che si avrà negli anni successivi tra Innocenzo III e Costantinopoli. Allora, se volessimo riassumere in poche parole l'evoluzione della mentalità *contra Latinos*, sin può scorgere come sul finire del secolo XII si assista tanto ad un cambio di rotta nei rapporti politici e culturali tra l'Oriente e Occidente, quanto a una radicale stabilizzazione della critica greca contro il primato romano, lacerando ancor di più la frattura ecclesiale tra le due sfere della cristianità.

Tale marcata rottura, però, non aveva ancora del tutto compromesso la ricerca di approcci politico-diplomatici, specialmente da parte di Bisanzio, la quale guardava con apprensione ai fatti che stavano attanagliando l'impero germanico. Nel 1195 era salito al trono costantinopolitano Alessio III Angelo, detronizzando suo fratello Isacco II, al quale fece strappare gli occhi per poi imprigionarlo con il figlio Alessio (il futuro Alessio IV). Nell'Occidente latino in quegli stessi anni, precisamente l'8 marzo 1198, una parte dei principi di Germania aveva eletto re Filippo di Svevia (figlio minore del Barbarossa), al fine di contrapporlo a Ottone di Brunswick (nipote del re d'Inghilterra Riccardo Cuor di Leone) nella guerra di successione che si era aperta nell'impero germanico dopo la morte di Enrico VI.

Le preoccupazioni per Alessio III Angelo erano dettate dal fatto che Filippo di Svevia aveva sposato Irene, figlia di Isacco II Angelo, e qualora il figlio del Barbarossa fosse risultato vincitore nella diatriba per il trono imperiale, non si sarebbe potuto escludere che Filippo (approfittando dei suoi legami parentali con l'imprigionato Isacco II) potesse marciare su Costantinopoli⁵⁰².

Perciò, al fine di scongiurare tale eventualità e per anticipare le mosse del suo potenziale nemico e del dinamismo politico-militare occidentale attraverso il movimento crociato, il *basileús* colse l'elezione al soglio pontificio di Innocenzo III per tentare un nuovo riavvicinamento con Roma.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, col. 1021B.

⁵⁰⁰ Morini, *Roma nella pentarchia*, pp. 931.

⁵⁰¹ *Theodori Balsamonis Meditata sive responsa*, coll. 968B, 1016B, 1029B. Rimando ancora una volta a Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 240-244.

⁵⁰² Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, pp. 295-296.

Innocenzo III, uno dei più importanti papi di epoca medievale, ebbe allora l'occasione di inaugurare la sua politica orientale, la quale (per tutto l'arco del suo lungo pontificato) rivestì sempre un posto di primo piano. Essa, infatti, verso l'Oriente fu caratterizzata da due obiettivi: l'organizzazione di una nuova crociata che riuscisse là dove la III crociata aveva fallito, e l'unione con la Chiesa greca⁵⁰³.

Lotario di Segni fu eletto al soglio di Pietro l'8 gennaio 1198⁵⁰⁴. Nella sua giovinezza ricevette la prima educazione a Roma, per poi essere mandato a metà degli anni Settanta nel più importante centro di formazione teologica dell'Occidente, Parigi. Lì con tutta probabilità ebbe modo di frequentare i più illustri teologi latini dell'epoca, da Pietro Cantore ad Alano di Lilla, da Prepositino di Cremona a Pietro di Poitiers⁵⁰⁵. Secondo i *Gesta Innocentii III*, Lotario studiò anche a Bologna (culla dell'insegnamento delle discipline giuridiche), dove s'ipotizza possa essere entrato in contatto con il grande maestro Ugucione da Pisa⁵⁰⁶. Eletto suddiacono da papa Gregorio VIII, fu poi nominato cardinale-diacono dei SS. Sergio e Bacco nel 1190 da Clemente III. Nei sette anni del suo cardinalato non spiccò per aver ricoperto importanti incarichi o per essere stato tra le figure di spicco della curia romana; egli va piuttosto considerato dal punto di vista della sua prolifica produzione letteraria. Il *De miseria humane conditionis*, il *De missarum misteriis*, il *De quadripartita specie nuptiarum* sono tra le sue più importanti opere.

Era senz'altro un uomo colto, intelligente, profondamente inserito nella cultura del suo tempo, e che seppe pienamente incarnare e manifestare (al momento della sua elezione a vescovo di Roma) il primato del pontefice nella Chiesa universale così come la tradizione primaziale dalla riforma ecclesiastica dell'XI secolo in poi aveva sviluppato. Non solo, profondamente consapevole delle prerogative del proprio ufficio e magistero, Innocenzo III radicalizzò, perseguì e applicò con coerenza tutta l'ideologia papale che si era affinata nel secolo XII, arrivando a creare un'ecclesiologia che produsse alcune delle più forti affermazioni intorno al primato: dal titolo papale di *vicarius Christi* alla radicalizzazione del lessema di Roma quale *mater et caput omnium ecclesiarum*, dall'assolutizzazione del potere pontificio nella *plenitudo potestatis* al concetto della dignità episcopale come semplice partecipazione di quella papale (*vocati in partem solitudinis*).

⁵⁰³ Maccarrone, *La ricerca dell'unione*, p. 232.

⁵⁰⁴ Nella vastissima bibliografia su Innocenzo III rimando principalmente alle opere generali di Tillmann, *Papst Innocenz III.*; Sayers, *Innocenzo III*; Maleczek, *Innocenzo III*, in *Enciclopedia dei papi*, pp. 326-350; Moore, *Pope Innocent III; Pope Innocent III and His World*, ed. Moore; *Innocenzo III. Urbs et Orbis*, Atti del Congresso internazionale. Segnalo inoltre Maccarrone, *Studi su Innocenzo III*; Bolton, *Innocent III. Studies on Papal Authority*; Maccarrone, *Nuovi studi su Innocenzo III*. Inoltre rimando alla rassegna bibliografica di Paravicini Bagliani, *Il papato nel secolo XIII*, pp. 33-51.

⁵⁰⁵ Maleczek, *Innocenzo III*, p. 419.

⁵⁰⁶ *Gesta di Innocenzo III*, p. 53. Cfr. Maccarrone, *Innocenzo III prima del pontificato*, pp. 59-134.

Insomma Innocenzo III non a caso è considerato come uno dei grandi papi del Medioevo, che rappresentò una figura di cesura, un tornante nella storia del cristianesimo e delle chiese, tanto ad Occidente, quanto (disgraziatamente o meno) ad Oriente.

B. La corrispondenza di Innocenzo III con Alessio III Angelo e Giovanni X Camateros (1198-1202).

La corrispondenza tra Roma e Costantinopoli che prese il via dall'iniziativa di Alessio III Angelo si protrasse fin quasi alla vigilia della quarta crociata. Tra il 1198 e il 1202 ci furono una serie di ambascerie e scambi epistolari che, oltre alle questioni di ordine politico, diedero l'occasione ad entrambe le parti di avere un ricco confronto ideologico ed ecclesiologico così come non lo si era avuto fin dallo scontro del 1054. Infatti, «alcune di queste lettere daranno l'occasione all'una e all'altra parte, proprio alla fine del secolo, di fare il punto sulla loro rispettiva dottrina riguardante il primato del vescovo di Roma»⁵⁰⁷, fornendo ad Innocenzo III sia la possibilità di inaugurare la sua politica orientale, sia di esporre una «dimostrazione in regola del primato papale (...) frutto della speculazione teologica del secolo XII»⁵⁰⁸.

Da un punto di vista di rilevanza dottrinale ed ecclesiologica, il *dossier* epistolare di Innocenzo III verso il *basileús* e il patriarca è composto da cinque lettere⁵⁰⁹: le prime due risalgono all'agosto del 1198, in risposta alla prima ambasceria di Alessio III; le successive sono del novembre 1199, le quali rappresentano gli scritti teologici ed ecclesiologici più ricchi e importanti; ed infine l'ultima epistola del 1201/1202 diretta ad Alessio III, nella quale il pontefice riprese le proprie teorizzazioni a proposito del rapporto tra *imperium* e *sacerdotium*.

La prima missiva di Alessio III Angelo, inviata presumibilmente a Roma nella primavera del 1198 nella quale si chiedeva (secondo il Norden) la corona imperiale d'Occidente⁵¹⁰, non è pervenuta sino a noi. La documentazione epistolare inizia allora con le risposte di Innocenzo III che inviò nell'agosto 1198 ad Alessio III e al patriarca Giovanni X Camateros.

⁵⁰⁷ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 250.

⁵⁰⁸ Così si trova in Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, p. 219 senza però il riferimento bibliografico all'opera del Grumel.

⁵⁰⁹ Per la cronologia della corrispondenza epistolare si veda Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, I, pp. 225-234.

⁵¹⁰ In base alla risposta del 1198 di Innocenzo III, il Norden tenta di ricostruire alcune argomentazioni del *basileús*: «Wir sind die beiden einzigen Weltmächte: die eine römische Kirche und das eine Keisertum der Nachfolger Justinians, deshalb wollen wir uns zusammenschliessen und das Wiederemporkommen der abendländischen Kaisergewalt, unser beider Rivalin, verhindern uns bemühen» (Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, p. 134).

Entrambe le lettere, seppur con differenti toni e prospettive, affrontarono il tema del soccorso alla Terra Santa, dell'unità ecclesiale e della necessità del ritorno della Chiesa greca nella comunione con la Chiesa romana, radicalizzando ulteriormente i criteri d'ecclesialità già esposti dai papi del secolo XII. Ne forniscono una testimonianza anche i *Gesta* di Innocenzo III, che riportarono parte del *dossier* epistolare verso il mondo greco:

«Saputo dell'elezione del signor Innocenzo, l'imperatore di Costantinopoli Alessio gli mandò illustri messaggeri con doni preziosi, pregandolo di visitare il suo impero tramite suoi legati. Egli allora vi inviò il suddiacono Alberto e il notaio Albertino, e avvertì per loro tramite l'imperatore, con una lettera, di dedicarsi al soccorso della terra santa, alla quale fra tutti i principi cristiani poteva più facilmente portare aiuto per l'abbondanza delle sue ricchezze e per la vicinanza dei luoghi, e anche di riportare la Chiesa dei Greci all'obbedienza della sede apostolica, sua madre, dal cui magistero si era separata, persistendo per lungo tempo nel suo orgoglio. Altrimenti saprebbe per certo di non poter nascondere che a tal riguardo non avrebbe potuto esercitare il suo ufficio, quando acquistasse giustizia nel giudicare. In proposito scrisse al patriarca di Costantinopoli e lo invita a indurre a questo l'imperatore.»⁵¹¹

La lettera ad Alessio III Angelo, dopo un *incipit* teso ad esaltare la dignità imperiale⁵¹², cercò di fornire delle veloci ed essenziali giustificazioni alle sue richieste. E per quanto riguarda la necessità di appoggiare una spedizione per soccorrere i Luoghi Santi si fece leva sulla *vicinitas locorum* e sulla *habundantia divitiarum* e sulla *potentia* imperiale:

«Verum, ut non ad detractationem, sed tuam potius correctionem loquamur, miramur non modicum: murmurat etiam adversum te populus christianus, immo etiam ipse Jesus Christus verbis illis te increpat: «Hospes fui, et non collegisti me; infirmus, et non visitasti me; in carcere, et non venisti ad me.» Cum enim peccatis nostris exigentibus venerint gentes in hereditatem Domini et coinquinaverint templum sanctum eius, immo etiam ipsum Iesum Christum quodammodo, captivaverint lignum sancte crucis, in qua salus mundi pependit et delevit cirographum mortis antique, in qua etiam apostolus se asserit gloriari, - «Michi absit» inquit «gloriari, nisi in cruce Domini nostri Jesu Christi» -, nec Christo exuli subvenire nec ad liberationem terre nativitatis ipsius intendere hactenus - sicut debueras - curavisti; cum tam ex vicinitate

⁵¹¹ *Gesta di Innocenzo III*, p. 109.

⁵¹² «Illustri Constantinopolitano imperatori. Imperialis excellentie magnitudo - si se coram eo humiliaverit, qui humilia respicit et alta a longe cognoscit, et super eo sui stabiliere imperii fundamentum, preter quod aliud poni non potest, quod est Christus Jesus, et super quo ipse Dominus noster nascentis ecclesie posuit fundamentum, «Super hanc petram», inquit, «edificabo ecclesiam meam» - exaltabitur et elevabitur, quoniam ornus, qui se humiliat, exaltabitur secundum testimonium Veritatis et firmabitur et non flectetur: quoniam edificium, quod super hoc fundamentum consistit, nec casum timet nec ad machinas formidat hostiles. Ut autem firmius et fortius imperium tuum in huius fundamenti firmitate persistat, oportet, ut Deum universis affectibus anteponas et sponsam eius, Romanam ecclesiam, cuius ipse fundamentum et fundator existit, precipue veneris: ut dum in dilectione sponsi et sponse perstiteris unitate, ex nulla parte celsitudinis tue sublimitas quatiatur.» (*Die Register*, I, 353, p. 526)

locorum quam habundantia divitiarum tuarum et potentia, qua inimicos crucis munere divino precellis, id potueris commodius et expeditius aliis principibus adimplere.»⁵¹³

Mentre per introdurre il tema del ritorno della Chiesa greca all'obbedienza della Sede apostolica vennero riprese alcune immagini metaforiche dell'unità ecclesiale:

«Est etiam aliud, propter quod [non] solum adversus te, immo etiam adversus Romanam ecclesiam, que id hactenus quasi sub dissimulatione transivit, murmurat populus christianus: Cum enim Dominus noster unam sibi sponsam elegerit, non habentem maculam neque rugam, iuxta quod in Canticis protestatur: «Una est» inquires «dilecta mea, sponsa mea, columba mea, et in Evangelio dicit: «Alias oves habeo, que non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere, ut fiat unum ovile et unus pastor, cum etiam inconsutilis tunica Christi divisa non fuerit et in Simbolo contineatur expresse: «Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam», Grecorum populi ab unitate apostolice sedis et Romane ecclesie recedentes, que disponente Domino cunctorum fidelium mater est et magistra, sibi aliam ecclesiam confinxerunt, si tamen, que preter una est, ecclesia sit dicenda.»⁵¹⁴

Così, dato che i Greci si separarono dall'unità della Chiesa romana, maestra, madre di tutti i fedeli e *sponsa eius* (il Cristo), Innocenzo III espone le proprie richieste, poiché «non possumus ulterius sub dissimulatione transire, quin nostrum exequeremur officium, cum per Dei misericordiam tempus acceperimus iusticiam iudicandi»⁵¹⁵:

«Ut igitur in utroque predictorum murmur sileat populi christiani, immo ut Christum tibi reddas propitium, celsitudinem tuam rogamus, monemus et exhortamur in Domino et in remissionem iniungimus peccatorum, quatinus postpositis aliis sollicitudinibus viriliter ac potenter assurgas in adiutorium Jesu Christi et ad terram illam, quam ipse proprio sanguine comparavit - de qua in Psalmo habetur: «Homo factus est in ea et ipse fundavit eam Altissimus» et alibi: «Deus, rex noster, ante secula operatus est salutem in medio terre» -, liberandam de manibus paganorum et restituendam pristinae libertati, ut in ea nomen Domini glorificetur in secula, sicut tantus princeps manum extendas et exercitum dirigas copiosum, sperans in eo qui est spes omnium, qui non deserit sperantes in se, quod paganorum multitudinem a facie tui exercitus effugabit. Nos enim remissionis et protectionis, quam propter hoc aliis principibus christianis indulsumus, te volumus esse participem, dummodo ad succursum terre sancte potenter assurgas. Studeas etiam, immo sicut potes efficias, ut Grecorum ecclesia redeat ad sedis apostolice unitatem et ad matrem filia revertatur, ut oves Christi ab uno pastore regantur, sicut ei mandatur a Domino: «Si diligis me, Symon Petre, pasce oves meas», ut et sub uno capite cuncta membra corporis connectantur, ilio videlicet, cui Dominus ait: «Tu vocaberis Cephas, quod caput interpretatur»⁵¹⁶.

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ *Ibid.*, pp. 526-527.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 527.

⁵¹⁶ *Ibid.*

Tuttavia, i due pilastri su cui si fonda la percezione della Chiesa greca di Innocenzo III, ovvero il carattere esclusivo della Sede apostolica quale vera Chiesa di Cristo e la conseguente necessità del ritorno della cristianità greca in seno ad essa, vengono esposti con maggior incisività teologico-scritturistica nell'altra lettera inviata a Costantinopoli nel 1198. L'epistola al patriarca Giovanni X trattò infatti delle medesime tematiche, ma con un approccio più diretto:

«...Patriarce Constantinopolitano.

Reprobata quondam propter ingratitude vicium perfidia Iudeorum et oblato sinagoge, quia non cognovit tempus visitationis sue, libello repudii, unam sibi ecclesiam ex gentibus congregatam, non habentem maculam neque rugam, Dominus noster elegit, iuxta quod legitur in Canticis canticorum: «Una est electa mea, sponsa mea, immaculata mea». Ipse quoque Dominus Jesus Christus unum esse ovile ovium et unum pastorem in evangelio protestatur et in apostolorum Symbolo unam esse catholicam et apostolicam ecclesiam fides catholica profitetur. Hanc autem idem Dominus Jesus Christus in seipso lapide angulari funda vit et eius magisterium apostolorum principi beato Petro, cui licet insufficientes in apostolatus successimus dignitate, concessit: «Tu es», inquit, «Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam meam», et paulo post subdidit: «Et tibi dabo claves regni celorum». Ei etiam curam ovium suarum eodem verbo tercio repetito commisit dicens: «Pasce oves meas». Et quod eius fides numquam deficeret se orasse fatetur, loquens ad eum in evangelio: «Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus confirmas fratres tuos.» Preterea, licet universis apostolis dixerit in communem: «Accipite Spiritum sanctum, ut quorum remiseritis peccata, remittantur eis» ad eum tamen verbo utitur speciali, dicens: «Quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in celis quodcumque solveris super terram erit solutum et in celis.» Hoc autem Grecorum populus non attendens aliam sibi confinxit ecclesiam - si tamen, que preter unam est, ecclesia sit dicenda - et ab apostolice sedis unitate recessit, nec constitutionem Domini nec Petri magisterium imitatus, et inconsutilem vestem Domini, cui crucifixorum manus in aliarum vestium divisione pepercit, scindere usque hodie - licet frustra - conatur: non attendens, quod una tantum extitit archa, intra quam sub uno rectore quicumque fuerunt leguntur in cataclismo salvati, qui autem extra ipsam inventi sunt, omnes in diluvio perierunt.»⁵¹⁷

L'impianto logico della lettera è teso a riproporre la Chiesa di Roma come unica e vera Chiesa attraverso metafore sull'unità ecclesiale a partire dalle classiche immagini veterotestamentarie presenti nel Cantico dei cantici (5, 2) e in Genesi 6-8. La Sede apostolica è pertanto la *sponsa Christi*, la *foederis arca*, realtà visibile e salvifica dell'unica Chiesa fondata da Cristo su Pietro. Infatti, «tutta l'argomentazione del papa si fonda sul fatto che esiste una sola Chiesa fondata su Cristo e su Pietro, cioè sull'istituzione papale»⁵¹⁸, in cui solo uno è l'ovile, solo uno il pastore

⁵¹⁷ *Die Register*, I, 354, pp. 528-529.

⁵¹⁸ Congar, *Désunion et Affrontement*, p. 140.

che insieme e per volontà stessa di Cristo, ha la dignità e l'autorità di guidare la Chiesa universale, ovvero Pietro e i pontefici romani suoi successori.

In tale epistola, pertanto, Innocenzo III reintrodusse inizialmente i due pilastri ideologici con cui si volevano giustificare le pretese primaziali romane verso l'Oriente greco, frutto della tradizione papale dei secoli XI e XII: l'assolutizzazione della figura del capo degli apostoli e l'unicità mistica e giuridica della Chiesa universale. Tali fondamenti erano stati già alla base di alcune lettere della seconda metà del secolo XII, proiettate verso una sistematizzazione del primato romano che facesse leva sull'essenziale ma incisiva proposizione di tali lessemi primaziali. Le lettere di Adriano IV a Basilio d'Ocrida e di Alessandro III a Michele III d'Anchialos avevano già esposto sia le metafore scritturistiche per proporre l'assioma dell'unicità della Chiesa: «Nam una sola est Ecclesia et una sola sanctificationis arca, in quam unumquemque fidelium a diluvio servari oportet» scrisse papa Adriano IV, in cui la Chiesa greca era simboleggiata come la dracma perduta, la pecorella smarrita, ribadendo di conseguenza la necessità del ritorno all comunione con il beato Pietro «ut Ecclesia Dei non possit divisa consistere, ut omnem animam viventem e praesentis diluvii procellis intra unam arcam Ecclesiae congregari oporteat ad beatum Petrum omnium fidelium gubernatorem»⁵¹⁹.

Furono argomentazioni che verranno poi riprese da papa Alessandro III nel 1173 al patriarca Michele III: «Καὶ ἡ σοφία ἐν τοῖς ἄσμασι τῶν ἁσμάτων περὶ τῆς ἐκκλησίας λέγει· μία ἐστὶ περιστέρα μου, μία ἐστὶ καλή μου», identificando la figura femminile e la colomba nella sede del beato Pietro in virtù delle disposizioni divine presenti in Mt. 16, 18 e Lc. 22, 32:

«Οἶδας γὰρ πάντως ὡς ἀνὴρ προσεκτικὸς καὶ διακριτικὸς, ὅπως ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία οὐδεμίαν ὑποφέρειν ὀφέλει κατατομὴν καὶ πῶς μόνῳ τῷ Πέτρῳ εἴρηται παρὰ τοῦ κυρίου· σὺ εἶ Πέτρος καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρα οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἀλλαχοῦ· ἐγὼ ἐδεήθην περὶ σοῦ, Πέτρε, ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου, καὶ σὺ ποτε ἐπιστρέψας, στήριξον τοὺς ἀδελφούς σου»⁵²⁰.

Innocenzo III ripropose allora la medesima struttura logica e ideologica, argomentando la necessità del ritorno della Chiesa greca nell'unica arca di salvezza, nell'unico ovile rappresentato dalla *inconsutilis vestis* di Cristo non lacerata al momento della sua crocefissione. E dato che il *Graecorum populus...ab apostolice sedis unitate recessit*, e come scrisse ad Alessio III «sibi aliam ecclesiam confinxerunt, si tamen, que preter una est, ecclesia sit dicenda»⁵²¹, essi dovevano ritrovare la comunione con il successore di Pietro e la sua sede, maestra e madre di tutti i fedeli,

⁵¹⁹ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 799.

⁵²⁰ Hofmann, *Papst und Patriarch*, p. 76.

⁵²¹ *Die Register*, I, 353, p. 527.

in quanto unico criterio, unica condizione necessaria e indispensabile per poter sopravvivere in ambito ecclesiale⁵²² e far parte dell'economia di salvezza così come l'ecclesiologia romana la concepiva.

Come vedremo successivamente, e come il Maccarrone aveva già messo in luce, Innocenzo III tende a identificare l'unicità ecclesiale non solo da un punto di vista mistico-sacramentale, bensì anche da un punto di vista disciplinare- giurisdizionale (lo si noterà in modo inequivocabile nella corrispondenza successiva), che implicava una totale sottomissione ed obbedienza a Roma⁵²³.

Le risposte bizantine alle due lettere papali sono dell'anno successivo, e la lettera di Giovanni X Camateros del febbraio 1199 rappresenta la più importante dal punto di vista ecclesiologico, in cui il patriarca rispose in modo diretto, puntuale ed argomentato alle sollecitazioni provenienti da Innocenzo III, una risposta che ci aiuta «a capire l'enorme divario che si era aperto tra i due mondi per quel che riguarda il primato della Chiesa»⁵²⁴. Le due lettere di Giovanni X (quella del 1199 e la successiva del 1200), le quali «costituiscono una sintesi completa degli argomenti bizantini contro il primato romano»⁵²⁵ dall'XI secolo in poi, sono state edite e analizzate dallo Spiteris nel 1979, poi riprese nel 2003⁵²⁶.

Il patriarca, dopo un *incipit* estremamente cortese come era in uso nella corrispondenza ufficiale del periodo⁵²⁷, iniziò la sua serrata critica alle argomentazioni primaziali esposte da Innocenzo

⁵²² Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, p. 220.

⁵²³ «Innocenzo III, pertanto, concepisce la separazione della Chiesa bizantina unicamente sotto il profilo disciplinare, mettendola alla pari della insubordinazione di un vescovo (...) vede la questione sotto l'aspetto disciplinare e giudica impossibile ogni trattativa senza il ristabilimento del tradizionale rapporto verso il papa, che non può non essere considerato il capo della Chiesa, al quale si deve reverenza ed obbedienza.» (Maccarrone, *La ricerca dell'unione con la Chiesa greca*, p. 253, 255). L'idea che ogni trattativa o discussione con la Chiesa greca dovesse essere anticipata preliminarmente dal riconoscimento del primato e delle reverenze verso la

Sede apostolica era una tematica che aveva già esposto (in modo molto più blando) Pasquale II ad Alessio Comneno. Infatti, come si evince dall'epistola del 1112, il pontefice mise come condizione non negoziabile alla convocazione di un concilio per discutere delle differenze tra le due chiese, che il patriarca di Costantinopoli riconoscesse l'obbedienza e la reverenza dovuta al papa: «Prima igitur unitatis huius via haec videtur, ut confrater noster Constantinopolitanus patriarcha primatum et reverentiam Sedis Apostolicae recognoscens sicut in religiosi principis Constantini sanctionibus institutum et sanctorum conciliorum consensu firmatum est, obstinatiam praeteritatem corrigat sicut ex legatorum nostrorum suggestionem cognosces» (*Acta Romanorum Pontificum*, p. 797).

⁵²⁴ Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, p. 224.

⁵²⁵ Id., *La critica bizantina*, p. 251.

⁵²⁶ Id. *La critica bizantina*, pp. 261-299; Id., *Ecclesiologia ortodossa*, pp. 224-252. Le lettere del Camateros erano state già l'oggetto di un lavoro del 1972 ad opera di Papadakis-Talbot, *John X Camateros confronts Innocent III*, pp. 33-41.

⁵²⁷ «Ho preso visione della tua lettera e, dopo averla attentamente studiata, non ho potuto fare a meno di lodare degnamente la tua santità per zelo divino e per l'ardente disposizione (che mostra) riguardo alla nostra unione nella fede. Da questo tu mostri, infatti, alla mia umiltà il contenuto della tua virtù e la degna diligenza del tuo pontificato. In realtà, che altro si potrebbe proporre di più, oltre l'ortodossa confessione della tradizione trasmessa a noi dai padri fin dai tempi antichi, (tradizione) che Cristo stesso comune

III nel 1198, rifiutando la dottrina del primato romano attraverso dubbi e domande retoriche. Il testo è articolato in tre parti: la prima contiene le eccezioni sull'idea che la sede romana fosse da ritenere l'unica ed universale Chiesa di Cristo, in cui il patriarca chiese esplicitamente come si potesse dividere la Chiesa in caste, dato che solo uno è il pastore del gregge, il dottore comune⁵²⁸.

Conseguentemente, il patriarca propose che, qualora si fosse dovuto seguire il criterio della maternità ecclesiale per elevare la dignità (*ἀξίωμα*) di una sede apostolica, ciò avrebbe dovuto essere applicato alla Chiesa di Gerusalemme, poiché precedette tutte le altre in tempo e dignità⁵²⁹. Infine, come terza obiezione, Giovanni X criticò le affermazioni papali sul fatto che la Chiesa greca si fosse staccata dall'unica Chiesa di Cristo, ribaltando conseguentemente tale prospettiva e ribadendo di non poter (nel caso) seguire una madre che avesse aggiunto qualcosa agli insegnamenti di Cristo (il riferimento corre con buona probabilità alla modifica del Credo attraverso l'inserzione del *Filioque*)⁵³⁰. La lettera infine conclude con un elogio nei riguardi dell'imperatore Alessio III⁵³¹.

maestro e dottore dei cristiani con le sue stese parole ci ha trasmesso? I discepoli che l'hanno visto con i loro stessi occhi, e quindi i loro successori, illuminati con l'ispirazione dello Spirito Santo, sono diventati interpreti della parola e coi loro scritti l'hanno diffusa. Così la mia umiltà non poco si è rallegrata della grande cura della tua santità per l'ortodossia» (Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, p. 224).

⁵²⁸ «Però non posso nasconderti quello che mi ha suscitato non poche difficoltà. Mi domando infatti, meravigliato, come mai hai chiamato la Chiesa romana una ed universale, come se la Chiesa si suddividesse in caste inferiori, malgrado uno solo sia il gregge di Cristo e noi, in qualunque parte della terra ci troviamo come pastori, siamo sottomessi all'unico e comune dottore e pastore universale, il Cristo. E allora, nutrendo dei dubbi su ciò, domando di sapere come mai la vostra Chiesa romana, come tu hai affermato, è madre di tutte le altre Chiese e per quali ragioni speciali e per quali cause. Quello che nutre di più il mio dubbio, lo dirò, santissimo papa e perdonami se, pur essendo da poco salito al trono patriarcale, non sono riuscito ancora a risolvere questo mio dubbio. Infatti, senti cosa dice Davide nei salmi: "L'uno e l'altro è nato in essa e l'altissimo la tiene salda", ora affinché si verifichino queste parole e per l'equità della giustizia si dovrà proclamare madre delle altre Chiese la Chiesa di Gerusalemme, perché le precede sia nel tempo che nella dignità» (Ibid., p. 225).

⁵²⁹ «Infatti come sappiamo tutti, Cristo è nato secondo la carne, ha vissuto, ha insegnato e predicato la salvezza e, alla fine, dopo aver sofferto la morte in croce per noi, ha lasciato a Gerusalemme la pietra, dentro la quale era stato sepolto il suo corpo, come segno evidente del suo vivere terreno. Lì (a Gerusalemme) i discepoli, dopo essere accorsi verso il Cristo, hanno in lui creduto come Figlio consustanziale di Dio Padre, nonostante che egli avesse rivestito se stesso di una perfetta natura umana e si mostrasse esteriormente solo secondo questa sua natura umana. Di lì è sgorgata la sorgente dei miracoli del Signore e sempre di lì, come da una fonte, altri fiumi d'origine divina sono sgorgati, fiumi che hanno irrigato tutto l'universo e hanno riempito anche i solchi della vostra Chiesa. E non senti Paolo che chiaramente si vanta d'aver iniziato di lì la sua predicazione? "Da Gerusalemme e dintorni fino all'Illirico, ho portato a termine la predicazione del vangelo di Cristo" (Rm 15,19). Tutto questo si potrebbe affermare, quando si ode dire che la vostra Chiesa è generale e cattolica. Con piacere vorrei apprenderne la ragione e l'accetterei se trovassi in essa qualcosa di ragionevole e incontestabile» (Ibid., pp. 225-226).

⁵³⁰ «Ora se questa fede è giunta fino a noi senza nessuna interruzione o rottura, cosa avrebbero dovuto fare i nostri? Non avrebbero dovuto essi fermare, per quanto fosse possibile, quella nuova aggiunta (*il Filioque*), che non hanno ricevuto dai padri che hanno esposto la confessione della nostra fede, fino a quando questo problema non fosse stato risolto (*in maniera ufficiale*

Sul finire dell'anno la cancelleria papale rispose alle lettere provenienti da Costantinopoli. Entrambi gli scritti pontifici sono datati al mese di novembre, il 13 la lettera ad Alessio III, il 12 quella a Giovanni X.

A noi interessa soprattutto quest'ultima⁵³²: un testo gravido di teologia ed ecclesiologia primaziale che riprese tutta la tradizione *adversus Graecos* dei secoli XI e XII, e che rappresenta insieme alla lettera del 1053 di Leone IX a Michele Cerulario un documento imprescindibile per lo studio dell'ideologia papale e delle categorie ecclesiologiche nella storia dei rapporti ecclesiali tra Roma e Costantinopoli⁵³³. Essa è un corposo manifesto del primato petrino e romano, che riassume le idee di Innocenzo III a partire dagli insegnamenti di Uguccione da Pisa⁵³⁴, e che sviluppa una vera e propria teologia del primato papale come mai prima ci fu nel confronto dottrinale con l'Oriente greco.

Ora, lasciando l'analisi ecclesiologica di tale documento per le pagine successive, mi preme qui riportare il testo integrale e rilevare le macro-tematiche esposte dal pontefice. La cancelleria papale esordì attraverso una diretta trattazione dell'*Apostolicae sedis primatus*, esponendo fin dalle prime battute il fine argomentativo, ovvero come tale primazialità fosse *non homo sed Deus immo verius Deus homo constituit, multis quidem et evangelicis et apostolicis testimoniis comprobatur, a quibus postmodum constitutiones canonice processerunt*.

La prima parte tratta della figura di Pietro come fondamento e capo (dopo Cristo) della Chiesa universale:

«Apostolice sedis primatus, quem non homo sed Deus immo verius Deus homo constituit, multis quidem et evangelicis et apostolicis testimoniis comprobatur, a quibus postmodum constitutiones canonice processerunt: concorditer asserentes sacrosanctam Romanam ecclesiam in beato Petro apostolorum principe consecratam quasi magistram et matrem ceteris preminere. Hic enim cum interroganti Domino,

con un concilio ecumenico)? Domando quindi di sapere chi è la causa dello spaccarsi e dello scindersi della tunica inconsueta di Cristo. Perché, anche se qualcuno considera la vostra Chiesa come la madre di tutte le Chiese, noi però non saremmo mai persuasi da una simile madre, che ha pensato di aggiungere qualcosa agli insegnamenti di Cristo annunciati con le sue stesse parole. Nel vangelo lui stesso ha detto infatti, "colui che ama il padre e la madre più di me, non è degno di me"» (Ibid., p. 227).

⁵³¹ «Sappia la tua santità che il nostro forte imperatore è incomparabile in ogni buona azione ed eccelle riguardo alla pietà, ma tutto quello con cui è onorato il vero uomo di Dio e tutto ciò che fa brillare il basileus è un dono di Dio! E per presentare con poche parole la grandezza dell'imperatore, sappi che in tutto questo supera i suoi predecessori in quanto a bontà e a coraggio bellico. Se avessi intenzione di riferire tutti i suoi doni riguardanti l'anima e il corpo, la parola passerebbe la simmetria e passerebbe i limiti della (presente) lettera» (Ibid., p. 227).

⁵³² La lettera all'imperatore del 13 novembre la userò per integrare le argomentazioni esposte in quella a Giovanni X. Infatti l'epistola al patriarca espose in modo decisamente più ampio, puntuale e meno retorico le medesime tematiche circa il primato romano e l'unione delle chiese.

⁵³³ *Die Register*, II, 200 (209), pp. 383-389.

⁵³⁴ Fernandez, *El primado del Romano pontifice*, pp. 47-97.

quem homines esse dicerent filium hominis, aliis opiniones referentibus aliorum, ipse velut inter ceteros primus eum esse Christum Dei filium respondisset, audire promeruit: «Tu es Petrus, et super hanc petram edificabo ecclesiam meam» et post pauca: «Tibi dabo claves regni celorum». Nam licet primum et precipuum ecclesie fundamentum sit unigenitus Dei filius Iesus Christus, iuxta quod dicit apostolus: «Quia fundamentum positum est, preter quod aliud poni non potest, quod est Christus Iesus», secundum tamen et secundarium ecclesie fundamentum est Petrus, etsi non tempore primus auctoritate tamen precipuus inter ceteros, de quibus Paulus inquit apostolus: «Iam non estis hospites et advene, sed estis cives sanctorum et domestici Dei, super edificati supra fundamentum apostolorum et prophetarum», quos et fundamenta esse in montibus sanctis Davit propheta testatur»⁵³⁵]

A questo punto il pontefice passò a enumerare ed interpretare secondo la classica esegesi romana tutti i passi primaziali neotestamentari che riguardavano il primo degli apostoli, facendo costanti parallelismi e distinzioni sul carisma dato esclusivamente a Pietro e quelli dati da Cristo agli altri discepoli. Solo *Cefa* infatti, come venne ribadito, ebbe una speciale dignità ed un potere universale a cui gli altri apostoli non potevano ambire, e questo era testimoniato secondo l'orizzonte ideologico innocenziano da Gv. 1, 42 (*Tu vocaberis Cephas*), Gv 21, 17 (*Pasces oves meas*), Gv. 21, 22 (*Tu me sequere*), Lc. 22, 32 (*Ego rogavi pro te, Petre*), solo per citare alcuni passi. In queste suggestioni scritturistiche, nelle quali non mancheranno (come vedremo) anche originali citazioni di passi veterotestamentari e degli Atti degli apostoli mai presenti prima nella corrispondenza con l'Oriente greco, l'accostamento tra le prerogative della primazialità petrina e i poteri del papa sono costanti:

«Huius etiam primatum Ueritas per se ipsam expressit, cum inquit ad eum: «Tu vocaberis Cephas»; quod etsi Petrus interpretetur, capud tamen exponitur, ut sicut capud inter cetera membra corporis, velut in quo viget plenitudo sensuum, obtinet principatum, sic et Petrus inter apostolos et successores ipsius inter universos ecclesiarum prelatos prerogativa precelleret dignitatis: vocatis sic ceteris in partem sollicitudinis, ut nichil eis de potestatis plenitudine deperiret. Huic Dominus oves suas pascendas vocabulo tertio repetito commisit, ut alienus a grege Dominico censeatur, qui eum etiam in successoribus suis noluerit habere pastorem. Non enim inter has et illas oves distinxit, sed simpliciter inquit: «Pascere oves meas», ut omnes omnino intelligantur ei esse commisse. Iacobus enim frater Domini, qui videbatur esse columpna, Ier(uso)lima sola contentus, ut ibi semen fratris premortui suscicaret, ubi fuerat crucifixus, Petro non solum universam ecclesiam sed totum reliquit seculum gubernandum. Quod ex eo etiam evidenter apparet, quia cum Dominus apparuisset in litore discipulis navigantibus, sciens Petrus, quod Dominus est, se misit in mare ac aliis navigio venientibus ipse sine beneficio navis ad Dominum festinavit. Cum enim mare mundum designet iuxta verbum psalmiste dicentis: «Hoc mare magnum et spatiosum, illic reptilia, quorum non est numerus», per hoc, quod Petrus se misit in mare, privilegium expressit pontificii singularis, per quod universum orbem susceperat gubernandum; ceteris apostolis vehiculo navis contentis, cum nulli

⁵³⁵ *Die Register*, II, 200 (209), p. 383.

eorum universus fuerit orbis commissus, sed singulis singule provincie vel ecclesie potius deputate. Iterum etiam, ut se unicum Christi vicarium designaret ad Dominum super aquas maris mirabiliter ambulans, et ipse super aquas maris mirabiliter ambulavit. Nam cum aque multe sint populi multi congregationesque aquarum sint maria, per hoc, quod Petrus super aquas maris incessit, super universos populos se potestatem accepisse monstravit. Pro eo Dominus se orasse fatetur, inquit in articulo passionis: «Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus confirma fratres tuos», ex hoc innuens manifeste, quod successores ipsius a fide catholica nullo umquam tempore deviarent, sed revocarent magis alios et confirmarent etiam esitantes; per hoc sic ei confirmandi alios potestatem indulgens, ut aliis necessitatem imponeret obsequendi. Quod et tunc Petrus agere cepit, quando quibusdam ex discipulis abeuntibus retro et «durus est hic sermo» dicentibus, cum dixisset Iesus ad duodecim: «Numquid et vos vultis abire?», solus ipse respondit pro ceteris: «Domine, verba vite eterne habes et ad quem ibimus?». Huic preterea dictum in Euangelio et audisti sepius et legisti: «Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in celis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in celis». Quodsi omnibus etiam apostolis simul dictum esse reperias, non tamen aliis sine ipso sed ipsi sine aliis attributam esse cognosces ligandi et solvendi a Domino facultatem: ut quod non alii sine ipso, ipse sine aliis posset ex privilegio sibi collato a Domino et concessa plenitudine potestatis. Ad quod nimirum videtur illud non incongrue pertinere, quod ipse solus legitur interrogasse Iesum: «Si peccaverit in me frater meus, dimittam ei usque septies?» et ei soli Iesus legitur respondisse: «Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies », quia profecto septenarius universitatis est numerus : eo quod omne tempus septenario dierum numero noscitur comprehendi. Septenarius ergo numerus in se ipsum multiplicatus in hoc loco significat universorum universa peccata, quia solus Petrus potest non solum omnia, sed omnium crimina relaxare. Demum post passionem suam Dominus Petro dixisse legitur: «Tu me sequere», quod utique non tam de sequela perferende passionis quam credite dispensationis debet intelligi, cum et Andreas et quidam alii preter Petrum sicut Dominus fuerint crucifixi, sed solum Petrum substituit sibi Dominus et in officio vicarium et in magisterio successorem»⁵³⁶

A questo punto Innocenzo III compie, a mio avviso, il vero salto di qualità rispetto alla tradizione precedente: ovvero amplia in modo più argomentato e puntuale il primato di Pietro sulla base del suo magistero apostolico nella Chiesa primitiva, saldando la primazialità e la *plenitudo potestatis* petrina con quella della città di Roma sulla base della *translatio primati* e sul ribaltamento del *Constitutum Constantini*:

«Unde post ascensionem Domini Petrus velut successor ipsius regere cepit ecclesiam ad complendum duodenarium discipulorum numerum loco rude prevancatoris ex verbis prophete alium instituens et faciens subrogari; et recepto Paraclito discipulos non musto repletos sed Spiritus sancti gratia illustratos ex verbis Ioelis apertius comprobavit. Hic penitentiam agere iussit et baptizari credentes. Hic inter discipulos curando claudum primus fuit miraculum operatus; et in Ananiam et Saphiram, uxorem ipsius, tamquam primus et precipuus inter eos, quia mentiti fuerant Spiritui sancto, mortis sententiam promulgavit. Hic symoniace

⁵³⁶ *Ibid.*, pp. 383-385.

pestis radicem contra primitivam ecclesiam pullulantem apostolica falce succidit: solus in Symonem magum sententiam dampnationis promulgans, licet non ei soli sed omnibus communiter pecuniam obtulisset.

Ipse preterea, cum in eum mentis cecidisset excessus, vidit celum apertum et descendens vas quoddam velud linteum magnum quatuor initiis in terram de celo submitti, quod omnia quadrupedia et serpentina terre ac celi volatilia continebat. Et cum facta esset vox dicens ad eum: «Surge, Petre, macta et manduca», respondit: «Absit, Domine, quia numquam immunda et communia manducavi». Et vox ad eum est facta secundo: «Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris». Per quod innuitur manifeste, quod Petrus prelatus fuerit populis universis: cum vas illud orbem et universitas contentorum in eo universas significet tam Iudeorum quam gentium nationes. Qui licet postmodum ex revelatione divina ab Antiochia fuerit translatus ad Urbem, non tamen concessum sibi primatum deseruit, sed secum potius cathedre transtulit principatum, cum Dominus eum nullatenus minorare voluerit, quem Rome previderat martirio coronandum. Sane cum ipse postmodum immo Dominus potius, qui se in eo pati asseruit «Venio» dicens ad eum «Romam iterum crucifigis», Romanam ecclesiam suo sanguine consecrasset, primatum cathedre successori reliquit, totam in eo transferens plenitudinem potestatis: pro patre siquidem nati sunt ei filii, quos Dominus principes super omnem terram constituit.

Sane cum per navim Petri ecclesia figuretur, tunc Petrus iuxta preceptum Dominicum navim duxit in altum, laxans predicationis retia in capturam, cum ibi posuit ecclesie principatum, ubi vigeat secularis potentie altitudo et imperialis monarchia residebat, cui fere singule nationes, sicut flumina mari, tributa solvebant certis temporibus constituta. Ipse quidem primus Iudeos, ipse quoque primus gentiles post ascensionem Christi convertit ad fidem, ut super utrosque fideles se primatum accepisse monstraret, cum ipso die Pentecostes ad verbum exhortationis ipsius circiter tria milia Iudeorum baptismi receperint sacramentum ac deinde Cornelium centurionem et suos quasi primitias gentium ad revelationem angelicam baptizarit. Cum autem inter apostolos ad consultationem credentium magna fieret conquisitio, utrum oportet circumcidi fideles et legem Mosaycam observari, Petrus principali fretus auctoritate respondit: «Quid temptatis Deum imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque patres nostri neque nos portare potuimus?». Cuius sententiam subsequutus apostolicum super ipsa questione decretum Iacobus promulgavit. Paulus etiam, postquam abiit in Arabiam et iterum rediit in Damascum, deinde post tres annos venit in Hierosolimam, ut Petrum videret, cum eo Euangelium, quod in gentibus predicaverat, collaturus, ne forte in vacuum curreret aut etiam cucurrisset; cui etiam singularis apostolatus privilegium recognoscens antonomasice scribit de illio: «Qui operatus est Petro in apostolatu, operatus est mihi inter gentes». Ut autem quem Dominus ceteris prefecit privilegio dignitatis, pre ceteris quoque virtutis privilegio decoraret, tantam ei contulit potestatem, quod ad umbram eius sanabantur infirmi; ut in eo intelligatur esse completum, quod Dominus dixerat: «Qui credit in me, opera, que ego facio, et ipse faciet et maiora horum faciet».

Hec autem non idcirco premisimus, ut nos, qui ei licet indigni successimus in apostolatus officio, extra nos ambulare velimus in magnis aut super nos in mirabilibus exaltare, cum a Domino dictum esse noverimus: «Omnis, qui se humiliat exaltabitur, et qui se exaltat, humiliabitur»; unde cum inter discipulos eius questio de maiestate fuisset exhorta, respondit: «Qui maior est inter vos, erit omnium servus; et qui precessor tamquam ministrator», seipsum in exemplo proponens, quia Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare; propter quod et ipse Petrus aiebat: «Non quasi dominantes in clero, sed forma facti gregi ex animo». Nam et alia dicit Scriptura: «Quanto maior es, humilia te in omnibus»; et iterum: «Principem te

constituere; noli extolli, esto in illis quasi unus ex illis. Deus enim superbis resistit, humilibus autem dat gratiam»⁵³⁷.

In virtù di ciò, dopo questa dissertazione innalzata a vera e propria teologia di s. Pietro, il pontefice passò in modo consequenziale a trattare del primato e dell'universalità della Chiesa di Roma. Espose le proprie argomentazioni a partire dalle obiezioni sollevate dal patriarca Giovanni X circa i criteri di ecclesialità e il concetto di Roma quale *mater et magistra* della Chiesa costantinopolitana⁵³⁸, definendo in maniera precisa sia la distinzione tra l'universalità di una Chiesa formata da tutte le chiese rispetto ad una che le comprendesse in sé; sia il lessema di Roma quale *mater fidelium ratione dignitatis* in antitesi a quello di *mater fidei ratione temporis* per la sede gerosolimitana:

«Sed quia per hec et alia, sicut credimus, que tua non debet fraternitas ignorare, apostolice sedis magisterium recognoscens eam super quibusdam dubitationum articulis consulere decrevisti, quod utique gratum gerimus et acceptum et tuam exinde prudentiam commendamus: non quod existimemus nos quasi sufficientes ex nobis, sed nostra sufficientia est ex Deo, qui dat omnibus affluenter et non improperat, qui linguas infantium facit disertas et aperit ora mutorum. Quesivisti etenim dubitans et addiscere volens, qua ratione Romanam ecclesiam unam et universalem in nostris litteris vocaverimus, velut in quasdam species specialissimas iam divisam; cum et unus sit pastor et unum ovile, licet sub uno pastorum principe Christo plures sint constituti pastores.

Nos autem inquisitioni tue taliter respondemus, quod ecclesia duabus ex causis universalis vocatur: intelligentia namque dictorum ex causis est assumenda dicendi, cum non res sermoni sed rei sit sermo subiectus. Dicitur enim universalis ecclesia, que de universis constat ecclesiis, que Greco vocabulo catholica nominatur. Et secundum hanc acceptionem vocabuli ecclesia Romana non est universalis ecclesia, sed pars universalis ecclesie: prima videlicet et precipua veluti capud in corpore, quoniam in ea plenitudo potestatis existit, ad ceteras autem pars aliqua plenitudinis derivatur. Et dicitur universalis ecclesia illa una, que sub se continet ecclesias universas; et secundum hanc nominis rationem Romana tantum universalis ecclesia nuncupatur, quoniam ipsa sola singularis privilegio dignitatis ceteris est prelata; sicut et Deus universalis dominus appellatur, non quasi iam divisus in species aut specialissimas aut etiam subalternas, sed quoniam universa sub eius dominio continetur. Est enim una generalis ecclesia, de qua Ueritas inquit ad Petrum: «Tu es Petrus, et super hanc petram edificabo ecclesiam meam». Et sunt multe particulares ecclesie, de quibus apostolus ait: «Instantia mea cotidiana sollicitudo omnium ecclesiarum». Ex omnibus una consistit, tamquam ex particularibus generalis, et una preminet omnibus, quoniam cum unum sit corpus ecclesie, de quo dicit apostolus: «Omnes unum corpus sumus in Christo», illa velut capud ceteris membris excellit.

⁵³⁷ *Ibid.*, pp. 385-386.

⁵³⁸ Fu una categoria ecclesiologica ripresa, ovviamente, anche nella lettera del 13 novembre ad Alessio III: «Licet autem apostolica sedes non tam constitutione sinodochica quam divina capud et mater omnium ecclesiarum existat (...) ut scilicet membrum ad capud et ad matrem filia revertatur (...)» (*Ibid.*, 202 (211), pp. 396-397).

Quesivisti etiam et te asseruisti non modicum dubitare, cupiens addiscere causam, quam acceptabis sine contradictione rationem habentem, cum Dauit de Ier(us)alem dicat in psalmis: «Mater Syon dicit homo et homo factus est in ea», utpote in qua Christus dignatus est conversari, predicare pariter et docere ac nostram operari salutem; in ea nostre ponens fidei fundamenta, propter quod mater deberet merito nuncupari, cum ex ea doctrina processerit salutaris. Cur mater omnium ecclesiarum ecclesia Romana dicatur, que a Ier(oso)limitana ecclesia orthodoxe fidei sacramenta recepit, cum apostolus etiam inquiring se usque ad Illiricum Euangelium predicasse, quod quasi a Ier(usa)lem inceperit, evidenter ostendat. Licet autem ex premissis intelligatur et huic inquisitioni responsum, cum ecclesia Romana mater dicatur non ratione temporis sed ratione potius dignitatis - nam etsi secundum Ioh(ann)em Andreas prius venerit ad fidem quam Petrus, prelati sunt tamen Petrus et Andreas, cum et in apostolorum cathalago semper primus quasi precipuus premittatur, non quod Petrus sit prior tempore sed potior dignitate -, ad omnem tamen dubietatem tollendam tua fraternitas debet distinguere secundum diversas nominis rationes inter Romanam et Ier(oso)limitanam ecclesias, quod illa dicenda sit mater fidei, quoniam ab ea sacramenta fidei processerunt, ista vero dicenda sit mater fidelium, quoniam privilegio dignitatis universis fidelibus est prelati. Sicut etiam sinagoga dicitur mater ecclesie, quoniam et ipsa precessit ecclesiam et ecclesia processit ab ipsa - iuxta quod eadem dicit in Canticis : «Filii matris mee pugnare adversum me»; rursumque: «Paululum cum pertransissem, inveni, quem diligit anima mea; tenui eum nec dimittam, donec introducam illum in domum matris mee» - nichilominus tamen ecclesia mater est generalis, que nova semper fetu fecunda concipit, parit et nutrit: concipit cathezizando quos instruit, parit baptizando quos abluit, nutrit communicando quos reficit. De qua propheta dicit in psalmo: «Habitare facit sterilem in domo matrem filiorum letantem». Et alius item propheta: «Leva, inquit, in circuitu oculos tuos et vide: omnes isti congregati sunt, venerunt tibi; filii tui de longe venient et filie tue de latere consurgent».⁵³⁹

Infine la lettera si chiude con questioni di ordine pratico relative all'unione tra la Chiesa greca e latina, il cui ritorno alla comunione (sulla base ancora una volta della metafora paolina della Chiesa come corpo di Cristo, in cui le membra separate si dovevano riunire al capo, cioè Roma⁵⁴⁰) sarebbe stato concesso dalla Sede apostolica qualora Costantinopoli avesse riconosciuto la *reverentiam et obedientiam debitam*⁵⁴¹. Se ciò fosse accaduto allora il pontefice avrebbe indetto un concilio, convocato eventualmente il patriarca bizantino, *si vocatus a nobis* (il quale avrebbe dovuto obbedire a tale richiamo come aveva promesso, secondo Innocenzo III, lo

⁵³⁹ *Ibid.*, 200 (209), pp. 386-387.

⁵⁴⁰ Innocenzo III usò la medesima fraseologia nella lettera ad Alessio III: «(...)nos tamen pro multis necessitatibus ecclesiasticis disposuimus auctore Domino generale convocare concilium et sinodalem celebrare conventum, ad quem si vocatus a nobis iuxta tuam promissionem occurrerit - cum hec sint dogmata, que nostris litteris requisivimus: ut scilicet membrum ad capud et ad matrem filia revertatur (...) et precipuum membrum ecclesie benigne ac ilariter admittemus (...)» (*Ibid.*, 202 (211), pp. 396-397).

⁵⁴¹ Furono concetti ripresi nella successiva lettera al *basileus* del 13 novembre: «(...) ecclesie Romane reverentiam et obedientiam debitam impensurus (...) apostolice sedi obedientiam et reverentiam secundum statum canonicum prestiturus (...)» (*Ibid.*, p. 397)

stesso Alessio III Angelo⁵⁴²), ed accolto come *fratrem karissimum et precipuum membrum ecclesie*. Nel caso ciò non si fosse verificato, il papa si sarebbe trovato nelle condizioni di procedere contro l'imperatore stesso, il patriarca e la Chiesa greca⁵⁴³, paventando indirettamente una sentenza generale di scomunica:

«Gaudemus autem non modicum et utinam in te ac super te nostrum gaudium impleatur, quod apostolatus nostri sollicitudinem super unione Latinorum et Grecorum ecclesie commendasti pro divino zelo et ignito proposito, que nos expressisti habere in tuarum serie litterarum. Super qua etiam imperialis nobis celsitudo rescripsit, quod, ut verbis eius utamur, nostre sanctitatis est secundum precedentes sinodales operationes pro requisitis dogmatibus sinodalem conventionem fieri dispensare, et nostra sic sanctitate faciente sanctissima, que apud vos est ecclesia, non ad conventum tardabit. Licet autem, sicut ex predictis apparet, ecclesia Romana non tam constitutione sinodochica quam divina capud et mater omnium ecclesiarum existat et ideo nec pro disparitate rituum nec dogmatum diversitate differre debueris, quin nobis sicut tuo capiti secundum antiquum et canonicum statum benignius et devotius obedires, cum certa, non sint pro dubiis relinquenda: nos tamen pro multis necessitatibus ecclesiasticis disposuimus auctore Domino generale convocare concilium et sinodalem celebrare conventum, ad quem, si vocatus a nobis iuxta ipsius imperatoris promissionem occurreris – cum hec sint dogmata, que nostris litteris requisivimus: ut scilicet membrum ad capud et ad matrem filia revertatur - ecclesie Romane reverentiam et obedientiam debitam impensurus, te sicut fratrem karissimum et precipuum membrum ecclesie benigne ac hilariter admittemus; de ceteris auctoritate sedis apostolice ac sacri approbatione concilii cum tuo et aliorum fratrum nostrorum consilio, que statuenda fuerint statuentes. Alioquin cum scandalum ecclesie non debeamus ulterius sustinere, qui de area Domini zizania debemus et paleas essufflare, dissimulare non poterimus, quin in ipso concilio, si desuper datum fuerit, in hoc negotio de fratrum nostrorum consilio procedamus.

Monemus igitur fraternitatem tuam et exhortamur in Domino et per apostolica tibi scripta mandamus, quatinus per te vel, si forte iusta prepeditus occasione nequiveris, per procuratores idoneos et aliquos de maioribus ecclesiarum prelatiis statuto tempore ad concilium vocatus accedas, apostolice sedi obedientiam

⁵⁴² Nella lettera del 13 novembre ad Alessio III il pontefice aveva ribadito l'assenso che l'imperatore aveva dato nella sua precedente missiva: «(...) que super ecclesie unitate nos scripsisse meminimus, etsi non omnino sufficienter et evidenter, benigne tamen et devote respondit, et exhortationes et commonitiones nostra suum rescripsit imperium acceptasse. (...) Gaudemus autem, quod super ecclesie unione, pro qua imperatorie magnificentie specialiter litteras nostras direximus et legatos, sicut ex litteris tuis accepimus, promptum habere videris affectum et ad consumandum, quod scripsimus, intendere diligenter. Rescripsisti enim per litteras tuas, ut tuis verbis utamur, quod nostre sanctitatis est secundum precedentes sinodales operationes pro requisitis dogmatibus sinodalem conventionem fieri dispensare; et nostra sic sanctitate faciente sanctissima, que apud vos est, ecclesia non ad conventum tardabit» (*Die Register*, II, 202 (211), pp. 394, 396). Dal canto suo, Alessio III nella lettera del febbraio 1199 aveva accolto la proposta di indire un concilio, seppur fraintendendo le intenzioni di Innocenzo III: «Tue igitur sanctitatis est secundum precedentes sinodales operationes pro requisitis dogmatibus synodalem conventionem fieri dispensare; et tua sic sanctitate faciente sanctissima, que apud nos est, ecclesia non ad conventum tardabit. Et hec quidem de negotiis in scripto tue sanctitatis meo imperio directo declaratis» (*Die Register*, II, 201 (210), p. 393).

⁵⁴³ La stessa minaccia la ritroviamo nella lettera ad Alessio III: «(...) ne si secus auctum fuerit, quod non credimus, tam in te, qui potes, si volueris, efficere quod mandamus, quam in eum et Grecorum ecclesiam procedere compellamur.» (*Ibid.*, 202 (211), p. 397).

et reverentiam secundum statum canonum prestiturus; ne si secus actum fuerit, quod non credimus, tam in imperatorem ipsum, qui potest, si voluerit, efficere quod mandamus, quam in te et Grecorum ecclesiam procedere compellamur.»⁵⁴⁴

Nella primavera del 1200 seguì la risposta di Giovanni Camateros: una lettera più lunga e più importante dal punto di vista dottrinale di quella del 1199, tanto da risultare il contraltare ecclesiologico all'epistola del 13 novembre 1199 di Innocenzo III. Essa era conosciuta inizialmente solo per qualche frammento riportato dallo Jugie, ma poi pubblicata e commentata dallo Spiteris nel 1979 e successivamente nel 2003⁵⁴⁵.

Il patriarca ribattè punto su punto alle precedenti argomentazioni papali, producendo (in questo documento) una sintesi completa e sistematica delle posizioni greche circa l'esposizione della propria ecclesiologia al papato e della conseguente critica contro il primato romano.

L'epistola, dopo un *incipit* conforme alla migliore tradizione dell'epistolografia classica sul genere delle lettere d'amicizia⁵⁴⁶, comunicò immediatamente le intenzioni dell'autore: ovvero, riportando letteralmente l'*incipit* della lettera del 1199 di Innocenzo III (*Apostolice sedis primatus, quem non homo sed Deus immo verius Deus homo constituit, multis quidem et evangelicis et apostolicis testimoniis comprobatur*), confutare la categorie ideologiche della primazialità romana a partire da quella principale, la Chiesa di Roma *κεφαλή και μητέρα γενική*. Giovanni X partì dal respingere l'idea che il magistero e la morte di Pietro potessero rappresentare la fonte della dignità della Sede apostolica, e questo venne sostenuto sia perchè anche altre città ricevettero la predicazione di Pietro, sia per il fatto che il martirio dell'apostolo non avrebbe dovuto costituire un vanto, bensì una vergogna⁵⁴⁷.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, 200 (209), pp. 388-389.

⁵⁴⁵ Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum orientalium*, pp. 340-342, 386-387, 456-457. Per il testo greco e il commento all'epistola del 1200 di Giovanni Camateros si veda Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 266-299, 324-331; Id., *Ecclesiologia ortodossa*, pp. 227-237.

⁵⁴⁶ «Ho ricevuto la tua lettera, nobilissimo papa, e dopo averla srotolata e distesa, ho ringraziato Dio, il quale ha previsto che coloro i quali sono separati da grandi distanze possano venire a contatto tra di loro per mezzo di lettere, e ha disposto che coloro che non si conoscono di persona possano instaurare stretti legami d'affezione e di relazioni. Così la lettera diventa specchio intelligibile che presenta in modo ideale l'immagine del mittente e naturalmente impressiona l'anima di colui che la riceve. Per così dire (la lettera è) una lingua che parla senza pronunciare parole e che si esprime senza emettere dei suoni, che rappresenta l'anima di colui che scrive e unisce nello spirito e nelle opinioni coloro che vivono separati da grandi distanze. E ciò che molte volte non riesce la permanenza in un luogo e, per così dire, l'immobilità, facilmente riesce, invece, la lettera che srotola nelle mani di colui che la riceve. Per questa ragione, credo, gli antichi hanno chiamato "alate" le parole che si trovano nelle lettere. Così l'ingegnosa provvidenza di Dio neppure da questo lato ha abbandonato coloro che si trovano separati corporalmente, unendoli spiritualmente con una voce senza parole, senza lingua, senza vita» (Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, p. 227-228).

⁵⁴⁷ «Ora io domando di conoscere dove precisamente si trovano nei vangeli le parole che "la Chiesa romana è il capo e la madre, anzi la madre generale di tutte le altre Chiese diffuse nei quattro angoli del mondo" o quale concilio ecumenico ha confermato

Il patriarca allargò la propria critica anche all'ambito ecclesiale, opponendo all'organigramma ecclesiologico e verticistico di Innocenzo III quello della tradizione della Chiesa imperiale tardo-antica: la pentarchia. Essa venne ripresa attraverso una serie di metafore per esaltare la sinfonia e la comunione tra le cinque sedi apostoliche, venendo di conseguenza descritta tramite suggestioni di tipo biologico (i cinque sensi), matematico (i numeri) e musicale (le corde di uno strumento musicale)⁵⁴⁸.

quelle pretese da voi invocate riguardo alla vostra Chiesa. Forse voi pensate questo a causa di Pietro, il quale è il primo degli apostoli di Cristo, che ha cominciato il suo insegnamento a Gerusalemme ed è arrivato sino a Roma e lì ha terminato il suo insegnamento e la sua vita a causa di Nerone, l'anticristo e l'idolatra. Però in questo modo anche altre Chiese sono in grado di contestare questo primato a Roma, poiché anch'esse hanno ricevuto l'annuncio della buona novella sia dagli altri apostoli, sia dallo stesso Pietro. Se poi pensi (che la Chiesa romana possiede il primato) perché il santissimo Pietro ha subito il martirio a Roma ed è passato da questa vita all'altra, ebbene questo non costituisce alcun onore per i romani e mi astengo dal dire il contrario [cioè che ciò costituirebbe piuttosto vergogna per Roma]. Quindi se il primo degli apostoli ha predicato a Roma come pure in altre città, per quale motivo Roma fa esclusivamente suo ciò che appartiene anche ad altre città?» (Ibid., p. 228)

⁵⁴⁸ «Non è possibile, quindi per queste ragioni, che Roma sia la madre di tutte le Chiese, poiché cinque sono le grandi Chiese che possiedono la dignità patriarcale e Roma è la prima come tra sorelle dello stesso rango. Possiamo illustrare meglio le relazioni tra le grandi Chiese patriarcali con un esempio e metterle così in evidenza con colori più forti. Osserva quindi questo essere vivente ragionevole che è l'uomo. Egli è dominato da cinque sensi, i quali stanno sottomessi a un unico signore: la mente. Ora precisamente, come succede per questi sensi, non si può dire che uno di essi comprenda in sé gli altri, ma ciascuno, indipendentemente e alla maniera sua propria, offre (all'organismo) il suo servizio, e per offrire questo servizio all'organismo, non ha bisogno dell'altro senso. Difatti, l'occhio non dà ordini all'udito, né all'odorato, né al gusto, né al tatto, ma ciascuno contribuisce al benessere dell'organismo secondo le sue qualità, senza (per questo) aver bisogno del concorso degli altri per svolgere il suo servizio. Invece tutti insieme, come dei portieri, introducono e riferiscono alla mente ciò che essi hanno percepito. La mente, esaminando i dati che ognuno di essi gli offre, li esamina, e mentre alcuni li fa propri, altri li rigetta come estranei. Nello stesso modo è regolato il grande organismo vivente dell'ecumene (il corpo di Cristo che è la Chiesa). Così, difatti, ordina la prima e grande e ineffabile mente di Dio. (La Chiesa quindi) è diretta dai cinque sensi, cioè dai cinque grandi troni, e ciascuno di coloro che presiedono a questi troni si chiamano patriarchi. Stando così le cose, nessuno può pensare che una Chiesa è sottomessa a un'altra, poiché è precisamente come nel caso di qualcuno che scrive in ordine successivo i numeri: egli scriverà con ordine mettendo prima l'uno, dopo il due, dopo il tre e così di seguito. Ora, il numero che è stato scritto per primo dallo scrivente e pronunciato per primo da colui che legge, non avrà la pretesa di assorbire gli altri numeri solo perché quello è stato scritto per primo in ordine di successione: gli altri numeri hanno comunque ciascuno il proprio valore se presi a sé, ma anche il loro valore in rapporto agli altri numeri. Così anche noi pensiamo per quanto riguarda i grandi troni. La Chiesa dei romani è la prima nell'ordine ed è degna di rispetto solo per questa sua dignità, essendo essa la prima tra le altre Chiese sorelle dello stesso grado e della stessa origine, nate dallo stesso Padre celeste dal quale ogni paternità deriva nel cielo e nella terra, come afferma la sacra Scrittura. Mai però a noi è stato insegnato che (la Chiesa romana) è la madre di tutte le altre Chiese. Così succede anche d'una melodia musicale, ove (per eseguirla) si usano diverse corde, le quali tutte insieme formano dei suoni armonici e melodici; le diverse note sono composte da suoni alti, meno alti, medi o con altre denominazioni. Ora nessuno può pensare che una corda comprenda in sé le altre, ma ognuna emana un suono insieme alle altre e insieme si accorda nell'armonia. Così dalla totalità delle note viene composta una melodia che colpisce l'orecchio col suo bel ritmo. Così anche noi, che presiediamo i grandi troni patriarcali siamo percossi dal plectro dello Spirito Santo e trasmettiamo ai nostri sudditi la melodia della salvezza. Per spiegarmi meglio, farò un'analogia ricorrendo a un rapporto geometrico: come l'apostolo Pietro era in rapporto agli altri apostoli di Cristo, nella stessa maniera è giusto che si comporti anche la Chiesa romana nei confronti degli altri troni patriarcali. Ora c'è da domandarsi se veramente l'apostolo Pietro comprendeva e conteneva in sé gli altri apostoli di Cristo, e se il collegio degli apostoli

Tuttavia, data la grande enfasi che Innocenzo III aveva dato alla figura e al carisma petrino, il patriarca continuò a battere sulla critica dell'esegesi papale delle scritture e della tradizione apostolica. A tal proposito, come ha acutamente rilevato lo Spiteris, egli introdusse il «principio dell'intercomunicabilità dei privilegi tra gli apostoli», ovvero fornire quest'ultimi delle medesime dignità in un piano qualitativo, svuotando di conseguenza la figura del corifeo degli apostoli di ogni particolare privilegio⁵⁴⁹.

era sottomesso e soggetto a Pietro come guida e maestro, in maniera tale che anche la Chiesa romana ottenesse il primato nei confronti di tutte le altre Chiese. A questo nostro dubbio viene fatta una chiarissima luce dall'ascolto delle parole evangeliche che Cristo, colui che chiamò se stesso dolce ed umile di cuore, ha rivolto ai suoi discepoli: "Ma voi non fatevi chiamare 'rabbi' perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli. E non chiamate nessuno 'padre' sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo. E non fatevi chiamare 'maestri', perché uno solo è il vostro Maestro, il Cristo. Il più grande di voi sia il vostro servo" (Mt 23, 8-11). E, come dice s. Paolo, osservate l'umiltà di Cristo e la sua estrema povertà." Così noi, fino adesso, dalle parole evangeliche, non ci rendiamo conto che la Chiesa romana comprende in sé le altre Chiese, né che sia loro madre e maestra. Così, anche se noi ci riferiamo alle ordinazioni dei concili ecumenici, neppure in questi troviamo altro intorno ai troni principali, se non una ben ordinata distribuzione dell'ordine dei troni. Infatti, essi determinano qual trono è il primo, qual è il secondo, e così via. Dalle sacre ordinazioni, quindi, e dai canoni apostolici, noi non abbiamo mai appreso che qualche Chiesa possa essere generale e madre delle altre Chiese.» (Ibid., pp. 229-230)

⁵⁴⁹ «Nella tua lettera, santissimo papa, riferisci con enfasi gli elogi che Cristo ha rivolto a Pietro e ancora i miracoli e i prodigi che egli ha compiuto con la grazia di Dio, come se noi non conoscessimo tutto questo e non lo accettassimo. Però noi conosciamo che anche gli altri apostoli hanno ricevuto il Paraclito e fu data loro da Dio la stessa grazia dei miracoli. A proposito ascolta l'annuncio del vangelo: "Chiamati a sé i dodici discepoli, diede loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e d'infermità. Questi dodici Gesù li inviò dopo averli così istruiti: Non andate tra i pagani e non entrate nelle città dei samaritani, rivolgetevi piuttosto alle pecore perdute della casa d'Israele. E strada facendo, predicate che il regno dei cieli è vicino. Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni. Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date. Non procuratevi né oro, né argento" (Mt 10, 1-9). Osserva, dunque, come Cristo si è rivolto a tutti gli apostoli: egli non ha promesso la sua assistenza a uno di più e all'altro di meno, ma in comune e nello stesso grado ha comunicato a tutti quello che avrebbero dovuto fare, in maniera tale da spiegare e da trasmettere loro le caratteristiche dell'apostolato. Se poi ti basi su ciò che Pietro ha proclamato nei riguardi di Cristo, quando, interrogato, lo ha proclamato Figlio di Dio, e sulla conversazione di Pietro con Cristo, allorché Pietro aveva scorto il Cristo sulla spiaggia, e su quanto Cristo ha detto a Pietro in queste circostanze: "Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa e ti darò le chiavi del regno dei cieli" (Mt 16,18) e "tu sarai chiamato Cefa che vuol dire Pietro" (Gv 1,42) e "pasci i miei agnelli" (Gv 21,16), e sugli altri molteplici passi della Scrittura su cui siamo stati istruiti dalla tua lettera, tutto ciò non significa ancora che la Chiesa dei romani contiene in sé le altre Chiese di Dio ed è per loro madre e maestra. Davvero non posso comprendere da quali ragionamenti tu arrivi a queste conclusioni e come puoi ricavare questo senso. Infatti, queste cose noi le crediamo anche riguardo agli altri apostoli, e non meno riguardo a Paolo il quale, dopo che fu chiamato da Cristo, fu detto "vaso d'elezione" e ancora: "egli è eletto per portare il mio nome dinanzi ai popoli, ai re ed ai figli d'Israele" (At 9,15) e "fu rapito fino al terzo cielo ed udì parole indicibili che non è lecito a nessuno pronunciare" (2Cor 12,2). Se tu quindi separi questi dagli altri apostoli e gli attribuisce un altro insegnamento, del quale non sarebbero partecipi gli altri apostoli, allora osserva le conseguenze: s'introduce contraddizione e cambiamento nell'insegnamento di Cristo, se tu cose speciali attribuisce a Pietro, e altre cose differenti al resto degli apostoli. Noi però non crediamo così, né così insegnamo. Noi crediamo che ciò che è stato conferito da Cristo a uno degli apostoli è stato conferito anche agli altri apostoli, e quello che fu insegnato a tutti insieme, fu dato anche a ognuno in particolare. Così i discepoli che hanno ricevuto da Cristo e hanno insegnato le stesse cose, cioè l'eredità della pace che ha lasciato loro Cristo, hanno anche

Introdotta tale argomentazione sulle pari dignità apostoliche, a Giovanni X fu facile infine scardinare i lessemi ecclesiologici innocenziani. Prima di tutto venne negata la natura fondamentale di Pietro e della Chiesa romana (dando un'interpretazione diversa alla parola *Cefa*), in quanto l'unica pietra, l'unico capo era Cristo. In secondo luogo, seppur concedendo la tradizionale primazialità d'onore al primo degli apostoli e alla sua cattedra, quest'ultima era stata elevata in dignità non in virtù di Pietro, bensì a causa dell'impero e del senato. Cioè venne ribadito dal patriarca quel principio di adattamento che aveva mosso le decisioni conciliari antiche nel configurare l'organigramma ecclesiale delle maggiori sedi episcopali: erano state infatti le circostanze (come è riportato nella lettera) a concedere particolari onori alla Chiesa di Roma, e non disposizioni divine. Di conseguenza la Sede apostolica non poteva essere considerata sintesi dell'*universalis ecclesia, epitome omnium ecclesiarum*, né come Chiesa che comprendesse in sé tutte le altre in virtù della sua maternità, poiché (secondo un'argomentazione prettamente filosofica) una parte non poteva comprendere il tutto. Anzi, l'azione di primazialità centrifuga che risultava generare la pretesa maternità di Roma, si sarebbe dovuta attribuire piuttosto alle chiese di Gerusalemme ed Antiochia, trasudanti di apostolicità e sacra tradizione al pari, se non maggiore, di Roma⁵⁵⁰.

osservato (questo insegnamento) senza alcuna perdita e senza aggiungere o eliminare niente di quello che il Signore ha insegnato e confidato loro; non erano essi, infatti, che parlavano, ma lo Spirito di Dio che parlava dentro di loro.» (Ibid., pp. 231-233).

⁵⁵⁰ «Inoltre, santissimo papa, abbiamo ammirato il tuo ingegno nell'affermare che il primo fondamento della Chiesa è Cristo e il secondo Pietro. Così dicendo hai costruito tu stesso una dottrina, dimenticando l'insegnamento di s. Paolo che dice: "Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti" (Ef 2, 19-20). Osserva che Paolo si riferisce a tutti gli apostoli al plurale, e non soltanto a un determinato apostolo, Inoltre la parola "Cefa", che nei vangeli è spiegata ed è attribuita a Pietro dallo stesso Cristo, noi non osiamo tradurla con "capo", per non mostrare che siamo in contraddizione con Cristo che ha attribuito a questa parola un significato senza equivoci, Stando così le cose, attribuisce a torto alla Scrittura che si è estranei al gregge del Signore, se non si vuole avere Pietro come pastore. Noi riconosciamo come pastori e maestri sia Pietro, sia Paolo, sia gli altri apostoli, e accettiamo tutto il loro insegnamento, non aggiungendo neppure una minima cosa a quello che essi ci hanno trasmesso, non qualcosa intorno all'insegnamento dogmatico riguardante Dio, non qualcosa intorno all'insegnamento morale inteso ad allontanare il male e a praticare la virtù. Perché invece tu attribuisce al solo Pietro l'insegnamento all'ecumene, mentre limiti l'insegnamento degli altri apostoli a un luogo determinato, così come assegni a Giacomo, fratello del Signore secondo la carne, la sola Chiesa di Gerusalemme? Non senti Paolo quando dice nelle sue epistole che Pietro era destinato a evangelizzare i giudei, mentre lui era destinato a evangelizzare i pagani? Se dobbiamo riconoscere Pietro come maestro dell'ecumene, perché bisogna privare di questo privilegio gli altri apostoli, e limitarlo alla sola Roma? Attenzione, poiché lo stesso Pietro non sarebbe d'accordo con questa tua interpretazione! Di quanto si è detto intorno a Pietro e di cui è piena la lettera che mi hai mandato, non potendo occuparmi di tutti questi testi nella presente lettera a causa della grande quantità, mi limiterò solo, come apologia presso la tua santità, a dire quanto segue: alcuni di questi testi non esistono nella Scrittura come detti da Cristo, come per es. "vengo a Roma per essere di nuovo crocifisso" altri testi, poi, sono stati detti in comune agli altri apostoli. Riguardo a quelli che sono stati detti al solo Pietro, non persuadono l'uditore che sia giustificata l'asserzione che la Chiesa romana è la madre e la maestra delle altre Chiese. Se prendiamo ciascuna parola e ciascuna espressione (dei testi petrini) e la esaminiamo al lume della ragione, non credo che possiamo dedurre quello che voi pretendete, che cioè la Chiesa di Roma comprende in sé le altre Chiese. Noi consideriamo Pietro come colui che fu onorato come il primo tra

In conclusione Giovanni X rispedì al mittente la minaccia papale di un'azione contro di lui, l'imperatore e la Chiesa greca qualora non avesse prestato obbedienza e reverenza alla Sede apostolica (*in te et Grecorum ecclesiam procedere compellamur*), manifestando così una fermezza e un'autorevolezza che solo Pietro d'Antiochia nel 1052-1054⁵⁵¹ aveva dimostrato (a quanto ci è dato sapere) nei confronti dell'arroganza e delle pretese latine. Così l'epistola si conclude:

i discepoli di Cristo e come colui che precede gli altri nell'onore e che fu celebrato per la sua preminenza. Così crediamo che la Chiesa romana tiene il primo posto nell'ordine e nell'onore tra le altre Chiese sorelle insignite della dignità patriarcale e degne dello stesso onore. Mai però abbiamo appreso che la Chiesa romana sia la madre delle altre Chiese e le comprenda in sé. Questo onore e questa presidenza sono dovuti alla Chiesa romana piuttosto dalle circostanze, e non perché Pietro è stato costituito da Cristo sommo sacerdote di questa città e neppure perché abbiamo ricevuto un simile insegnamento dalla Scrittura e neppure perché Pietro ha terminato la sua vita a Roma. Una simile cosa, infatti, sarebbe un limitare l'onore dovuto a Pietro nella sola Roma, mentre invece egli fu mandato a insegnare a tutti i giudei circoncisi nell'intera ecumene. D'altra parte, il fatto che Pietro abbia terminato la sua vita a Roma con una morte violenta, non costituisce un onore per Roma. Questi onori si concedono alla vostra Chiesa a causa dell'impero e del senato; se poi oggi questa ragione (storica) non sussiste più, di questo preferisco tacere. Non posso rendermi conto di come tu possa chiamare tutto la parte. Come puoi chiamare Chiesa cattolica una Chiesa singola qual è la vostra? A meno che non vuoi tu stesso dare alle parole un nuovo significato. Questo significherebbe che una sola Chiesa (la parte) comprende in sé tutto l'universo (il tutto), Solo una fervida fantasia può concepire una cosa simile! Unica è la Chiesa dei cristiani, nella quale sono compresi tutti i fedeli, e noi conosciamo un suo unico capo, il Cristo, così come ci ha insegnato il vaso d'elezione Paolo, e non come qualcuno che, pur costituendo una semplice parte della Chiesa, chiama tuttavia se stesso "capo" comprendente in sé il tutto; in tal caso egli introduce nel pleroma dei cristiani due capi: il Cristo e la Chiesa romana. Così facendo si comporta male perché, in questo modo, considera se stesso simile a Dio. Ciascuna delle Chiese, invece, a prescindere se sia la testa o la mano o un altro membro qualsiasi del corpo, è sempre una parte della totalità (...). Colui che si cura della verità e fa cadere l'egoismo, non chiamerà cattolica una parte della Chiesa che (insieme alle altre) costituisce la Chiesa cattolica. Così, essendo noi tutti, secondo la Scrittura, figli d'un solo padre, siamo tra di noi fratelli, per cui uno non può comprendere in sé gli altri. Si può dare solo una diversificazione (tra le Chiese) dovuta a una semplice presidenza sugli altri fratelli. Noi crediamo che la verità stia in questi termini. Allora, stando così le cose, domando di sapere, perché lo ignoro, come mai tu chiami la Chiesa romana, che pertanto è una delle Chiese, generale e comprendente in sé tutti i fedeli ed esercitante la propria autorità su tutti. Ho riflettuto molto, ma non ho potuto capire quello che afferma la tua santità, che cioè la Chiesa di Gerusalemme è la prima perché ha aperto la strada della fede, mentre la Chiesa dei romani è la prima riguardo ai fedeli. Perché, la fede di chi è? Di quelli che credono, dovrai senza dubbio rispondere; infatti la fede non è mai nominata senza coloro che l'hanno accettata. Certamente la tua intelligenza sa che nella Chiesa di Gerusalemme, per la prima volta, la fede fu predicata con franchezza e lì moltissimi, per la prima volta, hanno abbracciato la predicazione degli apostoli, e ad Antiochia i credenti sono stati per la prima volta chiamati cristiani ed è per questa ragione che questa fu chiamata "la città di Dio". La vostra Chiesa, invece, ebbe il privilegio d'essere la prima nell'ordine tra le grandi Chiese (patriarcali) a causa, come abbiamo riferito più sopra, della presenza, nel tempo passato, dell'impero e del senato. Ecco, quindi, la ragione per la quale la Chiesa romana possiede la dignità. Se poi dici che la Chiesa romana è cattolica perché battezza, genera e nutre i cristiani col battezzarli e ammaestrarli, ti dirò che molte altre Chiese, anche piccole, fanno lo stesso, come pure i vescovi di piccole città con un piccolo numero di fedeli.» (Ibid., pp. 233-236)

⁵⁵¹ Naccari, *Tra Roma e Costantinopoli?*.

«Ἄ καὶ εἰ μὲν ὡς ἀπὸ ἀδελφικῆς διαθέσεως γραφέντα ἀπὸ δέξονται ἢ σὴ ἀγιώτης, καλῶς ἄν εἶν ποιούσα καὶ τῆς ἀληθείας οὐκ ἀφεξόμεθα, οὐκ ἄν μυριάκις εἴη τις ἀπειλούμενος ἡμῖν τὰ δεινότατα»⁵⁵²

La lettera del 1200 di Giovanni X (che riprenderò nelle pagine successive) aveva infatti confutato le parole di Innocenzo III sulla base della tradizione polemistica ed ecclesiologica del secolo XII. Provocato dalle forti affermazioni innocenziane, il patriarca rissunse, rielaborò ed espose direttamente al papa tutto il bagaglio teologico antiromano accumulato nel secolo precedente⁵⁵³, fornendoci di conseguenza un documento che può essere assunto come punto di arrivo (e, per altri versi, come punto di partenza) nei rapporti dialettici tra Latini e Greci intorno al primato nella Chiesa universale.

Come Pietro d'Antiochia nello scontro del 1054, Giovanni X s'inserisce a buon merito tra quelle grandi personalità che ingaggiarono un confronto denso di contenuti dottrinali, e che testimoniano tanto la difficoltà di un greco a comprendere i *loci theologici* romani⁵⁵⁴, quanto l'enorme divario ideologico che si era consolidato ed incrementato dalla metà del secolo XI in poi. E tale distanza fu messa in luce anche nei confronti dell'imperatore Alessio III, verso il quale il papa mandò l'ultima lettera che chiude il gruppo documentario della corrispondenza tra Roma e Costantinopoli che interessa alla nostra analisi⁵⁵⁵.

⁵⁵² Spiteris, *La critica bizantina*, p. 331.

⁵⁵³ Id., *Ecclesiologia ortodossa*, p. 237.

⁵⁵⁴ Sulla difficoltà del patriarca nel comprendere pienamente i processi logici e le formule primaziali di Innocenzo III (si pensi ad es. a lessemi come *plenitudo potestatis, in partem sollicitudinis*) rimando a Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 281-284; Id., *Ecclesiologia ortodossa*, pp. 237-239.

⁵⁵⁵ Il papa scriverà un'ulteriore epistola ad Alessio III il 16 novembre 1202 in cui, mostrando la sua disapprovazione per i piani di Alessio (nipote del *basileús*) e Filippo di Svevia per detronizzare Alessio III, ritornerà sulla necessità dell'unione delle chiese: «Nos autem imperiales prudentie taliter duximus respondendum, quod predictus A(lexius) olim ad presentiam nostram accedens, gravem in nostra et fratrum nostrorum presentia, multis nobilium Romanorum astantibus, proposuit questionem, asserens quod patrem eius iniuste ceperis et feceris etiam nequiter excecari, eosdem diu detinens carcerali custodie mancipatos. Et quia ad superiorem nobis non poterat habere recursum et nos iuxta apostolum eramus tam sapientibus quam insipientibus debitores, ei iustitiam facere tenebamur. Cumque nos eidem dedissemus responsum iuxta quod vidimus expedire, recessit a nobis et ad predictum Ph(ilippum), sororium suum, concitus properavit. Cum quo deliberato consilio sic effecit, quod idem Ph(ilippus) nuntios suos ad principes exercitus christiani sine qualibet dilatione transmisit, rogans eos et petens, ut quia pater suus et ipse fuerant iure suo et imperio nequiter spoliati, cum eo Constantinopolitanum deberent regnum intrare ac ad illud recuperandum eidem prestarent consilium et favorem, promittens eidem, quod tam in subsidium terre sancte quam in expensis et donativis eis magnifice responderet, paratus etiam in omnibus et per omnia nostris stare mandatis, et quod sacrosanctam Romanam ecclesiam vellet iuxta posse suum modis omnibus honorare ac ea efficere, que nostre forent placita voluntati. Ceterum dicti principes deliberato consilio responderunt, quod cum in tam arduo negotio sine mandato et auctoritate nostra non possent procedere nec deberent, nos volebant consulere super his ac exinde prestolari nostre beneplacitum voluntatis, inducentes dilectum filium nostrum P(etrum), tituli sancti Marcelli presbyterum cardinalem, qui cum eis transfretare debebat, ut ad presentiam nostram inquireret voluntatem. Verum idem cardinalis ad presentiam nostram accedens omnia non bis curavit proponere diligenter; et cum nuntii tui ad nostram accesserint presentiam, super hiis cum fratribus nostris habebamus tractatum et illud statuimus, quod tibi

In quest'epistola del 1201/1202 Innocenzo III rispose alla terza lettera imperiale del 1200 in cui il *basileús* aveva affrontato la questione del concilio unionista con Roma e della crociata (negando gli aiuti chiesti dal pontefice), ed inoltre Alessio III aveva teorizzato il rapporto tra *imperium* e *sacerdotium* secondo la classica teologia politica bizantina, fornendo un contraltare all'ideologia innocenziana. Ideologia poi ripresa dal pontefice nella sua lettera di risposta, appunto, in cui venne esposta chiaramente la dottrina ierocratica del potere papale, esplicitando come mai prima al mondo bizantino il primato del sacerdozio sull'impero. Per sottolineare ciò Innocenzo III ricorse alla famosa metafora del sole e della luna:

«Praeterea nosse debueras, quod fecit Deus duo magna luminaria (in firmamento coeli), luminare maius ut praeesset diei, et luminare minus ut praeesset nocti, utrumque magnum, sed alterum maius, quia nomine coeli designatur ecclesia, iuxta quod Veritas ait: Simile est regnum coelorum homini paterfamilias, qui summo mane conduxit operarios in vineam suam. Per diem vero spiritualis accipitur, (et) per noctem carnalis. seeundum propheticum testimonium: Dies diei eruscat v[erbum], et nox nocti indicat scientiam. Ad firmamentum (igitur) coeli, hoc est universalis Ecclesiae, fecit Deus duo luminaria magna, id est duas magnas instituit dignitates, quae sunt pontificis auctoritas et regalis potestas. Sed illa quae praeerat diebus, id est spiritualibus, maior est; quae vero (noctibus, id est) carnalibus, minor; ut quanta est inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia.»⁵⁵⁶

I pontefici erano il sole, i re la luna, tutti posti in quel *firmamento coeli* che già papa Adriano IV aveva descritto illuminato dalle molte stelle⁵⁵⁷ (cioè le chiese sparse per il mondo). La solarità della sfera spirituale era assunta in una posizione dominante rispetto a quella temporale: rileggendo infatti il famoso adagio gelasiano sui due poteri che reggevano il mondo, Innocenzo III teorizzò la propria metafora astronomica per sottolineare sì la distinzione e la necessaria concordia tra *imperium* e *sacerdotium*, ma sottolineando allo stesso tempo che il primato dei pontefici (e quindi del papa) era maggiore e universalmente valido in virtù delle disposizioni divine. Proprio per dimostrare ciò Innocenzo III si affidò alla sua esgesi di Gv. 21, 16 e Mt. 16,

poterit merito complacere; quamquam plures assererent, quod huiusmodi postulationi benignum deberemus prestare favorem pro eo, quod Grecorum ecclesia sit apostolice sedi minus obediens et devota» (*Die Register*, V, 121 (122), pp. 241-242).

⁵⁵⁶ *Acta Innocentii Pp. III (1198-1216)*, p. 215.

⁵⁵⁷ «Inter omnia caeli sidera, quae ad decorem mundi et usus hominum, in principio Sapientia divina formavit, solem voluit claritate luminis praeminere; cuius ortus et diem terrae infunderet et noctis tenebras propulsaret. Conveniens namque fuerat quod eo praestantior caeteris sideribus haberetur, quo specialiter in ipso formationis exordio, ut singulariter praeesset diei, de superni munere conditoris accepit. Sic nimirum Redemptor noster, cum ecclesias veluti micantes stellas in diversa mundi climata latius propagasset, sacrosanctam Romanam Ecclesiam, cuius B. Petrus apostolorum princeps exstitit gubernator, tanquam splendidum solem, omnibus superesse et singulas ei ecclesias, utpote membra, suo capiti statuit subiacere.» (*Acta Romanorum Pontificum*, p. 801)

19, giocando costantemente e retoricamente tra l'esaltazione dell'ufficio petrino e l'*humilitas* richiesta a chi fosse investito di tali dignità:

«Nobis (enim) in beato Petro sunt oves Christi commissae, dicente Domino: Pasce oves meas, non distinguens inter has oves et alias, ut alienum a suo demonstraret ovili, qui Petrum et successores ipsius magistros non recognosceret et pastores. Ut illud tamquam notissimum omittamus, quod Dominus inquit ad Petrum et in Petro dixit ad successores ipsius: Quodcunque ligaveris s[upe]r t[erra]m etc., nil excipiens, qui dixit: Quodcunque. Verum his diutius insistere nolumus, ne vel contendere videamur, vel in huiusmodi delectari, quum, si gloriari expediat, non in honore, sed in onere, non in magnitudine, sed in sollicitudine sit potius gloriandum, quum et Apostolus in infirmitatibus gloriatur. Novimus esse scriptum: Omnis, qui se exaltat, humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur; et iterum: Quanto maior es, humilia te in omnibus; et alibi: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam. Propter quod exaltationem nostram in humilitate ponimus et humilitatem nostram exaltationem maximam reputamus. Unde etiam servos non solum Dei, sed etiam servorum Dei nos esse scribimus et fatemur, et tam sapientibus quam insipientibus secundum apostolum sumus debitores. Utrum autem imperatoriam excellentiam ad bonum et utile per litteras nostras duxerimus invitandam, utrum tibi iusta suggesserimus et honesta, tua sollicitudo discernat, quum non nisi ad utilitatem ecclesiae et terrae Hierosolymitanae subsidium nos te meminerimus invitasse.»⁵⁵⁸

Così, nell'ambito della realtà politica, il potere doveva esercitare il suo compito in relazione alle richieste del corpo pontificio ed avrebbe avuto la propria luce nella misura in cui seguiva l'autorità spirituale⁵⁵⁹.

Il rapporto tra il potere spirituale (che nell'ideologia innocenziana, ovviamente, è identificato con il romano pontefice) e i poteri mondani è importante per cogliere in pieno il pensiero ecclesiologico di Innocenzo III, poiché tale relazione è in costante connessione dialettica con il primato del successore di Pietro nell'intera *societas christiana*, tanto nella sfera politica quanto in quella ecclesiale, e soprattutto (come vedremo) nella costruzione del primato romano in relazione alle prerogative imperiali della città di Roma, della *translatio imperii* e della *translatio primati*.

⁵⁵⁸ *Acta Innocentii Pp. III (1198-1216)*, p. 216.

⁵⁵⁹ Hageneder, *Il sole e la luna*, p. 39. Tale formulazione Innocenzo III l'aveva precedente teorizzata quando scrisse: «regalis potestas ab auctoritate pontificali sue sortitur dignitatis splendorem: cuius conspectui quanto magis inheret, tanto maiori lumine decoratur, et quo plus ab eius elongatur aspectu eo plus deficit in splendore» (*PL*, 216, col. 1186AB).

C. Teologia del primato ed ecclesiologia in Innocenzo III.

I. *Pietro, Roma, il papa.*

Le lettere di Innocenzo III a Giovanni X Camateros e Alessio III Angelo sono state spesso studiate dalla storiografia da diverse prospettive⁵⁶⁰. Come ho già accennato precedentemente, esse rappresentano dei documenti imprescindibili per indagare il pensiero ecclesiologico di questo pontefice nel rapporto Chiesa romana-Chiesa universale-chiese particolari (soprattutto in relazione alla cristianità greca), e la lettera del 1199 al patriarca costantinopolitano rappresenta il baricentro della dottrina innocenziana.

Apostolice sedis primatus, quem non homo sed Deus immo verius Deus homo constituit, multis quidem et evangelicis et apostolicis testimoniis comprobatur, a quibus postmodum constitutiones canonice processerunt: questo primo periodo con cui si apre l'epistola papale del 12 novembre traccia fin da subito ciò che si voleva dimostrare, ovvero il primato divino, *Deo auctore*, della Sede apostolica. Tutto il documento è infatti ricco di citazioni dalle scritture e dalla tradizione apostolica tese a enfatizzare l'ideologia primaziale romana attraverso tre macro argomentazioni in connessione fra loro: la teologia di san Pietro, il primato della cattedra di Pietro, l'autorità dei successori di Pietro⁵⁶¹.

Il cardine da cui partono tali dimostrazioni è il «primo degli apostoli», assunto a fondamento dell'intera ecumene cristiana. Poiché, se il *primum et precipuum ecclesie fundamentum* era Cristo (sulla base della citazione di Gv. 3, 18 e 1Cor. 3, 11), il secondo per autorità era Pietro, *secundum tamen et secundarium ecclesie fundamentum est Petrus, etsi non tempore primus auctoritate tamen precipuus inter ceteros*. I richiami neotestamentari sono presi dal classico passo di Mt. 16, 18 e dal più originale (in relazione al momento e all'interlocutore) Gv. 1, 42: *Tu vocaberis Cephas*. Infatti Innocenzo III interpretò tale passo giovanneo da una prospettiva nuova, dando una lettura del termine *Cephas* nel suo significato di *caput*, dal quale si sarebbe

⁵⁶⁰ Cfr. Luchaire, *Innocent III. La question d'Orient*, pp. 61-67; Maccarrone, *Chiesa e Stato nella dottrina di Innocenzo III*, pp. 16-26; Id., *La ricerca dell'unione con la Chiesa greca*, pp. 251-266; Congar, *Désunion et Affrontement*, pp. 139-143; De Vries, *Innocenz III. (1198-1216) und die christliche Osten*, pp. 82-126; Andrea, *Pope Innocent III as Crusader and Canonist*; Schatz, *Papsttum und partikularkirchliche*; Hagedorn, *Papst Innocenz*, pp. 11-12, 104-120; Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, pp. 219-224.

⁵⁶¹ In generale sul primato di Pietro in Innocenzo III cfr. Schatz, *Papsttum und partikularkirchliche*; Id., *Il primato del papa*; Froehlich, *St. Peter, Papal Primacy, and the Exegetical Tradition*, pp. 3-43; *Il primato del successore di Pietro*, Atti del simposio teologico; *Il primato del successore di Pietro nel ministero della Chiesa*. Considerazioni della Congregazione per la dottrina della fede. Testo e commenti.

fatto derivare il principato e la dignità del corifeo *inter apostolos*, e dei suoi successori *inter universos ecclesiarum prelatos*. Il medesimo concetto era stato esposto nella lettera del 1198 ad Alessio III Angelo, in cui il papa aveva affermato a partire dalla citazione di Gv. 21: «*Si diligis me, Symon Petre, pasce oves meas*», *ut et sub uno capite cuncta membra corporis connectantur, ilio videlicet, cui Dominus ait: «Tu vocaberis Cephas, quod caput interpretatur»*⁵⁶².

Innocenzo III è stato il papa che più ha utilizzato l'ermeneutica del termine aramaico *Cephas*, translitterata nel greco *κεφαλή* e riportata nel latino *caput*. Nel 1952 il Congar tracciò la storia di tale luogo semantico nella teologia latina⁵⁶³, identificando in Ottato di Milevi il primo autore in cui esso comparve. Infatti quest'ultimo, nel suo *Contra Parmenianum*, inizialmente riportò che Simon Pietro fu appellato *Cephas* affinché fosse alla testa di tutti gli altri apostoli⁵⁶⁴.

Una successiva ripresa la si può ritrovare in Isidoro di Siviglia, che nelle sue *Etimologiae* spiegò come il termine greco *κεφαλή* si dovesse tradurre nel latino *caput*, tracciando un collegamento tra l'espressione greca e quella siriana del termine *Cephas*⁵⁶⁵. Nel IX secolo le Decretali pseudo-Isidoriane ripresero il testo delle *Etimologiae*, facendolo confluire in una lettera di papa Anacleto del I secolo ed in una di papa Vigilio del 538⁵⁶⁶. Tutto questo passò nelle grandi collezioni canoniche medievali ed infine riconfluì nel secolo XII nel *Decretum Gratiani* e in Ugo di Foulloy⁵⁶⁷, cristallizzando definitivamente tale ermeneutica: Simone è appellato secondo lo scrittore in due modi, Pietro e Cefa.

Con molta probabilità Innocenzo III, grazie alla sua formazione giuridica, prese da questa tradizione il concetto di Pietro come *caput* derivante da *Cephas*, utilizzando la formulazione dal suo punto di vista primaziale (oltre che nelle lettere dirette a Costantinopoli) anche in altri tre scritti⁵⁶⁸. Il primo è il *De sacro altaris mysterio*, redatto tra il 1188 e il 1198, in cui si può leggere:

⁵⁶² *Die Register*, I, 353, p. 527.

⁵⁶³ Congar, *Cephas-Céphalè-Caput*, pp. 5-42. Le fonti riportate sull'argomento sono tratte da questo articolo.

⁵⁶⁴ «Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas appellatus est, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur» (*Contra Parmenianum*, II, 2, PL 11, col. 947).

⁵⁶⁵ «Cephas dictus eo quod in capite sit constitutus apostolorum, κεφαλή enim graece dicitur et ipsum nomen in Petro syrum est» (Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, VII, IX, 3, p. 608)

⁵⁶⁶ Congar, *Cephas-Céphalè-Caput*, pp. 7-8.

⁵⁶⁷ Nel *Decretum* è scritto: «Inter beatos apostolos quaedam fuit discretio, et post licet omnes essent apostoli, Petro tamen a Domino concessum est (et ipsi inter se voluerunt id ipsum), ut reliquis omnibus praeesset apostolis, et Cephas, id est caput et principium teneret apostolatus; qui et eandem formam suis successoribus et reliquis episcopis tenendam tradiderunt» (*Decretum Gratiani*, 22, 2, p. 74). Ugo di Foulloy: «Simon, non tantum Petrus, sed etiam Cephas appellatur. Cephas, ut quidam volunt, caput interpretatur. Unde acephali sine capite solent appellari» (*De claustro animae*, IV, 6, PL 176, col. 1141).

⁵⁶⁸ Congar, *Cephas-Céphalè-Caput*, pp. 10-11.

«Licet enim Cephas secundum unam linguam interpretetur Petrus, secundum alteram tamen exponitur caput. Nam sicut caput habet plenitudinem sensuum, caetera vero membra partem recipiunt plenitudinis, ita caeteri sacerdotes vocati sunt in partem sollicitudinis (...)»⁵⁶⁹

Allo stesso modo il pontefice scrisse nella lettera del 1 giugno 1199 a Bartolomeo, arcivescovo di Tours:

«(...) secundum tamen et secundarium Ecclesiae fundamentum existit beatissimus apostolus Petrus, ad quem Veritas ait *Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*; qui, sicut a Christo petra dictus est Petrus, ita etiam a Christo capite vocatus est caput, ipso sibi dicente: *Tu vocaberis Cephas*, ut per hoc universi fideles agnoscerent quod ad ipsum tanquam ad fundamentum et caput, majores debeant Ecclesiarum causae referri, quatenus quod ab ipso tanquam a capite principali fuerit auctoritate statutum, in ipso tanquam in fundamento stabili firmitate consistat.»⁵⁷⁰

La terza testimonianza la fornisce un'altra epistola del 7 ottobre 1207 diretta agli arcivescovi, vescovi e a tutti i fedeli chierici e laici della Rutenia:

«(...) vos eius pertinaciter magisterio subduxistis, quem Salvator noster universalis Ecclesiae caput constituit magistrum, inquit ad eundem: *Tu vocaberis Cephas et Tu es Petrus* (...)»⁵⁷¹

Ora, nell'interpretazione innocenziana il Congar rilevò quattro punti d'interesse⁵⁷²: il primo riguarda il collegamento tra il campo semantico di *caput* con l'ermeneutica della parola *Cephas*, attraverso l'intermediazione del vocabolo greco *κεφαλή*, attivando così una proprietà transitiva nella metafora fisiologica della Chiesa universale che facesse derivare la primazialità del vescovo Roma dall'essere *caput Ecclesiae*, essendo già insita nell'etimologia del sostantivo *Cephas*. In secondo luogo si evince come il termine *caput* non venga letteralmente tradotto da quello di *Cephas*, bensì sia fatto derivare da esso attraverso la mediazione e l'interpretazione personalistica dei passi neotestamentari di Mt. 16, 18 e Gv. 1, 42. Da ciò si capisce allora come Innocenzo III non dia tanta importanza all'aspetto filologico di tale processo, quanto alla sua portata spirituale, alla sua realtà pneumatologica, giocando infine (come quarto punto) sulle differenti ermeneutiche che si potevano dare alla parola *Cephas*. Infatti se si fornisce una traduzione letterale del sostantivo, *interpretari*, allora è da intendere attraverso il nome *Petrus*

⁵⁶⁹ *De sacro altaris mysterio*, I, 8, PL 217, col. 778.

⁵⁷⁰ *Die Register*, II, 79 (82), p. 151.

⁵⁷¹ *Die Register*, X, 138, p. 232.

⁵⁷² Congar, *Cephas-Céphalè-Caput*, pp. 11-12.

(come è testimoniato in Gv. 1, 42), ma se se ne fornisce una spiegazione più allegorica, *exponere*, Cristo avrebbe in Mt. 16, 18 dato la giusta lettura del termine *Cephas* legandolo a *κεφαλή* e quindi a *caput*. Da ciò allora si comprende meglio come Innocenzo III, se seguiamo la logica della lettera a Giovanni Camateros, veda in Pietro, e quindi nel papa, il capo del corpo della Chiesa *ut sicut capud inter cetera membra corporis, velut in quo viget plenitudo sensuum, obtinet principatum*. Come Cristo, primo fondamento, ricapitola (*ἀνακεφαλαίωσις*) in sé tutte le cose (Ef. 1, 10), allora il pontefice romano «ri-capitola» in sé la Chiesa universale⁵⁷³. Sarà un luogo ecclesiologico che verrà ripreso nel confronto con i Greci nel secolo XIII: specificatamente sarà la cancelleria di papa Gregorio IX che, riproponendo quasi letteralmente la lettera del 12 novembre 1199, riprenderà l'assimilazione Pietro-*Cephas-caput* scrivendo al patriarca Germano II nel 1232⁵⁷⁴.

Questa introduzione servì al papa per iniziare una serrata e sistematica esposizione del primato di Pietro a partire dai testi scritturistici, caricando la figura dell'apostolo di connotazioni e lessemi primaziali nuovi, o almeno mai esposti al mondo greco in modo così puntuale ed organico. Infatti, già la lettera del 1053 di Leone IX al Cerulario conteneva molti passi sulla figura di Pietro⁵⁷⁵, ma ordinati ed esposti secondo l'ecclesiologia del secolo XI, decisamente meno raffinata di quella che poté dispiegare Innocenzo III. Ed anche in tutta la polemica del secolo XII non si ritrova in nessuna fonte una così ampia dissertazione. Nel 1198-1199 invece il pontefice, vuoi per formazione ed acume personale, vuoi per tutta la tradizione ecclesiologica e canonistica sviluppatasi precedentemente, poté dar fondo a tutto il suo arsenale sulla dottrina primaziale. E riadattare lo studio della figura di Pietro era il primo passo, anche perché la lettera del patriarca del febbraio 1199 aveva posto sul piatto della discussione pesanti controaffermazioni alle categorie primaziali della Sede apostolica, negandole giustappunto ogni forma di maternità e primato ecclesiale⁵⁷⁶. Per questo Innocenzo III dovette ripartire dal dato fondamentale, ovvero da

⁵⁷³ Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, p. 221, n° 25.

⁵⁷⁴ «Licet autem Christus, iuxta quod tuae series epistolae retexebat, primum sit et praecipuum fundamentum fidei quod fatemur, praeter quod aliud poni non potest, secunda tamen et secundaria fundamenta legimus Apostolos et Prophetas, quia fundamenta Ecclesiae in montibus sanctis et cives supernae Hierusalem supra fundamentum Apostolorum et Prophetarum superaedificati leguntur, inter quos primus et precipuus beatissimus Petrus, non sine causa sed ex praerogativa speciali a Domino audire meruit: *Tu vocaberis Cephas, quod interpretatur caput; ut, sicut in capitesensuum multitudo consistit, a quo ad singula membra occultis meatibus pars aliqua tamquam a fonte rivulus derivatur (...)*» (*Acta Honorii III (1216-1227) et Gregorii IX (1227-1241)*, p. 236).

⁵⁷⁵ Will, *Acta et scripta*, II, pp. 66, 68, 70-72, 74-76, 81-82. Cfr. il mio *Esportare le riforme*.

⁵⁷⁶ «E allora, nutrendo dei dubbi su ciò, domando di sapere come mai la vostra Chiesa romana, come tu hai affermato, è madre di tutte le altre Chiese e per quali ragioni e per quali cause (...) Perché, anche se qualcuno considera la vostra Chiesa come la madre di tutte le Chiesa, noi però non saremmo mai persuasi da una simile madre, che ha pensato di aggiungere qualcosa agli insegnamenti di Cristo annunciati con le sue stesse parole.» (Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, pp. 225, 227)

quello che a lui sembrava essere il punto su cui tutto si basava e da cui tutta la dignità di Roma dipendeva: il potere e l'autorità del suo «primo vescovo».

Pietro era il fondamento, il capo degli apostoli, al quale Cristo diede in modo esclusivo la propria successione, tanto nell'ufficio vicariale quanto in quello magisteriale (*sed solum Petrum substituit sibi Dominus et in officio vicarium et in magisterio successorem*). E solo a Pietro venne concesso di avere tale potere su tutta la terra, di essere l'unico pastore su tutto il gregge del Signore, poiché su indicazione di Gv. 21, 15-17: *Non enim inter has et illas oves distinxit, sed simpliciter inquit: «Pasce oves meas», ut omnes omnino intelligantur ei esse commisse.*

Sono due infatti le dimostrazioni a cui tende Innocenzo III, ovvero far valere l'unicità della *potestas* di Pietro e l'universalità del suo magistero.

Per quanto riguarda quest'ultimo aspetto, la lettera del 12 novembre contiene un parallelismo tra le figure di Giacomo, fratello del Signore, e Pietro. Il primo, sulla base di Gal. 2, 9, è descritto come reggente della sola Chiesa di Gersalemme (*Ierusalima sola contentus*), mentre a Pietro, *unicum vicarium Christi*, venne destinata l'*universam ecclesiam*. A giustificazione di questo vennero riportati i passi di Mt. 18, 21 (l'universalità matematica simboleggiata dal perdonare settanta volte sette) e Gv. 21, 1-7, 15-17 (l'universalità naturale simboleggiata dal camminare sul mare). E fu scritto tanto per sottolineare la dimensione ecumenica del carisma petrino, quanto per demarcare una separazione netta, un'alienazione di tale dignità dal resto del collegio apostolico. Infatti, il parallelismo con Giacomo vuole (a mio avviso) far intendere proprio tale straniamento, in cui il «fratello del Signore», l'apostolo di Gerusalemme (non a caso scelto sia per la sua caratura nella tradizione cristiana, sia per anticipare la polemica contro il primato della Città Santa) era a simbolo di tutto il collegio dei Dodici. Il papa descrisse la figura di Pietro in modo così radicale da far pensare che egli lo concepisse quasi come l'unico apostolo, o come addirittura estraneo al collegio apostolico dal momento dell'inizio del suo magistero come secondo fondamento dopo Cristo stesso.

Infatti, Innocenzo III riportò vari episodi degli Atti degli Apostoli per enfatizzare la missione di Pietro nei due aspetti sopra rilevati, e per assolutizzare la sua figura come *vicarius Christi* che ereditò, dopo l'Ascensione, la *plenitudo potestatis*⁵⁷⁷: *Unde post ascensionem Domini Petrus velut successor ipsius regere cepit ecclesiam*. Furono richiamati i suoi poteri miracolosi (*Hic inter discipulos curando claudum primus fuit miraculum operatus*), la sua lotta all'eresia (*Hic symoniace pestis radicem contra primitivam ecclesiam pullulantem apostolica falce succidit*), e

⁵⁷⁷ Sul concetto di *plenitudo potestatis* rimando a Maccarrone, *Potestas directa e potestas indirecta*, pp. 27-47; Hof, *Plenitudo potestatis und imitatio imperii*, pp. 39-71; Paravicini Bagliani, *Sacerdozio e regalità*, pp. 185-197; *Plenitude of Power*, ed. R. C. Figueira. Sulla magistratura suprema del pontefice romano cfr. Erkens, *Vicarius Christi., sacratissimus legislator, sacra maiestas*, pp. 1-55.

tramite una lettura fortemente allegorica di At. 10, 11-16 fu ripresa ancora una volta l'ecumenicità del suo potere («*Surge, Petre, macta et manduca*», *respondit: «Absit, Domine, quia numquam immunda et communia manducavi* ». *Et vox ad eum est facta secundo: «Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris* ». *Per quod innuitur manifeste, quod Petrus prelatus fuerit populis universis: cum vas illud orbem et universitas contentorum in eo universas significet tam Iudeorum quam gentium nationes*).

Poste le proprie basi scritturistiche, il papa poté allora procedere al livello successivo, ovvero dedurre da tali fondamenti il necessario primato della Chiesa di Roma, posto sullo stesso piano ed organico alla primazialità petrina. Non da ultimo, le prerogative della Sede apostoliche erano state il fulcro che avevano alimentato le confutazioni del Camateros nella sua lettera precedente. Egli aveva chiesto prove al pontefice circa le sue tesi riguardanti la Chiesa romana, interrogandolo (in modo piuttosto retorico) su perché la sede di Pietro sarebbe stata la madre di tutte le chiese, e non piuttosto Gerusalemme⁵⁷⁸.

Per Innocenzo III il primato assoluto era impersonificato ed incarnato in Pietro; il quale, legando a sé questa pienezza di potere come Cristo aveva stabilito, trasferì per rivelazione divina tale carisma da Antiochia a Roma, consacrando infine la capitale dell'impero con il suo martirio (*ex revelatione divina ab Antiochia fuerit translatus ad Urbem, non tamen concessum sibi primatum deseruit, sed secum potius cathedre transtulit principatum, cum Dominus eum nullatenus minorare voluerit, quem Rome previderat martirio coronandum*). È la formulazione della *translatio primati*, con la quale Pietro pose l'*ecclesiae principatum ubi vigeat secularis potentie altitudo et imperialis monarchia residebat*, svuotando di conseguenza qualsiasi altra sede che, avendo conosciuto una diretta o indiretta fondazione petrina, avrebbe potuto ambire ad una forma di partecipazione di primato ecclesiale⁵⁷⁹.

Tale ermeneutica della tradizione, e (come cercherò di dimostare successivamente) del riuso indiretto del *Constitutum Constantini*, pose la dottrina innocenziana su un piano nuovo rispetto al passato, grazie a questa serie di ragionamenti, proposizioni assertive e sillogismi, affinché si rendesse inattaccabile il primato romano da qualsiasi punto.

Così, Pietro pose il principato là dove risiedeva la forma più alta di potere temporale (Roma) *cui fere singule nationes, sicut flumina mari, tributa solvebant certis temporibus constituta*. Questo passo si lega in modo indissolubile a quelli riguardanti l'ecumenicità del magistero petrino, ponendo la conseguente universalità della Sede apostolica su un doppio piano: apostolico e

⁵⁷⁸ Cfr. *infra*, parte II, capitolo 1-C

⁵⁷⁹ Il riferimento corre alle sedi apostoliche di Alessandria e Antiochia che avrebbero potuto vantare una diretta (o indiretta) fondazione e partecipazione all'apostolato petrino. Tale "unione" ecclesiale nel nome di Pietro era la base della cosiddetta triarchia petrina, ancora sostenuta e difesa nell'XI secolo da Leone IX in chiave anti-costantinopolitana.

storico-secolare. Ciò servì ancora una volta per rispondere alle eccezioni sollevate dal patriarca Giovanni X⁵⁸⁰, e diede l'opportunità al pontefice di distinguere una duplice categoria di Chiesa universale. Infatti, come riporta il testo, *dicitur enim universalis ecclesia, que de universis constat ecclesiis, que Greco vocabulo catholica nominatur*, nel cui significato la Chiesa romana non può essere considerata universale, ma parte di essa. Ma, se per universale s'intende invece quell'istituzione *que sub se continet ecclesias universas*, allora *secundum hanc nominis rationem Romana tantum universalis ecclesia nuncupatur, quoniam ipsa sola singularis privilegio dignitatis ceteris est prelata*.

È una distinzione fondamentale, che eleva la Chiesa di Roma al di fuori del collegio delle chiese particolari. Roma è la Chiesa universale, *de qua Ueritas inquit ad Petrum: «Tu es Petrus, et super hanc petram edificabo ecclesiam meam»*, alla quale è preposta la *sollicitudo omnium ecclesiarum* sulla base, ancora una volta (ancora più insistentemente), della dignità petrina attraverso il richiamo paolino a 2Cor. 11, 18: «Et sunt multe particulares ecclesiae, de quibus apostolus ait: «Instantia mea cotidiana sollicitudo omnium ecclesiarum»⁵⁸¹.

La Chiesa di Roma è pertanto la madre, il capo, come Pietro lo era all'interno del collegio apostolico, non *ratione temporis* (come poteva rivendicare la Chiesa di Gerusalemme) bensì *ratione dignitatis*, in cui il successore del corifeo degli apostoli, *vicarius Petri*, ma soprattutto *vicarius Christi*, era l'apice della struttura verticistica e piramidale della Chiesa.

Così nell'impianto della lettera il collegamento Cristo-Pietro-papa è rinsaldato con un'ermeneutica strettamente personalistica e giuridica: se Pietro ha fondato la Chiesa di Roma, e là ebbe trasferito la sua cattedra, allora tutti i suoi successori che occuperanno la *sedes Petri* erediteranno i poteri del *princeps apostolorum*⁵⁸². Infatti, oltre alla tipica interpretazione romana dei poteri di Pietro, il secondo caposaldo alla base dell'ecclesiologia papale erano i concetti di «apostolicità» e di successione apostolica; entrambi concepiti in profonda antitesi rispetto alla tradizione e alla sensibilità orientali⁵⁸³.

Se in Oriente esisteva una distinzione netta tra apostolo e vescovo, cioè veniva disgiunta la sede episcopale dall'apostolo che fondò una particolare Chiesa, poiché a quest'ultimo veniva

⁵⁸⁰ «Quesivisti etenim dubitans et addiscere volens, qua ratione Romanam ecclesiam unam et universalem in nostris litteris vocaverimus (...)» (*Die Register*, II, 200 (209), p. 387).

⁵⁸¹ *Die Register* II, 200 (209), p. 387.

⁵⁸² Sulla storia e l'evoluzione dei concetti di *sedes Petri*, *cathedra Petri*, *princeps apostolorum* rimando a Batiffol, *Cathedra Petri*; Maccarrone, «*Sedes apostolica-vicarius Petri*»; Id., *San Pietro in rapporto a Cristo*; Id., *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo*.

⁵⁸³ Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, pp. 240-249.

attribuita una dimensione magisteriale ecumenica⁵⁸⁴ (ricordiamo come lo stesso Ireneo di Lione identificò in Lino, e non Pietro, il primo vescovo di Roma⁵⁸⁵), in Occidente si radicò progressivamente l'idea della successione personale ed esclusiva dell'apostolo fondatore con i vescovi successori alla sua cattedra. L'apostolo veniva così alienato dal suo essere patrimonio dell'intera Chiesa universale, venendo di conseguenza legato in modo più «giuridico» ad una dimensione territoriale. E nella storia del papato, in virtù dell'apostolato petrino, questo concetto venne sempre più reso esclusivo per la sede romana, arrivando a definirla come la sola Chiesa apostolica, e il suo vescovo come il solo *primas et apostolicus*⁵⁸⁶.

Ritornando alla lettera del 1199 a Giovanni Camateros, si evince pertanto come Innocenzo III (tanto alla luce della tradizione romana, quanto alla luce della propria ideologia) abbia esposto concetti di apostolicità del tutto inaccettabili per il patriarca, poiché descrisse esclusivamente Pietro come vescovo di Roma (restringendo l'universalità apostolica e la stessa concezione di Pietro, soprattutto, come *universalis doctor*), e come figura con un potere universale⁵⁸⁷. Fu un doppio gioco, un ossimoro logico teso a distruggere qualsiasi intercomunicabilità di privilegi tra gli apostoli, estraniando di conseguenza la Chiesa di Roma dalla comunione con quelle chiese sorelle (come scrisse Giovanni X⁵⁸⁸) poste sullo stesso piano.

Da tutto ciò si evince come l'unione ecclesiale, ribadita in calce alla lettera del 12 novembre 1199 e costantemente presente in tutta la corrispondenza verso Costantinopoli, fosse da considerarsi esclusivamente come un dovuto ritorno in seno alla Sede apostolica; poiché lì sussisteva la vera Chiesa di Cristo, lì risiedeva la vera fede, l'ortodossia dottrinale garantita dall'infalibilità del successore di Pietro⁵⁸⁹.

⁵⁸⁴ Cfr. Colson, *La ministère apostolique dans la littérature chrétienne*, pp. 135-169; Maccarrone, "*Sedes Apostolica*" et "*Sedes Apostolicae*", pp. 146-162.

⁵⁸⁵ Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, III, 3, 3, p. 32.

⁵⁸⁶ Al concilio di Reims del 1049 venne sancito che solo il papa poteva definirsi con il titolo di *primas et apostolicus*: «Cumque ad haec universi reticerent, lectis sententiis super hac re olim promulgatis ab orthodoxis patribus, declaratum est quod solus Romanae sedis pontifex universalis ecclesiae Primas esset et Apostolicus» (Mansi, XIX, col. 738). Cfr. Bettini, *Leone IX e i concili: Reims 1049*.

⁵⁸⁷ Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, p. 245.

⁵⁸⁸ «(...) cinque sono le grandi Chiese che possiedono la dignità patriarcale e Roma è la prima come tra sorelle dello stesso rango.» (Id., p. 229).

⁵⁸⁹ A tal proposito Paravicini Bagliani, commentando la lettera del 12 novembre 1199 a Giovanni X, sostenne che «dalle affermazioni di Innocenzo III in poi, che devono essere inserite nel contesto della polemica ecclesiologica tra Roma e Costantinopoli, un'interpretazione più letterale del testo di Luca (Lc. 22, 32, *mio*) condurrà ad una dottrina sempre più completa dell'infalibilità papale, secondo la quale la persona del successore di Pietro verrà considerata come il vero garante dell'integrità della fede della Chiesa universale.» (Paravicini Bagliani, *Il trono di Pietro*, p. 33).

II. Gerusalemme e la maternità ecclesiale della Sede apostolica.

Nella lettera a Giovanni X del 1199 Innocenzo III, per rispondere alle sollecitazioni del patriarca, scriveva:

«Licet autem ex premissis intelligatur et huic inquisitioni responsum, cum ecclesia Romana mater dicatur non ratione temporis sed ratione potius dignitatis - nam etsi secundum Ioh(ann)em Andreas prius venerit ad fidem quam Petrus, prelatus est tamen Petrus Andree, cum et in apostolorum cathalago semper primus quasi precipuus premittatur, non quod Petrus sit prior tempore sed potior dignitate -, ad omnem tamen dubietatem tollendam tua fraternitas debet distinguere secundum diversas nominis rationes inter Romanam et Ier(oso)limitanam ecclesias, quod illa dicenda sit mater fidei, quoniam ab ea sacramenta fidei processerunt, ista vero dicenda sit mater fidelium, quoniam privilegio dignitatis universis fidelibus est prelata.»⁵⁹⁰

La distinzione tra *mater fidei* e *mater fidelium* non tendeva solamente a sottolineare una differenza di ambiti nella maternità ecclesiale, bensì una dimensione propriamente causale nel definire il primato ecclesiale. Infatti, la puntualizzazione che Gerusalemme fosse *mater...ratione temporis*, mentre Roma lo era *ratione dignitatis*, poneva una diversificazione netta e sostanziale delle rispettive primazialità; cioè fu distinta una dimensione temporale da una dimensione di efficienza causale⁵⁹¹, la quale (nella mentalità innocenziana) doveva di conseguenza trasferire le prerogative gerosolimitane a Roma attraverso Pietro. Fu una distinzione carica di significati e implicazioni ecclesiologiche, poiché venne esplicitato in modo lampante il parametro romano su cui si determinava il primato di una sede apostolica rispetto alle altre, e che risultava ovviamente inconciliabile con l'ecclesiologia greca. Ciò fu compreso perfettamente Demetrio Tornikes, quando nella sua lettera del 1193 a papa Celestino III in nome del patriarca Giorgio II non ammise neppure per Gerusalemme un primato ecclesiale sulla base causale, ma solo in virtù della sua precedenza in ordine di tempo:

«Nessuna chiesa è madre d'un'altra chiesa, a meno che questo titolo non lo si voglia dare alla santissima chiesa di Gerusalemme, poichè essa fu santificata dalle opere, dalla morte e resurrezione del Signore.

⁵⁹⁰ *Die Register*, II, 200 (209), p. 386-387.

⁵⁹¹ Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, p. 236, n° 57.

Questo titolo, però, non significa causa dell'esistenza delle chiese, ma una semplice origine temporale. Nessuna chiesa, infatti, può rivendicare la causalità propria delle madri a detrimento delle altre chiese.»⁵⁹²

Se fosse stato diversamente invece, come l'ecclesiologia romana sosteneva, tale principio di casualità efficiente avrebbe distrutto l'ontologica dignità di qualunque Chiesa particolare ad esistere a prescindere da Roma, ovvero (secondo il pensiero orientale sulla base d'ecclesiologia eucaristica) ad esistere di per sé in quanto Chiesa.

Il papato, al contrario, già da tempo vedeva il rapporto Chiesa romana-chiese particolari in un'ottica di forte dipendenza esistenziale delle seconde dalla prima: la chiese potevano considerarsi tali solo se rapportate alla Sede apostolica, loro *genetrix et mater*. Tali espressioni erano alla base di un pensiero ecclesiologico occidentale (non solo papale) di lunga tradizione, e la formula usata da Innocenzo III (*mater fidelium ratione dignitatis*) si pose come punto di arrivo di un'evoluzione di tale lessema primaziale fin dalla tardo-antichità⁵⁹³.

Il concetto di Roma come *ecclesia mater*, seppur inteso in modo differente in relazione ai tempi⁵⁹⁴, nasce nel VII secolo, o meglio l'espressione è riscontrabile per la prima volta in una fonte greca, Massimo il Confessore. In una sua lettera del 639 riferisce infatti come gli apocrisari romani nel 639, cercando di ottenere la ratifica imperiale per l'elezione di papa Severino, teorizzarono la preminenza della Sede apostolica *Ecclesiarum principem matrem*⁵⁹⁵. E successivamente in una lettera del 682 di papa Leone II al regno visigoto, esaltando le prerogative ecumeniche di Roma, quest'ultima fu appellata *Ecclesiarum (omnium) mater apostolica sedes*⁵⁹⁶.

Collaterali a tale espressione furono, inoltre, altri appellativi primaziali (taluni più antichi della categoria *mater ecclesiarum*) che determinarono le autorappresentazioni romane: ad esempio i titoli di *caput*, *magistra*, *genetrix*, *cardo*, *Ecclesia senior*, spesso accompagnati alla parola *mater*.

⁵⁹² Darrouzès, *Georges et Démétrios*, p. 346. Trad. it. in Spiteris, *La critica bizantina*, p. 217.

⁵⁹³ Si vedano Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge*, pp. 230-234; De Lubac, *Corpus mysticum*, p. 122; Maccarrone, *Gerusalemme e Roma*, pp. 3-17; Id., *La teologia del primato*, in part. pp. 546-549; D'Agostino, *Il primato della Sede di Roma*, pp. 318-327.

⁵⁹⁴ Non bisogna, infatti, su questo confondere o leggere in modo unitario le testimonianze. Le immagini di maternità alla Chiesa che venivano date nel primo millennio riguardavano la Chiesa universale nel suo aspetto mistico e teoretico come Chiesa sposa di Cristo (per una raccolta di fonti si veda Rahner, *Mater Ecclesia*). Ed anche quelle testimonianze dirette alla sede romana tramandateci dalla tardo-antichità all'alto medioevo non debbono essere interpretate secondo l'estensiva e giuridica ermeneutica papale dei secoli XI e XII.

⁵⁹⁵ «(...) hac de causa tanto tempore manere viduam Ecclesiarum principem matrem et Urbem coegissent (...) utpote senior cunctarum quae sub sole sunt Ecclesiarum, omnibus praeest» (*PL* 129, coll. 585A, 586A). Cfr. Maccarrone, *La teologia del primato*, p. 547, n° 14.

⁵⁹⁶ Garcia Goldaraz, *El Codice Lucense*, I, p. 350. Cfr. Maccarrone, *Gerusalemme e Roma*, pp. 9-10; Conte, *Chiesa e Primato nelle lettere dei papi*, pp. 173-177, 378-379.

Il titolo di *caput omnium ecclesiarum*, legato a doppio filo con la genesi e l'uso ecclesistico del termine cristologico *κεφαλή* da applicare al corpo mistico della Chiesa, appare già nel V secolo con papa Innocenzo I⁵⁹⁷, ed ancora prima al concilio di Sardica⁵⁹⁸. L'uso cancelleresco della formula venne poi ripreso da papa Bonifacio I nel 422⁵⁹⁹ (*Hunc ergo ecclesiis toto orbe diffusis velut caput suorum certum est esse membrorum*), e ribadito dal vescovo di Cartagine Eugenio alla fine del V secolo⁶⁰⁰ (*Romana ecclesia, quae caput est omnium ecclesiarum*). Ulteriori testimonianze sono riscontrabili nelle parole del legato papale al concilio di Efeso del 431, in cui assimilò Cristo e Pietro al termine *caput*⁶⁰¹, e in quelle dell'apocrisario romano Pascanisio al concilio di Calcedonia del 451⁶⁰² (*Beatissimi atque apostolici (...), viri papae urbis Romae, quae (qui) est caput omnium ecclesiarum praecepta habemus*).

Sono invece del IX secolo le testimonianze delle combinazioni tra l'espressione *mater* e quelle di *caput et magistra*, e tra quelle di *caput* e *cardo*, in cui tali metafore primaziali iniziarono a conoscere un loro più massiccio e consapevole uso. Per la prima ritroviamo un esempio proprio nella corrispondenza verso Costantinopoli, quando papa Leone IV nell'853 scrisse al patriarca Ignazio «non est mos istius ecclesiae, cum magistra et caput omnium videatur ecclesiarum existere, aliunde pallium erogatum accipere, sed per totam Europam, ad quod delegatum est, tradere»⁶⁰³; o Incmaro di Reims nel suo *De divortio Lotharii et Teutbergae*⁶⁰⁴, che aggiunse anche i titoli di *nutrix ac doctrix*. Ancora papa Leone IV, in una lettera indirizzata a Carlo il Calvo, aveva espresso l'idea che la Chiesa romana fosse appellata *caput et principium omnium*⁶⁰⁵, ove il lessema affondava la sua tradizione anche nell'antico concetto occidentale di *Petrus initium episcopatus*⁶⁰⁶.

⁵⁹⁷ In una lettera ai vescovi di Macedonia nel 414 la Sede apostolica fu descritta, appunto, *caput ecclesiarum* (PL 20, col. 526).

⁵⁹⁸ Maccarrone, *La teologia del primato*, p. 547, n° 13.

⁵⁹⁹ PL 20, col. 526.

⁶⁰⁰ Cfr. Victor, *Historiae persecutionis Africanae provinciae*, p. 41.

⁶⁰¹ «Gratias agimus sanctae venerandaeque synodo, qui litteris sancti beatique papae nostri vobis recitatis, sancta membra sanctis vestris vocibus sancto capiti, sanctis etiam vestris acclamationibus vos adiunxeritis. Non enim ignorat vestra beatitudo totius fidei, vel etiam apostolorum caput sese beatum apostolum Petrum (...)» (Mansi, IV, col. 1290). Cfr. Maccarrone, *La teologia del primato*, p. 547, n° 13.

⁶⁰² Mansi, VI, col. 579.

⁶⁰³ MGH, *Epistolae*, V, 3, p. 607. Cfr. Maccarrone, *La teologia del primato*, p. 548, n° 15.

⁶⁰⁴ Nella prefazione alla sua opera l'arcivescovo di Reims scrisse: «De omnibus dubiis vel obscuris, quae ad rectae fidei tenorem vel pietatis dogmata pertinent, sacra Romana ecclesia, ut omnium ecclesiarum mater et magistra, nutrix ac doctrix, est consulenda, et eius salubria monita sunt tenenda (...)» (PL 125, col. 623A).

⁶⁰⁵ JL 2625.

⁶⁰⁶ Cfr. Maccarrone, *La dottrina del Primato papale dal IV all'VIII secolo*, pp. 688-707.

Sempre nel medesimo periodo, all'interno delle Decretali pseudo-Isidoriane, ritroviamo nella titolatura di un testo attribuito a papa Anacleto l'unione delle espressioni titoli *cardo* e *caput*, guarda caso proprio riferito alla sede di Pietro in rapporto alle gerarchie della Chiesa universale⁶⁰⁷. Non solo: anche il titolo di *mater* è spesso presente nello pseudo-Isidoro «tanto da poter dire che furono proprio le sue decretali a diffonderne l'uso e a far sì che, in seguito, tale termine giocasse un ruolo importante nello sviluppo della dottrina del primato papale»⁶⁰⁸.

Tale tradizione di titolature venne poi ereditata dalle collezioni canonistiche dei secoli XI e XII, da Ivo di Chartres fino a Graziano, e riutilizzata nuovamente (ma con diverse consapevolezze e interpretazioni) anche nel confronto ecclesiologico con la Chiesa greca. Ho sostenuto come Innocenzo III fosse il culmine dell'iperbole ermeneutica che enfatizzò il concetto di *mater omnium ecclesiarum* verso l'Oriente; ebbene, la sua evoluzione nella polemica papale *adversus Graecos* non può non tenere in conto l'uso massiccio che ne fece Leone IX verso il patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario e verso il patriarca di Antiochia Pietro III⁶⁰⁹.

Nella lettera del 1053 al Cerulario i passi che richiamano il ruolo di *genitrix, fons, origo, caput et mater* sono molteplici. L'ecclesiologia romano-occidentale riteneva Roma come la madre che genera *in utero suo* tutte le altre chiese particolari, in alcuni casi appellate come *filiae* (soprattutto come fece Leone IX verso Costantinopoli) in altri come *sorores* (nel riferimento del patriarca Domenico Marango ad Antiochia in virtù della sua fondazione petrina⁶¹⁰). «Iam nunc filia recordetur gemitus piae genitrix et quod vel quanta pericula propter eam seu propter sorores ipsius in utero hactenus vidit»⁶¹¹ è scritto al patriarca Cerulario; mentre a Pietro III fu ribadito che Roma era la *maxima mater, prima sede...in toto orbe terrarum ecclesiis sancta Romana et Apostolica sedes caput praeponitur*⁶¹². E durante lo scontro del 1054 anche Domenico di Grado

⁶⁰⁷ «De patriarchis et primatibus ac reliquis episcopis quod ecclesia romana cardo et caput omnium sit ecclesiarum» (*Decretales pseudo-isidoriane*, p. 81). In un'altra decretale fatta risalire a papa Vigilio è detto come la Chiesa romana fosse *fundamentum et sors ecclesiarum*, poiché *ecclesia quae prima est* (*Decretales pseudo-isidoriane*, p. 712). Cfr. Maccarrone, *La teologia del primato*, p. 548, n° 16.

⁶⁰⁸ Marchetto, *Episcopato e Primato pontificio nelle decretali pseudo isidoriane*, p. 134. Ricorrono molti esempi nelle decretali di papa Vigilio (*Decretales pseudo-isidoriane*, p. 712), in quelle dello pseudo-Callisto (*Ibid.*, p. 136), dello pseudo-Fabiano (*Ibid.*, pp. 156-157), dello pseudo-Lucio (*Ibid.*, p. 179) e dello pseudo-Giulio (*Ibid.*, p. 459).

⁶⁰⁹ Su questo periodo rimando all'analisi di D'Agostino, *Il primato della Sede di Roma*, pp. 318-327.

⁶¹⁰ «Admonet nos, ut omnis desiderii ac reverentiae voto cum proposito fidelissimi obsequii tuam sanctitatem revereamur et colamus reverentia et amicitia vestrae ecclesiae, quae nostrae matris Romanae ecclesiae soror (*la Chiesa antiochena*, mio) esse cognoscitur atque fundatoris sui meritis, Petri videlicet Apostolorum principis, post secundam praedicatur» (Will, *Acta et scripta*, XVI, pp. 205-206).

⁶¹¹ *Ibid.*, II, p. 79.

⁶¹² *Ibid.*, XII, p. 169.

Nuova Aquileia sottolineò al patriarca di Teopoli quanto la sede veneziana e quella antiochena fossero entrambe figlie *nostrae matris Romanae*⁶¹³.

Così, riferendoci alle immagini della Sede apostolica come *mater, caput* del corpo ecclesiale in cui sussistevano tutti i sensi fisiologici che governano le singole membra⁶¹⁴ (le chiese particolari), nei confronti dell'Oriente greco si passò da un loro forte utilizzo con Leone IX ad una più esclusiva e stringente riproposizione tra XI e XII secolo. La corrispondenza successiva mette in luce, infatti, come la maternità ecclesiale fu riproposta dal papato con sempre maggior radicalità, sia perché ritenuta (probabilmente) un assioma ecclesiologico che riassumeva in pieno le teorizzazioni del primato, sia perché (rimanendo ancora nel campo delle ipotesi interpretative) poteva spostare il dibattito ecclesiologico sul terreno di una tradizione che, come abbiamo appena visto, poteva vantare una storia antica.

Dallo scontro del 1054, quasi tutti i pontefici che intrattennero scambi epistolari con Bisanzio non omisero mai (anche qualora fosse stato l'unico accenno al primato della sede di Pietro) di ribadire quanto Roma fosse l'*ecclesia mater* della *filia* Costantinopoli. Ritroviamo questo in Gregorio VII quando, scrivendo nel 1073 a Michele VII Ducas, si diceva desideroso di ristabilire la concordia tra Roma e Costantinopoli, sua antica figlia:

«Nos autem non solum inter Romanam, cui licet indigni deservimus, Ecclesiam et filiam eius Constantinopolitanam antiquam Deo ordinante concordiam cupimus innovare, sed, si fieri potest, quod ex nobis est, cum omnibus hominibus pacem habere.»⁶¹⁵

Pasquale II, dal canto suo, nell'epistola del 1112 ad Alessio Comneno aveva invece reso l'idea della inferiorità della sede costantinopolitana attraverso un lessema collaterale, ma collegato, a quello di *mater*, ovvero attraverso la necessità che le membra si dovessero ricollegare al capo:

«Prima igitur unitatis huius via haec videtur, ut confrater noster Constantinopolitanus patriarcha primatum et reverentiam Sedis Apostolicae recognoscens sicut in religiosi principis Constantini sanctionibus institutum et sanctorum conciliorum consensu firmatum est, obstinatum praeteritatem corrigat sicut ex legatorum nostrorum suggestionem cognoscet (...) Ea enim, quae inter Latinos et Graecos fidei vel consuetudinum (diversitatem) faciunt, non videntur aliter posse sedari, nisi prius capiti membra cohaereant.»⁶¹⁶

⁶¹³ Ibid., XVI, p. 205.

⁶¹⁴ Cfr. Naccari, *Tra Roma e Costantinopoli?*, pp. 55-56.

⁶¹⁵ *Reg.* I, 18, pp. 29-30.

⁶¹⁶ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 797.

Ed anche Adriano IV ed Alessandro III ripresero il concetto di Roma quale *mater et caput omnium ecclesiarum*. Il primo, come si può dedurre dalla critica che ne fece Giorgio Tornikes nella sua lettera al papa in nome dell'imperatore Manuele Comneno, con molta probabilità enfatizzò il dato materno del carisma ecclesiale romano a partire dall'apostolicità petrina⁶¹⁷. Mentre nel 1154 scrisse esplicitamente a Basilio d'Ocrida, vescovo di Tessalonica, che su istigazione del maligno la Chiesa di Costantinopoli aveva separato se stessa dall'obbedienza alla Sede apostolica, come i figli si sepeparano dall'obbedienza alla madre:

«Ex quo per invidiam hostis antiqui Constantinopolitana Sedes a sacrosancta Romana et apostolica (quod sine lacrymarum inundatione vix famur) Ecclesia seipsa separavit et hominis inimicus proprium malitiae venenum effudit et a matris oboedientia liberi secesserunt unitatisque locum binarius subiit (...)»⁶¹⁸

Quasi vent'anni più tardi Alessandro III, nella sua lettera del 1173 al patriarca Michele d'Anchialos, puntò sulla forza essenziale dei medesimi lessemi primaziali, descrivendo la *ῥωμαϊκῆ ἐκκλησία* madre e maestra di tutte le chiese (*μήτηρ καὶ διδάσκαλος*) per diretto ordine del Signore:

«Ἀνέφερον ἡμῖν ὁ ἀγαπητὸς υἱὸς Πέτρος ὁ ὑποδιάκονος ἡμῶν, ὁ ἀποκομιστὴς τῶν παρόντων γραμμάτων, σὲ διακαῆ ἐπιθυμίαν ἐν τῷ στήθει φέρειν, τοῦ τὴν ἀνατεθεῖσάν σοι ἐκκλησίαν τῆ ῥωμαϊκῆ ἐκκλησία, ἣτις πασῶν ἐκκλησιῶν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Κυρίου μήτηρ κατέστη καὶ διδάσκαλος, καθὼς εὐσεβὲς καὶ δίκαιον καὶ κανονικόν ἐστιν, ἐνωθῆναι.»⁶¹⁹

Non da ultimo papa Celestino III, che nelle sue lettere indirizzate a Costantinopoli aveva sicuramente riaffermato con enfasi le categorie ecclesiologiche romane. I documenti pontifici sono andati perduti, ma dalle risposte di Demetrio Tornikes del 1193, soprattutto dalla lettera a Celestino III in nome del patriarca Giorgio II, si evincono chiaramente le precedenti argomentazioni papali grazie alla forte critica che il redattore della lettera patriarcale fece della categoria *ecclesia romana mater*⁶²⁰. Infatti il Tornikes sostenne le tesi bizantine seguendo una più rigida dissertazione teologica nella critica alla maternità di Roma e nella conseguente

⁶¹⁷ Cfr. *supra*, pp. 100-102.

⁶¹⁸ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 799.

⁶¹⁹ Hofmann, *Papst und Patriarch*, p. 76.

⁶²⁰ Cfr. *supra*, pp. 128-129.

riproposizione (al contrario, eventualmente) della maternità, solo temporale, della Chiesa di Gerusalemme⁶²¹.

La dissertazione del *logoteta* di Isacco Angelo si andava così ad inserire, con maggior puntualità, nella tradizione polemistica bizantina contro la primazialità di Roma come *caput et mater*, trovando in Giovanni X Camateros (come abbiamo visto) il suo finale e più incisivo detrattore. Infatti, uno dei lessemi ecclesiologici più spesso criticati dai polemisti greci del secolo XII fu proprio il concetto di *Ecclesia romana mater omnium ecclesiarum*. Lo Spiteris individuò le loro critiche in quattro argomentazioni⁶²²: la prima, sostenuta soprattutto da Niceta Seides, fu determinata a partire dal dato scritturistico (2Cor. 5, 17), con cui venne sostenuto che, in relazione all'antichità di Roma non tutto ciò che è più vecchio è degno di rispetto ed obbedienza, anzi, spesso il nuovo è superiore all'antico. La seconda critica riguardava invece la maternità di Roma in virtù della sua ortodossia. Contro tale pretesa si scagliarono il Seides e Basilio d'Ocrida, ma anche Andronico Camateros e Giovanni X Camateros, scrivendo che non si poteva obbedire a una madre che aveva intaccato i dogmi della Verità (con l'allusione più o meno esplicita al *Filioque*). Sempre questi autori criticarono inoltre (come terzo punto) l'idea che Roma fosse da considerarsi madre in virtù di una sua dignità morale e storica, nonché per la sua opera evangelizzatrice. Come contraltare bizantino venne allora inserita l'eventuale maternità di Gerusalemme, città del Signore da cui iniziò l'evangelizzazione del mondo. Infine, come quarto punto, ci sono le argomentazioni più ampie ed incisive esposte da Demetrio Tornikes e Giovanni X Camateros, con le quali i due autori (riprendendo comunque le precedenti critiche) fecero intendere come avessero colto quella causalità efficiente e tutte le gravi implicazioni ecclesiologiche che stavano dietro l'espressione *mater omnium ecclesiarum*.

La critica bizantina del secolo XII fu forte, progressivamente più incisiva, segno che da parte romana (come ho cercato di mettere in luce) nel confronto ecclesiologico con i Greci la categoria di Chiesa madre venne esposta con altrettanta forza ed insistenza a partire da Leone IX e dallo scontro del 1054, ma poi costantemente ripresa e resa esclusiva, imprescindibile per tutti i secoli XI e XII. Infatti, in modo più o meno diretto l'*Ecclesia Romana mater* è presente in quasi tutta la corrispondenza ufficiale del papato verso l'Oriente (ed anche in tutte le opere *adversus Graecos*), e qualora non fosse stata esplicitamente menzionata, l'impianto logico e il *background*

⁶²¹ «Nessuna chiesa è madre di un'altra chiesa, a meno che questo titolo non lo si voglia dare alla santissima chiesa di Gerusalemme, poiché essa fu santificata dalle opere, dalla morte e resurrezione del Signore. Questo titolo però non significa causa dell'esistenza delle chiese, ma una semplice origine temporale. Nessuna chiesa, infatti, può rivendicare la causalità propria delle madri a detrimento delle altre chiese» (Darrouzès, *Georges et Démétrios*, p. 346. Traduzione e commento in Spiteris, *La critica bizantina*, p. 217, e ss.).

⁶²² Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 310-311.

ecclesiologico delle fonti romano-latine tradivano costanti rimandi ad essa⁶²³. Poiché essa era organica alla teologia del primato come si era sviluppata nei secoli XI e XII, in cui l'essenza materna di Roma era intesa nel suo significato teologico e giuridico, legandosi all'altro concetto di *fons et origo omnium ecclesiarum*. La Sede apostolica era la madre e il capo, che nella struttura del corpo mistico di Cristo significava che era la scintilla generante e vitalizzante di tutte le altre membra, e che poteva riassumere in sé tutte le altre parti del corpo, tutte le chiese del mondo.

E poco importava se Pasquale II aveva scritto nel 1099, esortando il clero francese alla promozione della crociata verso Gerusalemme, che era necessario *festinare...ad illam matrem nostram Orientalem Ecclesiam*⁶²⁴, o se una delle più importanti fonti occidentali di fine XI e inizio XII secolo contro il primato papale come fu l'Anonimo Normanno aveva elevato Gerusalemme al rango di *ecclesia mater* in funzione anti-romana⁶²⁵; l'impianto ideologico papale tendeva ad un tipo di maternità differente, non basata su un aspetto mistico-sacramentale o temporale, bensì su parametri giuridici, legami di dipendenza dal carisma romano; andando di conseguenza a toccare l'ontologia stessa di ogni singola Chiesa nel suo diritto di esistere in quanto vera Chiesa, in comunione con il corpo mistico di Cristo.

III. *Il primato della città di Roma, la "translatio primati" e la Donazione di Costantino.*

Nella seconda lettera della primavera del 1200 indirizzata a papa Innocenzo III, il patriarca Giovanni X Camateros aveva ribattuto punto su punto alle teorizzazioni dell'ufficio primaziale e del ruolo della Chiesa di Roma all'interno della cristianità.

In un passo della lettera patriarcale, nel tentativo di arginare le argomentazioni papali sull'idea della Sede apostolica quale *mater et magistra omnium ecclesiarum* e sui criteri d'ecclesialità romani, Giovanni X scrisse:

⁶²³ Si veda la lettera del 1112 di Pasquale II ad Alessio Comneno.

⁶²⁴ «Omnes ergo regionum vestrarum milites in peccatorum suorum remissionem vel veniam cohortamini; ut ad illam matrem nostram Orientalem Ecclesiam studeant festinare (...)» (*Acta Romanorum Pontificum*, p. 795)

⁶²⁵ Sull'Anonimo Normanno e la sua ecclesiologia anti-romana si veda il lavoro fino ad oggi più serio e completo di Terlizzi, *La regalità sacra nel Medioevo?*.

«(...) θάτερον δέ, τὸ τὸν Πέτρον δηλαδὴ ἐν Ῥώμῃ βιαίῳ θανάτῳ τὴν οἰκείαν ἀπορρηξίαν ζωήν, μὴ οὐχὶ πρὸς σεμνώματος λόγον τῇ Ῥώμῃ λογιζοίτο. Ἀπονενέμηται γὰρ ἡ τοιαύτη τιμὴ τῇ καθ' ὑμᾶς ἐκκλησίᾳ διὰ τὸ τηνικαῦτα τοῦ χρόνου βασιλεῖ καὶ συγκλήτῳ ταύτην σεμνύνεσθαι, ὧν καὶ ἀμφοτέρων ἐν αὐτῇ τὴν σήμερον μὴ εὕρισκομένων, τὸ ἐξῆς καὶ τὸ τούτοις ἀκόλουθον σιωπᾶ»⁶²⁶

L'apparente limitata *verve* polemica del passo citato e il silenzio espresso dal patriarca (*ἀκόλουθον σιωπᾶ*) erano presumibilmente imposti dalla cortesia diplomatica e dal contesto. Tuttavia se il patriarca greco avesse voluto mantenersi nella tradizione polemistica anti-latina del secolo XII, dal momento che era stato ribadito al pontefice che gli onori della sua Chiesa dipendevano essenzialmente da una *ratio* temporale ben lontana da quella di natura divino-sacrale così insistentemente reclamata dalla Sede apostolica, egli avrebbe dovuto iniziare un'ampia e serrata critica utilizzando la Donazione costantiniana e la *translatio imperii* come armi contro Roma stessa. Ed in questo la tradizione greca non era certamente carente, così come non lo erano (con tutta probabilità) la stessa formazione culturale e il *background* polemistico del patriarca Giovanni X⁶²⁷. Infatti, nonostante le parole del presule costantinopolitano agli occhi di Innocenzo III sarebbero potute apparire ben più pungenti, ad un secondo sguardo non risultarono tuttavia così criptiche, né tantomeno prive d'incisività. D'altra parte i canoni utilizzati da Innocenzo III nella lettera del 12 novembre 1199 erano tesi, come ho rilevato precedentemente, a dimostrare quanto l'ufficio primaziale della Chiesa di Roma fosse da ascrivere esclusivamente alla volontà divina; donde tale primato, tramite una sua origine strettamente interpretata *a Christo per Petrum*, venne "purificato" da quelle dimostrazioni documentarie più deboli e problematiche. Ed in questo, un esempio paradigmatico fu (appunto) l'uso polemistico del *Constitutum Constantini*, poichè da parte sua Innocenzo III aveva riproposto un'elaborazione indiretta dei principi della Donazione spogliati dei suoi aspetti più deboli, attraverso un'assolutizzazione del primato romano in senso fortemente petrino. Pertanto, se è individuabile una storia della ricezione e della critica della Donazione da parte greca⁶²⁸, è perchè ci fu in modo speculare (di contro) una storia e un'evoluzione dell'uso del *Constitutum* da parte romana.

Il richiamo alla tradizione costantiniana e all'ideologia imperiale tiravano in ballo tematiche forti per il pensiero medievale, soprattutto nell'ambito della cultura bizantina. La teologia politica

⁶²⁶ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 329. Trad. it. in Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, p. 234.

⁶²⁷ Cfr. *supra*, pp. 148-153.

⁶²⁸ Cfr. Ostrogorsky, *Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt*, pp. 187-204; Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium*, pp. 252, 288-299; Alexander, *The Donation of Constantine at Byzantium*, pp. 11-26; Tiftixoglu, *Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus*, pp. 25-72; Spiteris, *La critica bizantina*; Dagron, *Empereur et prêtre*, pp. 248-255; Angelov, *Donation of Constantine and the Church*, pp. 91-157.

romano-orientale, seppur rappresentasse un'ideologia ufficiale quanto mai teoretica e il più delle volte nella realtà (ovviamente) disattesa, stava comunque alla base dell'identità politica e della visione del mondo che si avevano a Costantinopoli; soprattutto nei rapporti con l'esterno, tra l'unico Impero romano cristiano e l'ecumene. Pertanto, l'uso da parte del papato di una fonte come la Donazione di Costantino difficilmente sarebbe stato contestato dall'intelligenza greca, a differenza di quella occidentale, solo come una falsificazione, una favola eretica alla quale non credevano più neanche le donnicciole (così, ad esempio, si esprimeva ironicamente il monaco tedesco, e filo-imperiale, Wezel a metà del secolo XII⁶²⁹). Richiamarsi alla tradizione costantiniana in un rapporto di modificazione dalla tradizione bizantina voleva dire toccare un nervo sensibile per l'ideologia costantinopolitana, così come poteva essere (per la controparte romana) toccare i fondamenti dell'apostolicità petrina.

In questo, l'estratto sopracitato della lettera patriarcale del 1200 può essere preso a sintesi della polemica greca *contra Latinos* del secolo XII sulla scia della tradizione di autori come Niceta Seides, Andronico Camateros, Giovanni Cinnamo, Demetrio Tornikes e non da ultimo Teodoro Balsamone.

Le argomentazioni a critica delle pretese romane esposte da Giovanni X nel passo epistolare menzionato si articolano in due punti. Inizialmente è detto che Roma ricevette i suoi onori essenzialmente per motivi geo-politici, annullando di conseguenza tutte le costruzioni sull'apostolicità petrina storicamente ribadite da parte latina. In secondo luogo troviamo espresso come Roma, dal momento che le ragioni storiche a base della sua primazialità avevano avuto una loro evoluzione, vide perdere i propri privilegi a causa della *translatio* dell'Impero, cedendo di conseguenza tali prerogative civili (ed ecclesiastiche) a Costantinopoli. La Chiesa romana deteneva sì una forma di onore e presidenza, ma determinata (stando sempre alle parole di Giovanni X) da pure circostanze storico-politiche, in quanto *ecclesia* della capitale imperiale⁶³⁰.

In altre parole veniva toccato ciò che la tradizione costantinopolitana⁶³¹ aveva spesso applicato nel teorizzare la gerarchizzazione dell'ecumene cristiana, mantenendo, come è noto, una secolare

⁶²⁹ «Mendacium vero illud et fabula heretica, in qua refertur, Constantinum Silvestro imperialia symonicae concessisse, in Urbe ita detecta est, ut etiam mercennarii et mulierculae quoslibet etiam doctissimos super hoc concludant, et dictus apostolicus cum suis cardinalibus in civitate pre pudore apparere non audebat» (*Bibliotheca rerum germanicarum*, I, *Monumenta Corbeiensis*, n. 404, pp. 539-543).

⁶³⁰ Cfr. *supra*, p. 151.

⁶³¹ Ho esplicitamente evidenziato la matrice «costantinopolitana» di tale tradizione poiché quest'ultima (seppur fosse generalmente accettata da tutta la *pars Orientis*) conobbe diverse sfumature, soprattutto nell'ambito della Chiesa antiocheno-siriaca decisamente più sensibile al principio di apostolicità. Si pensi all'importanza del dato petrino per Teodoreto di Cirro, sul quale rimando agli studi di Canivet, *L'apôtre Pierre dans les écrits de Théodore de Cyr*, pp. 29-46; Orselli, *Suggerzioni petrine nelle proposte agiologiche di Teodoreto di Cirro*, pp. 689-699; o per un altro vescovo melchita del patriarcato di Antiochia come

contrapposizione al principio apostolico (petrino) così caro all'Occidente latino. Tale tradizione vedeva infatti una forma di adattamento, o «principio di adattamento»⁶³², che applicava una sostanziale sovrapposizione delle strutture ecclesiastiche su quelle civili.

La tradizione alle spalle del patriarca Giovanni X, sia quella più antica (conciliare) che quella a lui più prossima (come vedremo, la polemistica anti-latina del secolo XII) era forte, così come (nel caso particolare) lo erano le argomentazioni bizantine a critica dell'uso romano del *Constitutum Constantini*. E ancora il secolo XII rappresenta, in questo, un periodo imprescindibile.

Il fatto che Roma avesse detenuto antichi privilegi per concessioni e circostanze temporali era una dimostrazione che aveva già trovato una sua forte incisività con Andronico Camateros circa trent'anni prima. Nel suo *Arsenale Sacro* databile ai primi anni Settanta del secolo XII, all'interno di un immaginario dialogo tra Manuele Comneno e i cardinali romani, per la prima volta era stata citata esplicitamente la Donazione di Costantino⁶³³. Essa servì al polemista greco come prova del fatto che gli eventuali onori della Chiesa romana dipendessero esclusivamente dalla *basileia* costantinopolitana, in quanto unica e legittima erede dell'autorità romano-costantiniana; intendendo di conseguenza il primato romano come una forma di partecipazione al primato imperiale e come un'emanazione dello stesso⁶³⁴.

Del resto sarà quello che in modo più esplicito arriveranno a sostenere successivamente Giovanni Cinnamo e Demetrio Tornikes. Il primo, segretario imperiale di Manuele Comneno, portando la critica del *Constitutum* a un livello più serrato e intransigente, scriverà:

«(...) se tu non riconosci che il trono dell'impero a Bisanzio è il trono di Roma, da dove viene a te la dignità di papa? L'unico che lo decretò è Costantino (...)»⁶³⁵

e continuando poco oltre con un rigido *aut aut* ribadì:

Teodoro Abu Qurrah (cfr. Gouillard, *L'Eglise d'Orient et la primauté romaine*, pp. 51-53). Non da ultima rimando alla grande enfasi che venne dato al primato romano nei cosiddetti canoni arabi del concilio di Nicea, anch'essi di ambito siriano-melchita di fine V secolo. Su questo si veda Naccari, *Tra Roma e Costantinopoli?*, pp. 71-74.

⁶³² Meyendorff, *La teologia bizantina*, pp. 112-125, in part. p. 124.

⁶³³ «μενοῦν γε καὶ μείζονα προσεπιφλοτιμηθῆναι ταύτην αὐτῇ παρὰ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου γνωρίζομεν ἐκ τῆς αὐτοῦ διατάξεως ἐκτεθείσης, ὅτ' ἐξ ἐκείνης πρὸς ταύτην τὴν μεγαλόπολιν τὰ τῆς βασιλείας πάντα παράσημα μετεβίβασε, τῷ οικείῳ τιμήσας ταύτην ὀνόματι καὶ βασιλίδι καταξιώσας καλεῖσθαι τῶν πόλεων» (Andronicvs Camatervs, *Sacrum Armamentarium*. pp. 22-78 in part. pp. 28-29).

⁶³⁴ Cfr. Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 184-194. Per una bibliografia generale su Andronico Camateros e il suo *Arsenale Sacro* si veda Andronici Camateri, *Sacrum Armamentarium*. Cfr. *supra*, p. 130, n° 487.

⁶³⁵ *Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, p. 219. Traduzione cit. da Lamma, *Comneni e Stauffer*, I, p. 5, II, p. 139.

«O tu, papa, nell'esigere l'officium stratoris che ti viene dato dalla Donatio Constantini, riconosci che la fonte della tua autorità ti viene data da Costantino e allora, in tal caso, l'imperatore d'occidente è un falso basileus, o tu neghi la grandezza di Costantino e allora tu sei un falso papa perché neghi la fonte stessa della tua autorità»⁶³⁶.

Queste sono le parole del capitolo VII del libro V dell'*Επιτομή*, in cui il *basileus* venne tratteggiato, attingendo alla più pura teologia politica bizantina, come *fons et origo* della dignità papale⁶³⁷.

Ed infatti anche lo stesso Demetrio Tornikes, riprendendo la stretta dipendenza tra primato ecclesiastico e poteri temporali, nella sua lettera del 1193 a papa Celestino III a nome del patriarca Giorgio II Xiphilin approfondirà:

«Per conseguenza non è secondo un piano né secondo una disposizione d'ordine spirituale che i troni delle nostre chiese hanno acquistato una superiorità o inferiorità, ma secondo un ordine di preminenza e di subordinazione delle sedi in rapporto coi poteri del mondo.»⁶³⁸

Egli rimanda ai poteri del mondo: cioè l'Impero e il Senato, come giustappunto scriverà Giovanni X Camateros, attingendo così le sue idealizzazioni dalla tradizione conciliare tardo-antica. Tuttavia, riprendendo ancora le parole della lettera ad Innocenzo III del 1200, tali ragioni storiche non sussistevano più. Ovvero, se vogliamo riferirci alle parole di un altro polemista bizantino d'inizio secolo, Niceta Seides, Costantino al momento del trasferimento dell'*imperium* da Roma a Costantinopoli, ivi aveva trasferito anche tutte le connotazioni di primazialità civile ed ecclesiastica che erano state dell'antica capitale (...*ὁ Κωνσταντῖνος...εἰς τὴν καθ' ὑμᾶς νέαν ῥώμην τὸ κράτος τῆς βασιλείας μετήνεγκεν*)⁶³⁹. E proprio tale aspetto, caposaldo dell'ideologia politica bizantina, sarà infine l'oggetto della critica più sistematica e del vero ribaltamento della Donazione che compirà Teodoro Balsamone alla fine del secolo XII.

Non è rischioso pensare come le influenze di quest'ultimo e del suo commento al *Nomocanone in XIV Titoli* abbiano determinato il pensiero del patriarca Giovanni X nel confronto con papa

⁶³⁶ Testo citato da Spiteris, *La critica bizantina*, p. 200.

⁶³⁷ Id., *La critica bizantina*, pp. 198-201.

⁶³⁸ Darrouzes, *Georges et Démétrio*, p. 347. Traduzione cit. da Spiteris, *La critica bizantina*, p. 217.

⁶³⁹ Il Seides argomenterà parte della sua polemica sul primato romano a partire dall'antica tradizione sulla base della visione danielica dei sette imperi, ed applicando a Roma e Costantinopoli lo stesso principio di trasferimento contenuto nel passaggio veterotestamentario (Dan. 2, 21-29). Sul discorso di Niceta Seides contro il primato papale rimando a Gahbauer, *Gegen den Primat des Papstes*; Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 61-83, in part. pp. 71-72.

Innocenzo III. Il Balsamone, peraltro, come è ben noto primo canonista ad inserire il testo greco del *Constitutum* in una raccolta ufficiale di canoni⁶⁴⁰, non senza motivo userà il commento al canone XXVIII di Calcedonia per estendere i privilegi della Chiesa romana anche a quella costantinopolitana; passando infine al loro completo trasferimento dalla sede di Pietro a quella di Andrea in virtù della *translatio* imperiale. Perciò anche i diritti onorifici, giurisdizionali, persino esteriori che il *Constitutum* aveva concesso un tempo a papa Silvestro e ai suoi successori, sarebbero dovuti passare (attraverso il principio dell'*ἴσα πρεσβεῖα*) al presule costantinopolitano⁶⁴¹.

Ritornando allora alla lettera di Giovanni X Camateros, il patriarca sicuramente aveva ben presente questo arsenale polemistico, ed il papa gli diede l'occasione di ribadirlo nonostante la diplomazia imposta dal momento.

Sempre Giovanni X, poche battute prima del passo epistolare citato all'inizio, scriveva:

«Mai però abbiamo appreso che la chiesa romana sia la madre delle altre chiese e le comprenda in sé. Questo onore e questa presidenza sono dovuti alla chiesa romana piuttosto dalle circostanze, e non perché Pietro è stato costituito da Cristo sommo sacerdote di questa città e neppure perché abbiamo ricevuto un simile insegnamento dalla Scrittura (...)»⁶⁴²

Se il presule costantinopolitano poteva aver taciuto delle conseguenze della *translatio*, non mancò al contrario di negare categoricamente la natura divina dei *privilegia* della Sede apostolica. Ovvero non ammetteva che ci fosse una continuità o un filo diretto tra il magistero delle Scritture, il primato petrino e quello romano. Infatti non furono negati l'onore e la presidenza della Chiesa romana in quanto *cathedra Petri*, seppur il legame sottinteso alla mentalità bizantina tra il *πρόεδρος* degli apostoli e la città del suo martirio fosse profondamente antitetico alle convinzioni latine. Tanto meno venne negata una forma di primazialità petrina che trovava delle sue adesioni anche nella tradizione della cristianità greca (si pensi ad iconofili del secolo IX come il patriarca Niceforo il Confessore o Teodoro Studita⁶⁴³). Ciò che si contestò fu l'intimo ed esclusivo legame (vera pietra angolare della teologia del primato romano) che

⁶⁴⁰ Cfr. Rhalles-Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*; *Theodori Balsamonis Commentarium in canones*, coll. 10-936; *Theodori Balsamonis Meditata sive responsa*, coll. 1014-1034. Il canonista bizantino pose la Donazione al cap. I del titolo VIII (Cfr. Rhalles-Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, I, pp. 144-148; *PG* 104, coll. 1077-1081). In generale rimando a Petrovic, *Ὁ Νομοκάνων εἰς ἸΑ' τίτλον καὶ οἱ βυζαντινοὶ σχολιασταί.*; Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 226-240.

⁶⁴¹ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 232.

⁶⁴² Spiteris, *Ecclesiologia ortodossa*, p. 234.

⁶⁴³ Su Niceforo il Confessore e Teodoro Studita rimando *supra*, p. 52, n° 215. Sulla visione greco-orientale della figura di Pietro rimando a Meyendorff, *St Peter in Byzantine Theology*.

vincolava la figura di Simon Pietro a Roma stessa, come se quest'ultimo fosse patrimonio esclusivo della Sede apostolica, e non *universalis doctor* (*διδάσκαλος τῆς οἰκουμένης*) della Chiesa ecumenica come era percepito nella sensibilità e nella tradizione bizantina⁶⁴⁴. Così come, conseguentemente, venne apertamente negata la dipendenza della primazialità romana da un diretto ordine evangelico, *Deo auctore*.

La necessità infatti imponeva una rigida chiarezza al patriarca Giovanni, poiché la seconda lettera di Innocenzo III aveva puntato tutto su una rigida argomentazione della petrinità di Roma, cercandone di imporre la sua natura cristologica.

Il pontefice, invero, nella sua seconda lettera al patriarca Giovanni del 1199 aveva scritto:

«Sane cum per navim Petri ecclesia figuretur, tunc Petrus iuxta preceptum Dominicum navim duxit in altum, laxans predicationis retia in capturam, cum ibi posuit ecclesie principatum, ubi vigeat secularis potentie altitudo et imperialis monarchia residebat, cui fere singule nationes, sicut flumina mari, tributa solvebant certis temporibus constituta.»⁶⁴⁵

Il passo sopracitato, a mio avviso, mette in evidenza i tre passaggi logici che erano alla base del lessema ecclesiologico. In primo luogo è presente l'idea che Pietro ricevette da Cristo stesso un particolare ed esclusivo comando circa l'apostolato e la sollecitudine verso tutte le genti; rendendo la figura e la primazialità di Pietro nel collegio apostolico direttamente legate a Cristo in un rapporto unico e non divisibile. Il secondo riguarda la rappresentazione della Chiesa come la barca di Pietro, raffigurata *per navim Petri*; ovvero ritorna il principio d'identificazione, non di certo nuovo, della *Romana Ecclesia* con l'*universalis Ecclesia*⁶⁴⁶. Conseguentemente (come terzo punto) Pietro, consapevole del suo mandato apostolico e per adempierlo nella sua pienezza, pose il principato della Chiesa là dove regnava la monarchia imperiale (*ibi posuit ecclesiae principatum, ubi vigeat saecularis potentiae altitudo et imperialis monarchia residebat*).

Nell'elaborazione della dottrina ierocratica del potere papale, la traslazione dell'Impero e la Donazione di Costantino rivestirono un ruolo di primo piano, tanto verso l'Occidente quanto

⁶⁴⁴ Tale differenziazione è riscontrabile, per parte papale, già in modo più o meno latente nelle basi della teologia del primato romano (Urbano IV scriverà esplicitamente nel 1263 a Michele VIII Paleologo circa la figura del papa come *universalis doctor* grazie a Pietro, ma intesa in rapporto all'universalità del magistero e del primato petrino. Cfr. *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X*, p. 33); mentre da parte della polemica greca, l'idea del capo degli apostoli come patrimonio della Chiesa ecumenica si ritrova in Niceta Seides, Andronico Camateros, Giovanni Cinnamo e Nicola Mesarites (Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 77-78).

⁶⁴⁵ *Die Register*, II, 200 (209), pp. 385-386.

⁶⁴⁶ Cfr. Maccarrone, *La teologia del primato romano*.

verso l'Oriente⁶⁴⁷. Tralasciando le questioni intorno al rapporto tra *imperium* e *sacerdotium* e ai problemi che la Donazione poneva nei confronti del potere temporale, a noi interessano piuttosto le sue implicazioni sul piano del primato ecclesiale.

Nella logica innocenziana il *Constitutum* e la primazialità romana erano rilette e riproposte con una fortissima enfattizzazione del dato petrino, quando non addirittura di quello cristologico. Infatti Innocenzo III (e il suo *entourage*) riprese sì la Donazione, ma nell'unica sua parte che secondo il sentire romano sarebbe stata incontestabile. E sempre il passo della lettera del 1199 a Giovanni X è il punto focale. Il papa, come ho rilevato precedentemente, espone due punti: il principato della Chiesa è stato messo laddove regnava la massima autorità temporale, e ciò è avvenuto per ordine di Cristo stesso, reso realtà dal magistero e dal martirio di Pietro. Ebbene, al capitolo VI della Donazione ritroviamo gli stessi concetti:

«È giusto infatti che la legge santa mantenga la supremazia del potere là, dove il fondatore delle sante leggi, il nostro Salvatore, stabilì che il beato Pietro occupasse la cattedra dell'apostolato (...)»⁶⁴⁸

La corrispondenza tra il passaggio della Donazione e le parole di Innocenzo III è, a mio parere, evidente. Chi redasse il falso costantiniano ritenne giusto sottolineare come la *lex sancta*, che il pontefice esporrà come l'*ecclesiae principatum* (del resto il principato ecclesiastico di Pietro non è anch'esso legge santa? Non proveniva direttamente della volontà di Cristo?), risiedesse là (Roma) dove Pietro ebbe stabilito la *cathedra apostolatus*, poiché il Salvatore così stabilì. E successivamente al capitolo XIII della *Donatio* è giustappunto ribadita questa stretta connessione tra la scelta di Roma come *principatus sacerdotum et christianae religionis caput* e l'esplicita volontà di Cristo di sancire tale prerogativa (*ab imperatore coelesti constitutum est*)⁶⁴⁹.

Pertanto, nei confronti del patriarca bizantino Innocenzo III fece suo ciò che era considerato nella cultura romana l'unico punto della Donazione veramente inattaccabile. Ovvero far dipendere il primato e tutti i privilegi della Chiesa di Roma direttamente da Dio stesso, tagliando

⁶⁴⁷ Si veda Martini, *Traslazione dell'Impero e donazione di Costantino*, pp. 219-362; Maleczek, *La curie romaine et la Translatio Imperii*, pp. 135-139.

⁶⁴⁸ «Iustum quippe est, ut ibi lex sancta caput teneat principatus, ubi sanctorum legum institutor, salvator noster, beatum Petrum apostolum obtinere praecepit cathedram» (Will, *Acta et scripta*, II, p. 73). In questa citazione faccio riferimento al testo della *donatio* della lettera del 1053 di Leone IX a Michele Cerulario. Sappiamo infatti che la versione latina del *Constitutum* è conservata in due redazioni diverse: la prima, integra nella sua forma è quella del cosiddetto testo franco (in quanto si riferisce al manoscritto conservato nel monastero di S. Denis e trascritto tra fine VIII-inizio IX secolo nel cod. Parigino 2777) e della lezione isidoriana *maior*. La seconda, più parziale, prende la *confessio* secondo la lezione isidoriana *minor* (*Decretales pseudo-isidoriane*, p. 252) e la vera e propria *donatio* riferita dalla lettera di Leone IX. Su questo e sulla traduzione da me citata si veda *La Donazione di Costantino*, a cura di R. Cessi, in part. pp. 11-12.

⁶⁴⁹ Will, *Acta et scripta*, II, pp. 74.

fuori completamente l'aspetto delle concessioni imperiali. Così il potenziale svuotamento delle prerogative romane in virtù della *translatio imperii* a Costantinopoli risultava del tutto inconsistente per l'ideologia papale; in quanto, essendo il primato legato in modo inscindibile alla figura di Pietro per volontà di Cristo (*translatio primati*), esso non avrebbe potuto avere altre dimore se non la Chiesa di Roma nella persona del successore del principe degli apostoli. Ed anche la traslazione del primato (come si è detto) fu un lessema esplicitato da Innocenzo III nella medesima lettera del 12 novembre 1199 al patriarca bizantino. Quest'ultimo infatti rispose alla prima epistola papale del 1198 cercando di minare l'integralismo innocenziano sul concetto della maternità ecclesiale di Roma, concedendo (eventualmente) questa *ἀρχιουσα* a Gerusalemme o Antiochia (come scriverà nella sua prima risposta del 1199 e nella lettera del 1200)⁶⁵⁰.

Nella seconda missiva (quella del 1199) il papa rispose:

«Qui licet postmodum ex revelatione divina ab Antiochia fuerit translatus ad Urbem, non tamen concessum sibi primatum deseruit, sed secum potius cathedre transtulit principatum (...)»⁶⁵¹

L'intimo legame del primato (come inteso nel papato del secolo XII) con l'apostolo Pietro si fonde in modo inscindibile e positivistico con l'idea che Cristo, attraverso Cefa, pose il principato della Chiesa là dove regnava la potenza secolare. E non è un caso infatti la loro consequenzialità testuale nel processo logico dell'epistola papale.

S'intuisce pertanto come Innocenzo III stabilisca un rapporto diretto tra Cristo e la Sede romana, attraverso Pietro come suo garante; come se l'elevazione della capitale imperiale a sede del primato ecclesiastico fosse già stata stabilita dal Signore stesso (*ex revelatione divina*) in quanto luogo privilegiato per l'evangelizzazione di tutti i popoli, e quindi teleologicamente orientata all'economia di salvezza...rendendo necessario che Roma detenesse anche un primato escatologico. La dignità imperiale allora, secondo la rielaborazione papale della Donazione (per altro già presente come concetto nel testo stesso del falso costantiniano) non fece altro che ratificare un comando divino già stabilito e orientato. Il primato romano nel *Constitutum Constantini* si trovava così ad essere interpretato e poi ribadito non come una concessione imperiale, bensì come un semplice e dovuto riconoscimento delle prerogative della Sede apostolica stabilite a priori da Cristo stesso.

Così, nell'ecclesiologia di Innocenzo III l'esplicita menzione della Donazione di Costantino diventò quasi superflua: se tutti gli onori e i privilegi della Chiesa di Roma avevano la più alta forma di legittimità, andando ben al di là della tradizione stessa, la necessità di ribadire i

⁶⁵⁰ Cfr. *supra*, p. 151.

⁶⁵¹ *Die Register*, II, 200 (209), p. 385.

privilegi riconosciuti dalla *potestas* imperiale divenne del tutto secondaria, sicuramente scontata. Pertanto il pontefice romano, a mio avviso, non riprese direttamente il *Constitutum Constantini* a motivo della mancata contestazione da parte di Giovanni X, ma piuttosto perché era diventato ormai un'arma farraginoso, quando (come ho cercato di mettere in evidenza attraverso la critica bizantina) non apertamente controproducente.

Inoltre, la considerazione che Pietro per disegno divino avesse posto la propria sede, il principato ecclesiastico, in quella città che al tempo dei pagani deteneva il dominio temporale sui popoli, fu espressa da Innocenzo III anche in un suo sermone per la festa dei santi Pietro e Paolo:

«Altitudo maris istius, de qua Christus inquit ad Petrum “Duc in altum (Lc. 5, 4)”, “est Roma, que primatum et principatum super univrsum seculum obtinebat et obtinet; quam in tantum divina dignatio voluit exaltare ut, cum tempore paganitatis sola dominium super omnes gentiles habuerit, christianitatis tempore sola magisterium super fideles habeat universos. Dignum ergo Deus providit et congruum, sed et congruum providit et dignum, ut ille, qui erat princeps ecclesie, sedem constitueret apud urbem, que tenebat seculi principatum (...). Ecce liquido patet, quantum Deus urbem istam dilexerit, ut eadem esset sacerdotalis et regia, imperialis et apostolica, obtinens et exercens non solum dominium super corpora, verum etiam magisterium super animas. Longe nunc maior et dignior auctoritate divina, quam olim potestate terrena, per illam habens claves regni coelorum, per istam orbis terrarum regens habenas»⁶⁵²

In questo suo *Sermo XXII* il pontefice aveva espresso quindi che Roma aveva tanto il *seculi principatum* quanto il *magisterium* su tutti i credenti: essa, *sacerdotalis et regia, imperialis et apostolica* per disposizione divina amministra le chiavi del regno dei cieli più di quanto prima amministrasse l'orbe terrestre⁶⁵³, esercitando di conseguenza un primato pressoché assoluto a prescindere dalle eventuali concessioni costantiniane.

Tale impianto ideologico, ovviamente, non nacque *ex novo* alla fine del secolo XII, bensì (con le dovute differenze ed eccezioni) dalla riforma ecclesiastica dal secolo XI in poi⁶⁵⁴.

I rischi endemici di un uso della Donazione erano noti da tempo agli ambienti della curia pontificia, tanto nel contesto Occidentale quanto (dal 1054 in poi) in quello greco-orientale. Il

⁶⁵² *Innocentii III Sermo XXII in festo B. Marie Magdalene, PL 217, coll. 556C-557A. Cfr. Kempf, Papsttum und Kaisertum, pp. 293ss., n° 38.*

⁶⁵³ Hageneder, *Il sole e la luna*, pp. 45-46.

⁶⁵⁴ Mi preme rilevare a tal proposito, solo per citare un esempio, quanto la cattedrale di san Giovanni in Laterano venne caricata di simbologie veterotestamentarie ed escatologiche attraverso una fonte come lo *Scriptum de supremo sanctuario sanctae Dei Romanae, idest Lateranensis ecclesiae* (o meglio conosciuta come *Descriptio ecclesiae lateranensis*). Tale fenomeno non fu solamente un sintomo della rivalità con la basilica vaticana, ma espressione delle tensioni e delle autorappresentazioni della *Romana ecclesia* quale *supremum sanctuarium, ecclesia patriarchalis et imperialis* che: *super omnes ecclesias totius orbis terrarum obtinet dominationem atque principatum* (cfr. Longo, *Dimensione locale e aspirazioni universali a Roma nel XII secolo*, pp. 122-137, in part. p. 125).

primo e strumentale uso della Donazione lo fece, come sappiamo, Leone IX nel suo famoso libello dottrinale del 1053 a Michele Cerulario, patriarca di Costantinopoli⁶⁵⁵. Ai capitoli XIII e XIV della lettera il papa citò letteralmente il privilegio costantiniano che, nelle intenzioni e nel pensiero ecclesiologico del pontefice lorenese, avrebbe dovuto persuadere il patriarca Cerulario (tra le altre prove) circa l'assoluta primazialità della sede romana⁶⁵⁶. E il ruolo di primo piano che il redattore (o i redattori) del libello assegnarono alla Donazione tradisce quanto questo privilegio fosse tenuto in considerazione nell'impianto polemistico anti-greco di metà XI secolo. Così come ne è un'ulteriore prova il suo inserimento non a scopo puramente retorico, bensì come un importante supporto argomentativo della natura primaziale della Chiesa di Roma (seppur su questo ci siano differenti interpretazioni storiografiche⁶⁵⁷). Tuttavia già Leone IX intravedeva le potenziali debolezze del *Constitutum*, dato che, soprattutto nella mentalità bizantina, poteva con molta probabilità essere frainteso se non ribaltato.

A fronte della letterale citazione dei passi più significativi, egli si affrettò a chiarire come:

«(...) noi, avendo a questo riguardo una testimonianza di maggior valore di quella di Costantino, il quale, come dice il beato evangelista Giovanni, viene dalla terra e conforme alla terra parla (Gv. 3, 31), accettiamo con difficoltà una testimonianza umana, appagati dalla testimonianza di Colui che viene dal cielo e che è al disopra di tutti e dice: “Tu sei Pietro (...) [Mt. 16, 18-19]»⁶⁵⁸

Una simile dicotomia la ritroviamo, ad esempio, quasi ottant'anni più tardi nel testo dell'*Altercatio pro romana ecclesia contra graecum quendam* di Pietro Diacono. In questo suo dialogo immaginario contro un greco, il monaco cassinese da un lato userà la Donazione come l'arma decisiva per far ammettere al greco: *de privilegio Romanae Ecclesiae satisfactum mihi esse profiteor*⁶⁵⁹. Dall'altro lato però si affretterà a sottolineare come i privilegi costantiniani non facessero altro che riconoscere e ratificare prerogative di ben altra caratura, ovvero quelle

⁶⁵⁵ Will, *Acta et scripta*, II, pp. 72-74.

⁶⁵⁶ Cfr. *supra*, Introduzione.

⁶⁵⁷ La comunità scientifica si è divisa sul significato del *Constitutum* all'interno del libello leonino (Petrucci, *Ecclesiologia e politica*, p. 262). Alcuni infatti vedono il documento come base giuridica a sostegno delle rivendicazioni territoriali sul sud Italia (Gaudenzi, *Il Costituto di Costantino*, pp. 43-62), altri come esempio della teologia politica papale (Schönegger, *Die kirchenpolitische Bedeutung des 'Constitutum Constantini'*, p. 558; Krause, *Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054*, pp. 138), infine c'è stato chi lo ha identificato come fondamento della ierocrazia papale (Laehr, *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters*, p. 24; Petrucci, *Ecclesiologia e politica di Leone IX*, p. 223; Id., *Ecclesiologia e politica*, p. 277, 290). Per questo e per una buona analisi della Donazione nello scontro del 1054 si veda D'Agostino, *Il Primato della Sede di Roma*, pp. 359-373.

⁶⁵⁸ Will, *Acta et scripta*, II, p. 74.

⁶⁵⁹ Petrus Diaconus, *Altercatio pro romana ecclesia*, pp. 10-32, in part. p. 25.

neotestamentarie che la Chiesa di Roma ricevette dall'alto secondo le citazioni di Mt. 16, 18 e Gv. 21, 12⁶⁶⁰.

Significativa è inoltre la lettera del 1112 di papa Pasquale II ad Alessio Comneno. A fronte dei tentativi unionisti con il papato intrapresi dall'imperatore bizantino, nella sua epistola di risposta il pontefice pose le proprie condizioni affinché potessero essere prese in considerazione delle serie trattative di unione tra le due chiese. La seconda condizione espressa da Pasquale II fu (riprendiamo ancora il testo):

«(...) che il nostro confratello patriarca di Costantinopoli, riconoscendo il primato e la reverenza della Sede Apostolica, così come è stato sancito negli atti del religioso principe Costantino ed è stato confermato dal consenso dei Santi Concili, corregga la passata ostinazione (...)»⁶⁶¹

A differenza delle fonti sul 1054, in Pasquale II la Donazione fu menzionata in modo indiretto. E lo stile dell'epistola, come ho tratteggiato nella prima parte⁶⁶², era teso (piuttosto) ad usare argomentazioni che, secondo le intenzioni del papa, avrebbero toccato maggiormente le corde del proprio interlocutore (nell'appunto l'autorità conciliare e imperiale), tralasciando del tutto le classiche argomentazioni petrine⁶⁶³.

Tuttavia dai primi decenni del XII secolo e nei rapporti che intercorsero tra Roma e l'Oriente, il *Constitutum Constantini* non lo si ritroverà più nei modi e nelle esplicazioni riscontrabili nei contatti precedenti.

I rapporti epistolari tra papa Adriano IV e l'arcivescovo di Tessalonica Basilio d'Ocrida del 1155, e l'attività unionista di Alessandro III con Manuele Comneno e con il patriarca di Costantinopoli Michele d'Anchialos degli anni Sessanta-Settanta del secolo XII⁶⁶⁴ (solo per citare due tra i momenti più significativi delle relazioni tra Roma e Bisanzio di quel secolo) sono del tutto mancanti dell'uso della Donazione da parte della cancelleria papale.

Ritornando ancora a Innocenzo III, egli tentò allora di operare (senza mai citarla esplicitamente) un secondo ribaltamento della Donazione, affinché da parte romana si riuscisse ad eliminare gli effetti di un potenziale *boomerang impérial*, come ha suggestivamente rilevato Dan Ioan Muresan in un suo recente contributo sulla risposta bizantina alla donazione costantiniana⁶⁶⁵. Ed il pontefice portò la discussione sull'unico terreno che all'ideologia papale sembrava del tutto

⁶⁶⁰ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 119.

⁶⁶¹ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 797.

⁶⁶² Cfr. *supra*, parte I, capitolo 3-B.

⁶⁶³ Cfr. Naccari, *Esportare le riforme*.

⁶⁶⁴ Cfr. *supra*, parte I, capitolo 4-B/C.

⁶⁶⁵ Muresan, *Le boomerang impérial*.

inattaccabile, sul quale l'ecclesiologia romana aveva sempre affondato le proprie radici: la teologia del primato.

Dopo tutto la tradizione, nell'ottica romana, era dalla parte del papa. L'idea che il principato sull'intera cristianità spettasse a Roma poiché da essa era scaturito il potere temporale dell'impero romano, e successivamente l'autorità spirituale del papato come guida dell'ecumene, aveva una lunga tradizione ecclesiale. Come ha rilevato l'Hageneder, già con papa Leone Magno nel V secolo troviamo il concetto che l'Urbe, posta a capo del mondo per la sua petrinità, precedeva le altre città a motivo religioso come una volta le precedeva per motivo politico⁶⁶⁶. La Tillmann ha poi messo in luce come Ottone di Frisinga avesse teorizzato il primato politico della Roma antica come adeguata preparazione per la residenza della cattedra di Pietro⁶⁶⁷, ed era un'idea che si collegava con i concetti alto e pieno medievali di Roma quale *domina gentium, regina urbium, orbis domina e caput mundi*⁶⁶⁸.

Ancora una volta nell'ecclesiologia romana (come avvenne dalla riforma ecclesiastica del secolo XI in poi) non venne inventato niente di nuovo a livello ontologico, poiché i lessemi primaziali e le fonti dell'arsenale romano erano le stesse da tempo ormai, ma in costante evoluzione, definizione e reinterpretazione. L'opportunità che la critica bizantina diede al papato di elaborare una specifica ermeneutica petrina e cristologica della *Donatio* venne sostanzialmente dal confronto culturale con il mondo orientale, in cui l'incontro/scontro con un'alterità come il mondo greco-orientale era un'opportunità (o anche necessità?) per creare la propria identità. E poco importava se Giovanni X aveva rilevato l'inconsistenza probatoria delle affermazioni papali: esse erano state dette, ribadite per l'ennesima volta attraverso processi deduttivi su parametri di apostolicità e primazialità che i bizantini certo non possedevano.

⁶⁶⁶ Papa Leone Magno scrisse: «Isti (*scil.* i principi degli apostoli) sunt, qui te (*scil.* Roma) ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotialis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres ligione divina quam dominatione terrena» (PL 54, coll. 422D-423A). Similmente un anonimo trattato, *De vocatione gentium*, del V secolo: «Quamvis gratia christiana non contenta sit eosdem limites habere quos Roma, multosque iam populos sceptro crucis Christi illa subdiderit, quos armis suis ista non domuit. Quae tamen per apostolici sacerdotii principatum amplior facta est arce religionis quam solio potestatis» (PL 51, col. 704A). Si veda Hageneder, *Il sole e la luna*, pp. 46-47, n° 54; Maccarrone, *Chiesa e Stato*, pp. 14, 152ss.

⁶⁶⁷ *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive historia de duabus civitatibus*, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum*, 45, p. 134.

⁶⁶⁸ Ad esempio in una lettera di papa Giovanni VIII (872-882): «Sedet (in) tristitia, quin potius in ruina, domina gentium, regina urbium, mater ecclesiarum, consolatio tristantium, portus periclitantium» (MGH, *Epistolae*, VII, 22, p. 20). Si veda Hageneder, *Il sole e la luna*, p. 47, n° 56.

Capitolo II

Il 1204, la traslazione dell'impero e l'unione con la Chiesa greca nel pensiero di Innocenzo III.

Deus in celo, qui revelat misteria, ipse mutat tempora et transfert regna....

Innocenzo III

A. Un evento inaspettato?

Molte pagine di storiografia sono state scritte sulla quarta crociata, sulle sue cause, sulle sue implicazioni, sulle responsabilità di Innocenzo III. La cosa certa è che la conquista latina di Costantinopoli fu uno di quegli eventi-tornanti che determinarono gli equilibri del Mediterraneo per tutto il secolo XIII, e che sancirono la definitiva rottura tra l'Oriente greco e l'Occidente latino tanto da un punto di vista socio-politico, quanto da quello culturale-religioso⁶⁶⁹.

La «catastrofe» del 1204 fu determinata da un insieme di fattori, cause remote e prossime, dettate allo stesso tempo da scelte sprovvedute, cecità politica e prepotenza, in cui casualità e volontà si alternarono tanto da creare uno dei più complessi eventi (per la sua interpretazione) della storia medievale. Dall'altro lato, al contrario, le conseguenze furono disastrose: il saccheggio di Costantinopoli, l'inaugurazione di un impero latino d'Oriente e l'instaurazione di una gerarchia latina ora estesa a tutto l'impero (ampliando quella latino-orientale già sussistente dall'epoca della prima crociata) furono ferite che mai si rimarginarono nella coscienza bizantina. Le mura costiere della metropoli sul Bosforo che avevano resistito per secoli a ondate di Goti, Avari, Persiani, Musulmani, Bulgari e Slavi della Rus' di Kiev, ora cadevano sotto il segno della croce, ad opera di quei soldati *Crucesignati pro liberatione Terrae Sanctae* che, stando alle

⁶⁶⁹ Cfr. Alzati, *I processi di diversificazione ecclesiologica*, pp. 69-97; Id., "Greci" e "Latini" dopo il 1204, pp. 3-17.

prime intenzioni di Innocenzo III, avrebbero dovuto puntare su Gerusalemme, riscattando i fallimenti della terza crociata. Era stata una catastrofe insomma, come dice Niceta Coniate, almeno per i bizantini, la grande catastrofe del 1204 perpetuata da gente che portava la croce di Cristo sul dorso⁶⁷⁰, caricata di suggestioni e tensioni quasi escatologiche da entrambe le parti⁶⁷¹. Le vicende che hanno preceduto e caratterizzato la quarta crociata sono note, e tutto partì dalle volontà che il neoeletto pontefice espose già dal 1198, ovvero bandire una nuova spedizione oltremare. Le lettere di Innocenzo III verso Costantinopoli, come quelle dirette ai dignitari occidentali, ne danno prova, attestando come l'*Ostpolitik* papale tenesse in grande considerazione la necessità di riconquistare la Terra Santa e procedere contemporaneamente alla ricerca dell'unione con la Chiesa greca.

Purtroppo per Innocenzo III, il suo appello non fu accolto né dagli Stati iberici, né dall'impero germanico (scosso com'era dalle lotte di successione), e nemmeno dall'impero bizantino che, tramite Alessio III Angelo, aveva ripetutamente disatteso agli auspici papali per una sua partecipazione attiva. Coloro che più di tutti risposero alla chiamata alle armi furono i cavalieri e la grande aristocrazia francese e fiamminga i quali, con alla testa della spedizione il conte Teobaldo di Champagne, avrebbe dovuto procedere verso Oriente grazie all'accordo con Venezia. Quest'ultima avrebbe dovuto garantire il trasporto e la protezione via mare dell'intera armata, mettendo da un lato a disposizione cinquanta galere e tutte le navi necessarie al trasferimento, ma dall'altro pretendendo in cambio un cospicuo pagamento in denaro (somma annua di 85000 marchi d'argento) e la metà delle future conquiste⁶⁷².

Il 24 maggio 1201, però, venendo a mancare Teobaldo di Champagne, il comando fu affidato al marchese Bonifacio di Monferrato, in un momento in cui i capi crociati avevano nei confronti di Venezia un debito di 34000 marchi. Fu chiesta allora una dilazione nel pagamento, e il nuovo accordo stipulato tra il doge Enrico Dandolo legò in modo rischioso e imprevedibile la spedizione alle mire economiche ed espansionistiche veneziane. Infatti, fu chiesto all'esercito crociato di aiutare Venezia nella conquista di Zara in cambio della dilazione nel pagamento del debito. Sarà una deviazione rischiosa, volta a servire gli interessi veneziani, e condannata perfino da Innocenzo III che, messo a conoscenza dei fatti, arriverà a scomunicare i responsabili di tale digressione⁶⁷³.

⁶⁷⁰ Niceta Coniate, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, libri XVIII-XIX, pp. 244-413.

⁶⁷¹ Per una completa sinossi delle tre più importanti fonti della quarta crociata (Niceta, Villehardouin, Clari) si veda Noble, *Eyewitnesses of the Fourth Crusade*, pp. 75-89.

⁶⁷² Ducellier, *Bisanzio*, p. 283.

⁶⁷³ Cfr. Gill, *Franks, Venetians and Pope Innocent III*, pp. 85-106; Id., *Byzantium and the Papacy*, pp. 9-23.

Allo stesso tempo, in queste vicende s'inserì in modo accidentale la politica bizantina e le sue travagliate questioni dinastiche. Nel 1201 Alessio Angelo, pretendente al trono e figlio del detronizzato Isacco II, era riuscito a fuggire da Costantinopoli a bordo di una nave pisana con l'intento di organizzare un suo ritorno nella Nuova Roma per deporre il proprio zio Alessio III Angelo. L'aiuto in Occidente fu chiesto a Filippo di Svevia, pretendente al trono dell'impero germanico e marito della sorella di Alessio Angelo.

Nell'intreccio che si venne a creare tra una crociata sempre più fuori controllo, l'azione di Alessio Angelo per tentare di ristabilire sul trono il padre Isacco II e i contatti unionisti che il papa stava intrattenendo con l'imperatore Alessio III e il patriarca Giovanni X Camatero, Innocenzo III si mosse (consapevolmente o meno) con una diplomazia alquanto ambigua, dalle potenziali e gravi conseguenze tanto per l'esito della crociata, quanto per il destino stesso di Costantinopoli⁶⁷⁴. Nella lettera del 1202 ad Alessio III il pontefice, infatti, suppur avesse condannato i piani che stavano approntando Filippo di Svevia e il cognato Alessio Angelo contro il *basileús*, non esitò a paventare un sostegno papale a tali programmi come forza di persuasione qualora Alessio III non avesse risposto positivamente alle richieste romane per sostenere la spedizione in Terra Santa e per procedere al ritorno della Chiesa greca nella comunione con Roma⁶⁷⁵.

Nell'estate 1202 l'armata crociata iniziò a confluire verso Venezia, e salpata dalla laguna alla volta di Zara, strinse d'assedio e conquistò la città cristiana nel novembre dello stesso anno.

Fu così che nell'attesa di ripartire da Zara alla volta di Alessandria d'Egitto, Bonifacio di Monferrato e il doge Dandolo ricevettero nel gennaio 1203 la proposta da parte di Alessio Angelo e Filippo di Svevia: se i crociati avessero fatto un'ulteriore tappa a Costantinopoli, detronizzato Alessio III e ristabiliti sul trono Isacco II e lo stesso Alessio, quest'ultimo avrebbe messo sul piatto delle trattative un cospicuo risarcimento in denaro (200.000 marchi d'argento), un attivo appoggio bizantino alla crociata (mantenimento in Terra Santa di 10.000 uomini il primo anno e 500 cavalieri per sempre) e il ritorno della Chiesa greca all'obbedienza della Sede apostolica. La decisione fu così presa: senza consultare il papa fu stabilito che si sarebbe fatta rotta su Costantinopoli per ottemperare agli accordi politico-finanziari con Alessio Angelo.

Così, nonostante le proteste di Innocenzo III, i crociati giunsero a Costantinopoli e imposero sul trono Alessio IV Angelo, incoronato in Santa Sofia il 1 agosto 1203. Ma il nuovo *basileús* non era in grado di ottemperare agli impegni economico-militari contratti con i Latini e, stretto tra

⁶⁷⁴ Rimando a Gill, *Innocent and the Greeks*, in Id., *Byzantium and the Papacy*, pp. 95-108; Queller-Madden, *The Fourth Crusade*; Andrea-Moore, *Two Views on Innocent III*.

⁶⁷⁵ Cfr. *supra*, p. 153, n° 555.

l'ingombrante presenza crociata e l'ostilità della popolazione cittadina, cercò di prendere tempo ed infine tentò di sbarazzarsi dei contingenti occidentali offrendo solamente una somma di denaro ben al di sotto delle cifre pattuite.

La situazione nella capitale peggiorò e nel gennaio 1204 ci fu una rivolta ed Alessio IV fu detronizzato ed ucciso. Al suo posto venne insediato Alessio V Ducas, dai forti sentimenti anti-latini e fautore della linea di una reazione militare contro la presenza dei crociati, i quali pretendevano ancora che Bisanzio tenesse fede agli impegni presi. Fu deciso allora di procedere contro la capitale: nel mese di marzo fu stipulato un accordo tra le parti latine in causa (soprattutto tra le componenti dell'esercito crociato e Venezia) definendo la spartizione dell'impero bizantino dopo la conquista, il 9 aprile venne dato l'assalto alle mura. Il 13 aprile Costantinopoli cedette sotto i colpi di quella gente che, come scrisse Niceta Coniate, portava la croce di Cristo sul dorso⁶⁷⁶.

Quella che seguì è consegnata alla memoria come la pagina più buia della storia dei rapporti tra Latini e Greci, tra cristiani d'Occidente e cristiani d'Oriente, descritta dalle fonti bizantine con dovizia di tragici e cruenti particolari, dall'uccisione della popolazione al saccheggio delle chiese e dei loro tesori.

Ora, l'aspetto che più ci interessa furono le responsabilità e la reazione di Innocenzo III a questo evento. La storiografia ha indagato molto l'operato e l'atteggiamento del papa nella diversione della quarta crociata, sottolineando da diversi punti di vista tanto la sua responsabilità quanto la sua estraneità o contrarietà alla catastrofe del 1204⁶⁷⁷. È opportuno, pertanto, fare alcune considerazioni sulla percezione che, in una prospettiva unionista, il papa aveva dell'alterità greco-orientale in quanto realtà scismatica.

Nell'estate del 1202 il cardinale Pietro Capuano raggiunse Venezia e i crociati per mettersi alla testa della spedizione come legato di Innocenzo III, venendo di conseguenza a conoscenza dei progetti di convergere su Zara sulla strada per Alessandria. Come è stato messo in luce dalla storiografia, il cardinal legato non accettò e non approvò tale diversione (reiterando ai

⁶⁷⁶ «Si rivelarono dei veri contafrottole: inseguendo la vendetta del Santo Sepolcro infuriarono apertamente contro Cristo e, con la croce, perpetrarono la distruzione della croce che avevano sul dorso, non temendo di gettersela ai piedi per un po' di oro e di argento.» (Niceta Coniate, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, p. 267).

⁶⁷⁷ Nella vastissima bibliografia rimando principalmente a Gill, *Innocent III and the Greeks*, in Id., *Byzantium and the Papacy*, pp. 95-108; Setton, *The Papacy and the Levant*, pp. 1ss.; Oikonomides, *La décomposition de l'empire byzantin*; Queller-Madeen, *Some Further Arguments in Defense of the Venetians*; Id., *The Fourth Crusade; Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco*, Atti del Colloquio Internazionale; Madden, *Enrico Dandolo and the Rise of Venice; La caduta di Costantinopoli. 1204*, a cura di G. Ravegnani; Andrea-Moore, *Two Views on Innocent III*; Meschini, *1204: l'incompiuta; Quarta crociata. Venezia, Bisanzio, Impero latino*, a cura di G. Ortalli-G. Ravegnani-P. Schreiner; *The Fourth Crusade Revisited*, Atti della Conferenza internazionale; Fedalto, *Le chiese d'Oriente*, I, pp. 215-222.

comandanti militari la proibizione di Innocenzo III *contra christianos*), ma la tollerò come un evento che non aveva potuto preventivare o ostacolare⁶⁷⁸. Nel settembre dello stesso anno Pietro Capuano lasciò Venezia per Roma, portando al papa le ultime notizie sul fatto che Alessio Angelo avesse chiesto ai crociati di aiutarlo a spodestare Alessio III e conquistare il trono costantinopolitano⁶⁷⁹. Nella lettera del 16 novembre 1202 ad Alessio III Angelo, Innocenzo si dichiarava formalmente contrario ai progetti di Filippo di Svevia e Alessio Comneno che volevano spostare gli obiettivi della crociata muovendo guerra contro gli stessi cristiani⁶⁸⁰.

I *Gesta* di Innocenzo III ci informano inoltre che il pontefice (dopo aver proibito a Bonifacio di Monferrato di partecipare alla spedizione contro Zara) spedì una lettera all'esercito crociato in cui veniva minacciata la scomunica qualora fosse stata deliberatamente attaccata la città⁶⁸¹. Ma la macchina era già in moto, e i debiti accumulati con Venezia non lasciavano ai crociati altra possibilità che saccheggiare la città⁶⁸². Zara cadde il 24 novembre 1202; alla fine di dicembre il papa scrisse all'esercito latino condannando l'accaduto e ricordando le sue proibizioni precedenti sotto minaccia di scomunica (*excommunicatio latae sententiae*) e perdita delle indulgenze⁶⁸³.

Nel gennaio 1203 una legazione crociata arrivò a Roma (i Veneziani non erano presenti) per chiedere al papa di levare le scomuniche. Innocenzo III allora scrisse all'inizio di febbraio e offrì

⁶⁷⁸ Queller-Madden, *The Fourth Crusade*, p. 76; Andrea-Moore, *Two Views on Innocent III*, p. 533.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, pp. 63-65.

⁶⁸⁰ «Nos autem imperiali prudentie taliter duximus respondendum, quod predictus A(lexius) olim ad presentiam nostram accedens, gravem in nostra et fratrum nostrorum presentia, multis nobilium Romanorum astantibus, proposuit questionem, asserens quod patrem eius iniuste ceperis et feceris etiam nequiter excecari, eosdem diu detinens carcerali custodie mancipatos. Et quia ad superiorem nobis non poterat habere recursum et nos iuxta apostolum eramus tam sapientibus quam insipientibus debitores, ei iustitiam facere tenebamur. Cumque nos eidem dedissemus responsum iuxta quod vidimus expedire, recessit a nobis et ad predictum Ph(ilippum), sororium suum, concitus properavit. Cum quo deliberato consilio sic effecit, quod idem Ph(ilippus) nuntios suos ad principes exercitus christiani sine qualibet dilatione transmisit, rogans eos et petens, ut quia pater suus et ipse fuerant iure suo et imperio nequiter spoliati, cum eo Constantinopolitanum deberent regnum intrare ac ad illud recuperandum eidem prestarent consilium et favorem, promittens eidem, quod tam in subsidium terre sancte quam in expensis et donativis eis magnifice responderet, paratus etiam in omnibus et per omnia nostris stare mandatis, et quod sacrosanctam Romanam ecclesiam vellet iuxta posse suum modis omnibus honorare ac ea efficere, que nostre forent placita voluntati. Ceterum dicti principes deliberato consilio responderunt, quod cum in tam arduo negotio sine mandato et auctoritate nostra non possent procedere nec deberent, nos volebant consulere super his ac exinde prestolari nostre beneplacitum voluntatis, inducentes dilectum filium nostrum P(etrum), tituli sancti Marcelli presbyterum cardinalem, qui cum eis transfretare debebat, ut ad presentiam nostram inquireret voluntatem. Verum idem cardinalis ad presentiam nostram accedens omnia non bis curavit proponere diligenter; et cum nuntii tui ad nostram accesserint presentiam, super hiis cum fratribus nostris habebamus tractatum et illud statuimus, quod tibi poterit merito complacere; quamquam plures assererent, quod huiusmodi postulationi benignum deberemus prestare favorem pro eo, quod Grecorum ecclesia sit apostolice sedi minus obediens et devota» (*Die Register*, V, 121 (122), pp. 241-242).

⁶⁸¹ *Gesta di Innocenzo III*, pp. 167-168.

⁶⁸² Queller-Madden, *The Fourth Crusade*, p. 76.

⁶⁸³ *Die Register*, V, 160 (161), pp. 315-317. Cfr. Maleczek, *Pietro Capuano*, pp. 139-140.

il suo perdono, proibendo ancora una volta qualunque attacco senza giusta causa contro dei cristiani⁶⁸⁴.

Infine ci fu la decisione dei capi crociati di assecondare le richieste di Alessio Angelo e procedere alla volta di Bisanzio contro Alessio III Angelo. Intorno all'aprile del 1203 Pietro Capuano scrisse al papa per ricevere istruzioni. La risposta di Innocenzo III fu un'opaca proibizione di appoggiare la spedizione contro Costantinopoli, con la quale si aspettava che tanto i Franchi quanto i Veneziani venissero a conoscenza del suo parere contrario⁶⁸⁵. Dall'altra parte, i principi crociati con molta probabilità erano consapevoli del fatto che se avessero fatto rotta su Bisanzio avrebbero esplicitamente trasgredito alle volontà del papa.

Ma il documento pontificio più importante è forse la lettera ai crociati del giugno 1203⁶⁸⁶, in cui Innocenzo III tentò ancora una volta di non farsi sfuggire di mano la situazione ponendo nella spedizione in Terra Santa l'unico obiettivo che i crociati dovessero perseguire. Venne inoltre reiterato il divieto di appoggiare i piani di Alessio Angelo, di servirsi dei Veneziani (ancora sotto scomunica) per le essenziali questioni logistiche e di far tappa nei territori bizantini esclusivamente per eventuali rifornimenti e vettovaglie. Ma con il passare del tempo Innocenzo III ricevette sempre più notizie dell'arrivo dell'esercito crociato a Costantinopoli, sebbene la conferma ufficiale non la ricevesse se non nel gennaio/febbraio 1204, venendo a conoscenza delle lettere dell'agosto precedente che informavano della presa della città e della salita al trono di Alessio IV e del padre Isacco II⁶⁸⁷.

L'atto finale avvenne poi nella primavera del 1204 con il sacco della città che cadde il 13 aprile. Ora, è fuori discussione che il saccheggio di Costantinopoli fosse stato perpetrato contro il volere della Sede apostolica⁶⁸⁸, poiché ancora nel febbraio 1204 (cercando di scongiurare, forse, che gli eventi potessero precipitare) il papa scrisse ad Alessio IV chiedendo il ritorno della Chiesa greca sotto l'obbedienza di Roma, e successivamente diresse un altro scritto ai crociati condannando il loro operato e sperando nell'unione tra le due chiese⁶⁸⁹. Tuttavia non si può non rilevare la contraddittorietà dell'atteggiamento del papa.

Innocenzo III avrebbe potuto spendersi maggiormente tra il 1202 e il 1204 affinché non si arrivasse al saccheggio di Costantinopoli? La risposta implicherebbe un processo alle intenzioni

⁶⁸⁴ *Die Register*, V, 161 (162), pp. 318-320.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, VI, 48, pp. 71-72. Cfr. Andrea-Moore, *Two Views on Innocent III*, pp. 550-552.

⁶⁸⁶ *Die Register*, VI, 102, pp. 166-168.

⁶⁸⁷ Andrea-Moore, *Two Views on Innocent III*, p. 567.

⁶⁸⁸ Cfr. Queller-Madden, *The Fourth Crusade*, pp. 180-181; Roscher, *Innozenz III. und die Kreuzzüge*; Maleczek, *Pietro Capuano*, pp. 136-141, 194-197; Andrea-Moore, *Two Views on Innocent III*, p. 584.

⁶⁸⁹ Maleczek, *Pietro Capuano*, pp. 197-198.

che a distanza di secoli è pressoché impossibile compiere; tuttavia, se Innocenzo III fosse stato veramente contrario alla presa di Costantinopoli, avrebbe scomunicato i crociati dopo il 1204, cosa che invece si guardò bene dal fare. Questo, naturalmente, non significa che fosse «d'accordo»; ma le fonti parlano di come egli prese atto del fatto compiuto, poiché, indubbiamente, la conquista latina della Nuova Roma aveva creato una situazione a lui molto favorevole. Sicuramente le azioni di Innocenzo III devono essere contestualizzate nella successione degli eventi e nella politica del momento, in cui il pontefice cercò di tenere insieme una spedizione militare che si era impegnato a promuovere fin dall'inizio del suo pontificato. Ma soprattutto (come si evince a mio avviso chiaramente dalle lettere che invierà all'imperatore Baldovino e al clero latino di Costantinopoli) l'ideologia papale non esitò a interpretare fin da subito l'esito della quarta crociata come dipendente dalla Divina Provvidenza, in cui l'uso della forza poteva essere giustificato con il ritorno di una città e un popolo scismatici all'obbedienza della Sede apostolica. Del resto Innocenzo III era stato abbastanza chiaro quando aveva scritto nel 1199 al patriarca Giovanni X Camateros circa le conseguenze di una reiterata disobbedienza del presule costantinopolitano alle sue richieste: seppur il papa non intendesse di certo una *reductio* della Chiesa greca attraverso una spedizione armata, egli non esitò a minacciare il patriarca di procedere contro di lui, l'imperatore e la Chiesa greca⁶⁹⁰.

Ciò che rimase fu sicuramente la creazione di un precedente, poiché l'ermeneutica della conquista e della riduzione all'obbedienza romana di Bisanzio per mano armata secondo volontà divina, sarà un aspetto che ritornerà nell'ideologia papale del secolo XIII, in cui coloro che persistevano nel *crimen schismatis* dovevano essere riportati all'obbedienza, secondo papa Onorio III (1216-1227), anche con l'aiuto del «braccio secolare»⁶⁹¹.

Certo, la caduta di Costantinopoli per mano latina fu per Innocenzo III un fatto imprevisto (ma presumibilmente prevedibile), tuttavia si trovò nelle sue mani, almeno idealmente, tanto l'*imperium constantinopolitanum* quanto la *Greacorum ecclesia*. Fu una situazione che

⁶⁹⁰ «(...) ne si secus actum fuerit, quod non credimus, tam in imperatorem ipsum, qui potest, si voluerit, efficere quod mandamus, quam in te et Grecorum ecclesiam procedere compellamur.» (*Die Register*, II, 200 (209), pp. 388-389). Minaccia poi reiterata ad Alessio III nella lettera del 13 novembre 1199: «(...) ne si secus auctum fuerit, quod non credimus, tam in te, qui potes, si volueris, efficere quod mandamus, quam in eum et Grecorum ecclesiam procedere compellamur.» (*Ibid.*, 202 (211), p. 397).

⁶⁹¹ Nella lettera del 13 settembre 1223 Onorio III, rispondendo su come agire nei confronti di monachi greci rinneganti la loro promesse di obbedire alla Chiesa romana, scrisse all'arcivescovo latino di Nicomedia: «Tua fraternitas postulavit per Sedem Apostolicam edoceri quid fieri debeat de monachis Grecis qui, post obedientiam sancte Romane Ecclesie promissam abeuntes retrorsum, (...) Greco qui se vocant "patriarcham Nisenum" obedientiam promiserunt. Nos ergo ad id fraternitatis tue breviter respondemus quod sunt ad prius promissam Ecclesie Romane servandam et exhibendam obedientiam censura ecclesiastica compellendi, advocato ad hoc, si necesse fuerit, brachio seculari» (*Bullarium Hellenicum. Pope Honorius III's Letters*, p. 444-445)

destabilizzò, forse quasi spaventò in un primo momento Innocenzo III. Ma nonostante questa volta ci si fosse spinti, forse, troppo oltre nel catturare così brutalmente una preda che rappresentava un ingombrante seppur ambito obiettivo, ormai tutto era compiuto: sul trono costantinopolitano sedeva un principe latino, e sul soglio patriarcale sarebbe andato un vescovo altrettanto latino, o meglio “romano”. I Greci, come figli disobbedienti, potevano (dovevano) finalmente ritornare nel seno della loro madre, la Sede apostolica, poiché il *regnum Graecorum* (...) *a superbis ad humiles, ab inoboedientibus ad devotos, a schismaticis ad catholicos iuxta Dei iudicio est translatum.*

Il corso degli eventi che portò alla formazione di un impero latino d’Oriente e di un patriarcato latino nella sede di sant’Andrea furono di fatto la possibilità reale e concreta di veder realizzati i sogni unionisti di Roma, e l’ideologia papale dal 1204 fino al concilio Lateranense IV fu caratterizzata e teorizzata a partire da tutto ciò, rielaborando un’ecclesiologia veramente e tendenzialmente universalistica. La figlia era ritornata alla madre e poteva ora essere inserita nell’orizzonte ecclesiale romano attraverso una ridefinizione dell’ecclesiologia pentarchica tutta nel segno della primazialità della Sede apostolica e del suo pontefice.

B. Le lettere al clero latino di Costantinopoli: la *Legimus in Daniele* del 13 novembre 1204 e l’*Evangelica docente scriptura* del 21 gennaio 1205.

Le lettere che Innocenzo III spedì al clero latino che faceva parte della spedizione crociata risultano essere due documenti dottrinali imprescindibili al fine di comprendere l’orizzonte ecclesiologico del papa e la giustificazione che diede (forse prima di tutto a se stesso) alla conquista di Costantinopoli. Certo, l’imperatore Baldovino aveva già esternato una propria giustificazione al pontefice, esprimendo come la creazione dell’impero latino d’Oriente fosse una condizione necessaria per procedere verso la riconquista della Terra Santa⁶⁹² (era un’idea, del resto, sussistente già ai tempi del Barbarossa ed Enrico VI⁶⁹³), e che Innocenzo III fece subito sua (...*ut ad defendendum et retinendum Constantinopolitanum imperium, per cuius subventionis auxilium Terra sancta facilius poterit de paganorum manibus liberari*⁶⁹⁴); tuttavia la caduta della Nuova Roma necessitava di un ben più poderoso impianto dottrinale.

⁶⁹² *Die Register*, VII, 152, pp. 253-262.

⁶⁹³ Cfr. *supra*, p. 127.

⁶⁹⁴ *Die Register*, VII, 153, p. 263.

Questo fu elaborato nelle lettere *Episcopis, abbatibus ceterisque clericis in exercitu cruce signatorum apud Constantinopolim existentibus* del 13 novembre 1204 e del 21 gennaio 1205.

Entrambe sono plasmate sul concetto della traslazione escatologica dell'impero dai Greci ai Latini, e sul ritorno provvidenziale e salvifico della Chiesa greca nella comunione con la Sede apostolica.

La prima lettera, come ha analizzato la Bombi in un suo studio del 2001, era un trattato «al fine di riassumere e spiegare quali dovessero essere i fondamenti dottrinali per l'unione tra la Chiesa latina e la Chiesa greca (...) Il suo scopo non era infatti quello di fornire indicazioni pratiche circa la creazione di una gerarchia latina in Oriente: il documento invece sembrava creato ad uso del clero presente a Costantinopoli come strumento per l'esercizio del magistero, assumendo in alcuni punti il carattere di una vera storia della Salvezza»⁶⁹⁵.

Infatti l'*arenga* dell'epistola non lasciava spazio a dubbi circa la natura provvidenziale della *reductio* costantinopolitana:

«Legimus in Daniele propheta, quod est Deus in celo, qui revelat misteria, ipse mutat tempora et transfert regna. Hoc autem in regno Grecorum temporibus nostris videmus et gaudemus impleri, quoniam is, qui dominatur in regno hominum et, cui voluerit, dabit illud, Constantinopolitanum imperium a superbis ad humiles, ab inobedientibus ad devotos, a scismaticis ad catholicos, a Grecis videlicet transtulit ad Latinos. Sane a Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris. Hec est profecto dextere Excelsi mutatio, in qua dextera Domini fecit virtutem, ut sacrosanctam Romanam ecclesiam exaltaret, dum filiam reducit ad matrem, partem ad totum et membrum ad caput. Tempus enim ad venisse videtur, in quo destructis vitulis aureis Isr(ae)l revertatur ad Iudam et ad Ier(us)l(e)m Samaria convertatur, quatinus atrio, quod secundum Apocalipsim Ioh(ann)is est extra templum, foras eiecto, non iam in Dan et Bethel, sed in montem Syon ad Dominum ascendatur. Nos igitur ei, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum, etsi non quantas debemus, quantas tamen valemus gratiarum exolvimus actiones et ei labiorum nostrorum vitulos immolamus, qui temporibus nostris dedit hanc gloriam nomini suo sancto et glorioso, quod invocatum est super nos.»⁶⁹⁶

Il richiamo a Dan. 2, 21 poneva la creazione dell'impero latino di Costantinopoli in una visione radicalmente teleologica, poiché se Dio *mutat tempora et transfert regna*, ora era giunto il momento che la Sede apostolica raccogliesse i frutti che le spettavano, o meglio che si adempissero quei mutamenti nella storia del mondo organici all'economia di salvezza.

⁶⁹⁵ Rimando nell'analisi del documento di Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, pp. 120-121.

⁶⁹⁶ *Die Register*, VII, 154, p. 264.

Nell'ottica innocenziana era infatti giunto il tempo che l'impero dei Greci fosse trasferito da questi ultimi (superbi, inobbedienti, scismatici) agli umili, devoti e cattolici Latini: *a superbis ad humiles, ab inobedientibus ad devotos, a scismaticis ad catholicos, a Grecis videlicet transtulit ad Latinos*. E la provvidenza divina volle anche che la Chiesa di Costantinopoli ritornasse finalmente in seno a Roma, come una figlia alla madre, una parte al tutto, un membro del corpo al suo capo. La realtà ecclesiale ne fu di conseguenza profondamente mutata, quasi stravolta. Stando alla retorica e al lessico primaziale romano, in tale unione la figlia era alla madre *quae bene dicitur una, quia catholica ecclesia una est, quam Christus comisit Petro regendam, ut unitas divisionem excludat*⁶⁹⁷. Poco importava poi che sulla cattedra di S. Andrea sedesse un vescovo latino e non greco, e la reale unione delle chiese fosse ormai definitivamente compromessa: nell'orizzonte ideologico del papa queste considerazioni assumevano scarso valore, poiché i Greci (appunto) in virtù della loro condotta erano stati in un certo senso abbandonati da Dio, il quale volle che la *pars Graeca* passasse in mano ai Latini, vero ed unico popolo eletto.

Tale retorica del ritorno sarà successivamente una formula giustificativa quasi assillante, che la cancelleria papale riprese innumerevoli volte: solo per citare alcuni esempi, nell'*Evangelica docente Scriptura* del gennaio 1205 fu ripreso come «venerunt autem per Dei gratiam, quia postquam diebus istis Constantinopolitanum imperium a Graecis translatum est ad Latinos, ecclesia quoque Constantinopolitana reddit ad oboedientiam apostolicae sedis, tamquam ad matrem filia, et membrum ad caput, ut inter nos et illos societas indivisa de caetero perseveret»⁶⁹⁸; al patriarca latino Tommaso Morosini il 30 marzo dello stesso anno fu ribadito che la Chiesa costantinopolitana «ad eam (*Roma*, mio) per Dei gratiam humiliter est reversa»⁶⁹⁹; all'imperatore Baldovino il 15 maggio «Graecorum imperio ab inoboedientibus et superstitiosis traslato (est) ad oboedientes filios et devotos»⁷⁰⁰; ancora a Tommaso Morosini sul finire del 1205 «per gratiam Redemptoris ipsam Constantinopolitanam ecclesiam nuper ad oboedientiam apostolicae sedis, tanquam ad sinum reduximus matris suae»⁷⁰¹.

Fu una retorica rindondante quindi, come un tale evento giustificava, poiché la translazione dell'impero e della sua Chiesa dai Greci ai Latini (o meglio, alla Chiesa romana⁷⁰²) era una

⁶⁹⁷ *Die Register*, VII, 203, pp. 354.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, pp. 355-356.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, VIII, 19, p. 32.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, VIII, 56 (55), p. 97.

⁷⁰¹ *Ibid.*, VIII, 154 (153), p. 270.

⁷⁰² Sull'idea che la translazione dell'impero bizantino fosse a beneficio non dell'impero latino, ma della Chiesa di Roma si veda Imkamp, *Das Kirchenbild*, pp. 273-278; Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, p. 122.

costruzione ecclesiologica che aveva sempre accompagnato il pensiero di Innocenzo III per giustificare le pretese primaziali della Sede apostolica. Infatti simili luoghi ideologici non erano nuovi, ma riadattati alle nuove realtà. Già nella lettera del 1199 al patriarca Giovanni X Camateros il pontefice aveva puntato molto sul *principatum* della città e della sede romana come derivante dalla *translatio primati* (ontologico alla persona di Pietro) che, seguendo il capo degli Apostoli, era stato trasferito da Gerusalemme ad Antiochia, ed infine a Roma: «Per quod innuitur manifeste, quod Petrus prelatus fuerit populis universis: cum vas illud orbem et universitas contentorum in eo universas significet tam Iudeorum quam gentium nationes. Qui licet postmodum ex revelatione divina ab Antiochia fuerit translatus ad Urbem, non tamen concessum sibi primatum deseruit, sed secum potius cathedre transtulit principatum, cum Dominus eum nullatenus minorare voluerit, quem Rome previderat martirio coronandum»⁷⁰³.

Allora, il tema del ritorno della Chiesa greca fu affrontato attraverso la citazione di Apoc. 11, 2, nella cui esegesi Innocenzo III attinse dall'*Expositio in Apocalipsim* di Gioacchino da Fiore. Infatti, già l'abate calabrese aveva commentato il versetto dell'Apocalisse di Giovanni in rapporto al capitolo 20 del Vangelo di Giovanni⁷⁰⁴, e il papa riprese tanto letteralmente quanto originalmente il pensiero di Gioacchino. Gerusalemme e Samaria assusero a immagine delle due chiese, latina e greca: «Tempus enim ad venisse videtur, in quo destructis vitulis aureis Isr(ae)l revertatur ad Iudam et ad Ier(usa)l(e)m Samaria convertatur, quatinus atrio, quod secundum Apocalipsim Ioh(ann)is est extra templum, foras eiecto, non iam in Dan et Bethel, sed in montem Syon ad Dominum ascendatur», riprendendo, ma anche ribaltando la struttura del commento presente nell'*Expositio in Apocalipsim*⁷⁰⁵, in cui era scritto «Ita vero Hierusalem latina ecclesia intelligenda est, quomodo in Samaria ecclesia Graecorum»⁷⁰⁶.

A questo punto della *Legimus in Daniele* Innocenzo III diede inizio alla *narratio*, in cui, continuando la ripresa dell'opera di Gioacchino da Fiore, venne esposta un'originale ed allegorica lettura del capitolo 20 del Vangelo di Giovanni (secondo l'esegesi gioachimita e secondo una struttura già presenti in vari sermoni di Innocenzo III⁷⁰⁷) che continuasse nello spiegare e dare giustificazioni scritturistiche alla traslazione dell'impero greco e all'unione delle chiese:

⁷⁰³ Cfr. Kempf, *Papsttum und Kaisertum*, pp. 314-315; Roscher, *Papst Innocenz III.*, pp. 120-121; Maleczek, *La Curie romaine et la «translatio imperii»*, p. 139.

⁷⁰⁴ Su questo rimando all'importante lavoro di Egger, *Joachim*, pp. 141-144.

⁷⁰⁵ Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, p. 123.

⁷⁰⁶ Joachim *Expositio*, f. 145vb.

⁷⁰⁷ Cfr. Scuppa, *I Sermoni di Innocenzo III*; Egger, *Papst Innocenz III.*, pp. 55-125; Moore, *The Sermons of Pope Innocent III*, pp. 81-142; Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, pp. 123-124.

«Iam enim secundum spiritum adimpletur, quod olim secundum litteram extitit consumatum. Legitur enim, quod Maria Magdalena mane, cum adhuc tenebre essent, venit ad monumentum et vidit lapidem sublatum a monumento et cetera, que secuntur in evangelica lectione. Sane per Mariam Magdalenam intelligitur Sinagoga, per monumentum vero Vetus accipitur Testamentum, per lapidem monumenti Legis littera designatur, que fuit in tabulis lapideis exarata. Maria igitur, videlicet Sinagoga, mane, id est: tempore primitivo, cum adhuc tenebre essent - tempus videlicet cecitatis et ignorantie, antequam Lex per Moysen data fuisset, de qua dicit Apostolus: «Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: non concupisces» -, venit ad monumentum, id est: Vetus Testamentum accepit, in quo misteria scripturarum clausa tamquam corpora in monumento latebant, et rarescentibus tandem tenebris et illucescente plenius vero die - luce videlicet illa, que illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, in cuius eclipsi petre scisse ac monumenta leguntur aperta - vidit in primitivis fidelibus, qui ex circumcissione fuerunt - nam salus ex Iudeis est -, lapidem amotum ab hostio monumenti, videlicet intelligentiam littere a Veteri Testamento discretam, quia legem non tam litteraliter quam spiritualiter intelligendam esse cognovit per doctores evangelice veritatis, sicut unus ex eis, videlicet Paulus apostolus, protestatur: «Littera occidit, spiritus autem vivificat»; et sicut idem alibi dicit: «Scriptum est, quoniam Habraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera. Sed qui de ancilla secundum carnem natus est, qui autem de libera per repromissionem: que sunt per allegoriam dieta»; itemque: «Non omnes, qui ex Isr(ae)l, hii sunt Isr(ae)lite, neque, qui sunt semen Habrahe, omnes filii, sed in Ysahac vocabitur tibi semen, id est: non qui filii carnis, hii filii Dei, sed qui filii sunt promissionis, extimantur in semine».

Currens igitur Maria Magdalena venit ad Symonem Petrum et ad alium discipulum, quem amabat Iesus, et dicit eis: «Tulerunt Dominum meum et nescimus, ubi posuerunt eum». Sicut per Mariam Magdalenam Iudeorum intelligitur Sinagoga, ita per Petrum, qui ad Latinos est specialiter destinatus et apud eos Rome sepulturam accepit, populus intelligitur Latinorum, Grecorum vero populus per Ioh(ann)em, qui missus ad Grecos Ephesi tandem in Domino requievit. Petrus unam construxit ecclesiam, videlicet ecclesiarum omnium unum caput. Unde Dominus dixit ei: «Tu es Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam meam». Ioh(anne)s autem in Asia plures ecclesias stabilivit tamquam unius capituli multa membra. Unde in Apocalypsi facit de septem ecclesiis et earum angelis mentionem, ut, sicut multa membra gubernantur sub uno capite, ita multe particulares ecclesie sub una universali regantur. Venit ergo Maria ad Petrum pariter et Ioh(ann)em, quia Sinagoga per primitivos apostolos, qui ex ipsa crediderant, tam Latinis quam Grecis verbum Evangelii predicavit. Nam in omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terre verba eorum et ideo dicitur cucurrisse Maria, quia velociter sermo predicationis currebat. Venit inquam et dicit eis: «Tulerunt Dominum de monumento et nescimus, ubi posuerunt eum», ac si diceret manifestius: Scribe et Pharisei veritatem, que Christus est, occidentes sepelierunt in Veteri Testamento, ut in eo nulla de illo secundum ipsos mentio habeatur, et ita secundum expositionem ipsorum, ubi Christus in Veteri Testamento sit positus, ignoratur.»⁷⁰⁸

⁷⁰⁸ *Die Register*, VII, 154, pp. 264-265.

L'esegesi innocenziana introdusse un terzo parallelismo, ovvero il popolo di Israele indentificato attraverso la Sinagoga, e impersonificato da Maria Maddalena. Da ciò, l'avvenimento del 1204 fu tutto letto e interpretato a partire dall'esegesi di Gv. 20, 1-17: il testo del quarto vangelo che descriveva la manifestazione della resurrezione di Cristo. Infatti, secondo la lettera papale, i tre personaggi simboleggiavano i tre popoli: *per Mariam Magdalenam intelligitur Sinagoga*, a cui era stata rivelata la Legge dell'Antico Testamento simboleggiata dalla pietra del sepolcro di Cristo. Gli ebrei pertanto erano stati i primi, come aveva già scritto Gioacchino da Fiore⁷⁰⁹, a ricevere la rivelazione; tuttavia la loro *discreta intelligentia* non seppe comprenderla dal punto di vista spirituale (*non tam litteraliter quam spiritualiter*), come Maria Maddalena non seppe capire il mistero della resurrezione pensando che il corpo del Signore fosse stato trafugato⁷¹⁰. Allora ella corse dagli apostoli, da Simon Pietro e dal discepolo che Gesù amava, Giovanni. Il primo fu ovviamente identificato da Innocenzo III come la personificazione del popolo latino (*per Petrum, qui ad Latinos est specialiter destinatus et apud eos Rome sepulturam accepit, populus intelligitur Latinorum*) mentre il secondo con il popolo greco (*Grecorum vero populus per Ioh(ann)em, qui missus ad Grecos Ephesi tandem in Domino requievit*). Tali personificazioni furono fatte dipendere dal ministero apostolico dei due discepoli, poiché il primo trovò la sua sepoltura presso Roma, mentre il secondo fu destinato ai Greci di Efeso; ed entrambi furono evangelizzatori, chi dei Latini, chi dei Greci. Tuttavia, la *Legimus in Daniele* chiarisce immediatamente le differenze tra Pietro e Giovanni, teorizzando la primazialità del primo sul secondo sia attraverso l'inserimento testuale del classico passo di Mt. 16, 18, sia interpretando la figura del «discepolo amato» in Gv. 20 (e la stessa tradizione giovannea) da una prospettiva romanocentrica. A Giovanni, infatti, venne sì reso il merito di aver edificato *in Asia plures ecclesias*, ma tale riconoscimento fu immediatamente inserito nella metafora fisiologica della Chiesa con a capo la Sede apostolica, poiché tali chiese giovannee erano come tante membra sotto un'unico capo (*tamquam unius capitis multa membra*). Questo apice era indirettamente identificato con la Chiesa romana, affinché (richiamando ancora una volta l'Apocalisse) *multa membra gubernantur sub uno capite, ita multe particulares ecclesie sub una universali regantur*. A questo punto la lettera apre la parte centrale della *narratio*, in cui sempre sulla base di Gv. 20 si completò l'ermeneutica del passo neotestamentario, delineando una vera e propria esegesi

⁷⁰⁹ Si badi alle convergenze con l'*Expositio in Apocalipsim*: «Maria Magdalena, que mane cum adhuc tenebre essent, pervenit ad monumentum, designat Synagoga Iudeorum, que prima cum adhuc tenebre ignorantiae essent in mundo, pervenit ad notitiam prioris testamentum (...) Vident autem et agnoscunt, qui et percipiunt spiritualem intellectum, et quid cui attribuat presentiant. Quo circa, cum Marie, nec vidit Dominum, nec cognovit ad tempus omnimode cecitatis Iudeorum referendum est» (Joachim *Expositio* f. 143rb, f. 144vb).

⁷¹⁰ Si veda Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, pp. 124-125.

dalla caduta di Costantinopoli in mano latina come momento organico alla storia della Salvezza, e identificando le differenti azioni di Pietro e Giovanni al momento della loro venuta al sepolcro come immagine delle differenze ecclesiologiche e dogmatiche tra Latini e Greci:

«Exiit ergo Petrus et ille alius discipulus et venerunt ad monumentum. Currebant duo simul et ille alius discipulus precucurrit citius Petro et venit primus ad monumentum et, cum se inclinasset, vidit posita lintheamina, non tamen introivit. Ad predicationem enim illius ecclesie, que de circumcissione crediderat, audierunt gentes, que predestinate erant ad vitam, Greci videlicet et Latini, et cucurrerunt certatim ad intelligentiam Veteris Testamenti, ut per illud agnoscerent tantarum rerum, quam Deus ostenderat veritatem. Sed quamvis Grecorum populus prius recepisset Vetus Testamentum sibi primitus nuntiatum et ad eius se intelligentiam inclinasset atque humanitatis Christi misteria prius intellexerit quam Latinus, quoniam ad eum prius et plures apostoli pervenerunt, ut Paulus, Barnabas et Ioh(ann)es, non tamen monumentum intravit nec sudarium, quod seorsum erat involutum in unum locum, aspexit, quia doctores Grecorum ad plenam intelligentiam Veteris Testamenti et profunda misteria deitatis nec hactenus nec nunc etiam pervenerunt nisi forte perpauca. Per lintheamina enim, quibus corpus Iesu fuerat involutum, humanitatis Christi misteria designantur, per sudarium, quod fuerat super caput ipsius, intelligitur misterium deitatis. Nam secundum Apostolum: «Caput viri Christus, caput Christi Deus». Unde legitur in Ysaia, quod duo Cherubin, qui sex alas habere scribuntur, duabus alis faciem et duabus pedes velabant, duabus alis volitantes, quia misteria deitatis, que per caput sive faciem designantur et ea, que ante mundi creationem fecit Dominus Deus et que facturus est post iudicium, sunt occulta, sed media magis patent et circa ea nos etiam volitamus.

Venit ergo Symon Petrus sequens eum et introivit in monumentum, quia Latinus populus usque ad interiora et profundiora Veteris Testamenti misteria penetravit et ideo vidit lintheamina posita et sudarium, quod fuerat super caput eius, non cum lintheaminibus positum sed separatim involutum in unum locum, quoniam inter humanitatis et deitatis sacramenta discrevit, ut, sicut in Deo non distinguit naturam, sed distinguit personas, ita in Christo non distinguit personam, sed distinguit naturas. Grecus ergo licet credat tres in divinitate personas et unam in deitate substantiam, quod tamen Spiritus sanctus procedat a Filio, sicut procedit a Patre, non credit. Unde non ad iniuriam propriam, sed Grecorum opprobrium Ioh(anne)s de se ipso subiungit: «Nondum enim sciebat Scripturam».

Quid est autem, quod Iudeorum populus electus est prius ad culturam unius Dei, duo vero circa fines seculorum assumpti, nisi quod una est in Trinitate persona, que a nullo mittitur, quoniam est a nullo, due vero, que ab uno sunt et ab uno mittuntur? Quod si populus Iudaicus, qui est electus in patribus, tipum gerit illius, a quo omnis potestas in celo et in terra nominatur, cuius tipum gerit Latinus, cui datus est Christi vicarius, nisi ipsius Filii, qui traditur occurrisset beato Petro et tam ipsi quam pro ipso dixisset: «Venio Romam iterum crucifigi»? Quia vero Grecorum populo datus est beatus Ioh(anne)s, a quo et incepit perfectorum religio monachorum, bene tipum gerit illius Spiritus, qui querit et diligit filios spirituales. Ceterum si est ita, quid est, quod Greci nondum acceperunt posse credere procedere Spiritum sanctum a Filio sicut a Patre, nisi quod humiliter quidem acceperunt doctrinam a populo Iudaico (qui gerit misterium Dei Patris, sed hactenus sprexit humiliter recipere a Latino, qui habet in hac parte similitudinem Dei Filii), ut - quomodo idem Spiritus accipere dicitur a Filio, quod annuntiet - ita Grecorum populus, qui doctrinam

acceptit aliquando ab Ebreo, accipiat tandem similiter a Latino? Ideo namque Pater summe diligit Filium, quia, quicquid habet Pater, totum contulit Filio et ideo Filius summe diligit Patrem, quia, quicquid habet Filius, totum accepit a Patre, pari ratione Pater et Spiritus sanctus summe se diligunt, quia, quicquid habet Pater, totum Spiritui sancto dedit et, quicquid Spiritus sanctus habet, a Patre totum accepit. Nisi ergo talis habitudo inter Filium et Spiritum sanctum existeret, profecto non se summe diligenter et ita Filius magis diligeret Patrem quam Spiritum sanctum et Spiritus sanctus magis diligeret Patrem quam Filium, quod est inconueniens et absurdum et penitus impossibile. Nam cum ipsi tres sint unum et idem in nullo varium vel diversum, non est aliquid amplius in uno quam in alio diligendum, cum inequalitatem idemptitas non admittat. Ut ergo summe se diligant adinvicem ipsi tres, oportet, ut Spiritus sanctus, sicut procedit a Patre, ita procedat a Filio, quatinus, sicut Pater a nullo est et duo alii sunt ab eo, ita Spiritus sanctus sit a duobus aliis et nullus ab eo, Filius autem ab uno sit et alius sit ab eo ac per hoc sit inter omnes relativa distinctio in personis, sicut est inter omnes substantialis idemptitas in natura.»⁷¹¹

Il primato di Pietro su Giovanni fu determinato e riaffermato unendo la teologia primaziale romana con il pensiero di Gioacchino da Fiore⁷¹² a partire dalle medesime testimonianze scritturistiche.

Alla cristianità greca venne prima di tutto concessa una forma di partecipazione, insieme alla cristianità latina, alla comprensione dei misteri dell'Antico Testamento, le quali giunsero *ad intelligentiam Veteri Testamenti* a differenza del popolo ebraico. Era intesa come un'isotimia tra Giovanni e Pietro, poichè entrambi raggiunsero il sepolcro e videro (Giovanni per primo) le bende e il sudario di Cristo. E siccome era stato Giovanni ad arrivarvi per primo, ad avere visto i resti della sepultura e quindi ad avere per primo inteso i misteri dell'umanità di Cristo, così questi misteri furono annunciati per primi al popolo greco grazie all'apostolato di Paolo, Barnaba e Giovanni (*Testamentum sibi primitus nuntiatum et ad eius se intelligentiam inclinasset atque humanitatis Christi misteria prius intellexerit quam Latinus, quoniam ad eum prius et plures apostoli pervenerunt, ut Paulus, Barnabas et Ioh(ann)es*).

Tuttavia, il popolo e i dottori greci *ad plenam intelligentiam Veteris Testamenti et profunda misteria deitatis nec hactenus nec nunc etiam pervenerunt*, poichè Giovanni non era entrato nel sepolcro, non aveva visto il sudario del capo di Cristo, e quindi non era giunto alla piena comprensione⁷¹³. La comprensione totale dei *misteria humanitatis et deitatis*, quindi la vera

⁷¹¹ *Die Register*, VII, 154, pp. 266-267.

⁷¹² Imkamp, *Das Kirchenbild*, pp. 280-281; Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, pp. 126-127.

⁷¹³ Gioacchino da Fiore aveva già scritto: «(...) cucurrerunt velociter ad monumentum. Cucurrit autem citius Joannes, et pervenit ad ipsum, nec tamen introivit, quia citius cucurrit, et percurrit Graecus ad addiscendam superficiem littere prioris testamenti, et tamen ad internum ipsius intellectum usque ad hec nostra tempora non pervenit, quod si pervenisset (profecto latino populo, qui iam entravit cum Petro) penitus adhesisset, sed et fieret in rei veritate nobiscum unum ovile et unus pastor. Ut autem pretermittamus cetera, quid est quod Iudeorum populus electus est primo ad culturam unius Dei, duo autem circa fines

natura di Cristo, fu invece una prerogativa solo di Pietro, a simbolo del popolo latino, il quale entrò e vide non solo le bende, ma anche il sudario che simboleggiava la natura divina del Salvatore.

Come ha segnalato l'edizione della *Legimus in Daniele*, in questo passaggio Innocenzo III si discostò dal pensiero gioachimita per riprendere, probabilmente, un passo delle *Sentenze* di Pier Lombardo⁷¹⁴, che gli fornì poi la possibilità di affrontare le differenze greco-latine sulla teologia trinitaria. A tale scopo Innocenzo III riprese anche l'immagine angelica presente in Is. 6, 2, proponendo una fenomenologia tripartita del dogma trinitario già presente nel *Sermo XXX de Sanctis*⁷¹⁵, in cui le ali dei due angeli veterotestamentari rappresentavano i misteri intelleggibili e non intelleggibili del dogma⁷¹⁶. Insomma, come Pietro era entrato nel sepolcro e vide il sudario, così i Latini erano giunti *usque ad interiora et profundiora Veteris Testamenti misteria*.

Era un'immagine per altro già presente in s. Agostino⁷¹⁷, che poneva la *pars Occidentis* in una posizione di primato nell'assimilazione del mistero della natura divina; e Innocenzo III teorizzò il *deficit* greco con la mancata accettazione della lezione evangelica: ovvero i Greci, ricevuta la conoscenza dell'Antico Testamento tramite Giovanni, non accettarono pienamente la norma evangelica rifiutando l'idea che lo Spirito Santo potesse procedere *a Filio sicut a Patre*. Ed anche in questo caso, come la storiografia ha messo in luce⁷¹⁸, la tradizione precedente di Gioacchino da Fiore e Pier Lombardo aveva teorizzato tali differenze nell'interpretazione del dogma trinitario⁷¹⁹.

Ma al di là degli aspetti dogmatici, il primato dei Latini e della Sede apostolica non fu proposto solo da un punto di vista dottrinale, bensì anche la *Primatstheologie* ebbe un ruolo fondamentale. Anzi, fu imprescindibile, nonostante l'Egger abbia rilevato come il pontefice omise, ad esempio, alcune parti dei commenti dell'abate calabrese riguardanti il primato universale della Sede apostolica⁷²⁰, pensando di conseguenza che «Innocenzo III avesse in questo punto voluto intenzionalmente attenuare i toni della polemica con i greci circa il primato della sede di Roma rispetto a Costantinopoli, già fortemente presenti nell'*arena* della *Legimus in Daniele (...)*»⁷²¹.

seculorum, nisi quia una est persona Trinitatis, que a nullo est, et a nullo mittitur, duo vero, que ab uno sunt et ab uno mittuntur?» (Joachim, *Expositio*, f. 143vb).

⁷¹⁴ Magistri Petri Lombardi, *Sententiae*, I, IX, 2, pp. 103-104.

⁷¹⁵ Innocentii III, *Sermo XXX de Sanctis*, PL 217, coll. 587-590.

⁷¹⁶ Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, pp. 128-129.

⁷¹⁷ Augustini, *De consensu evangelistarum*, PL 34, coll. 1041-1230, in part. coll. 1200-1203, 1227.

⁷¹⁸ Cfr. Egger, *Joachim*, p. 145; Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, pp. 130-131.

⁷¹⁹ Joachim, *Tractatus*, 301, pp. 29-30; Id., *Expositio*, f. 143vb; Petri Lombardi, *Sententiae*, XI, 2, pp. 1-5, 116-117.

⁷²⁰ Egger, *Joachim*, p. 145.

⁷²¹ Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, p. 131.

Il primato papale è organico a tutta l'economia della lettera, e mette in luce ancor più chiaramente la visione primaziale di Innocenzo III in relazione alla cristianità greca e alla Chiesa universale.

Certo, non assistiamo ad una dissertazione in piena regola del primato come era stata la lettera del 12 novembre 1199 a Giovanni X Camateros, tuttavia l'ecclesiologia della *Legimus in Daniele*, a mio avviso, può essere meglio compresa solo se posta in dialogo con le teorizzazioni presenti nell'epistola del 1199 al patriarca costantinopolitano.

Prima di tutto i riferimenti primaziali della *Legimus in Daniele* non furono meno incisivi della classica dialettica primaziale di Roma, soprattutto nel riferire il filo diretto tra la suprema potestà di Cristo e quella del romano pontefice. Infatti è scritto in modo essenziale e diretto come al popolo latino è stato dato (*cui datus est Christi vicarius*) il vicario di Colui che *a quo omnis potestas in celo et in terra nominatur*, ponendo di conseguenza il primato ecclesiale in una posizione di completa partecipazione e unione al primato dell'intelleggibilità del mistero cristologico. Ed anche l'esegesi del capitolo 20 di Giovanni, nonostante sia stato principalmente letto dal punto di vista della comprensione dottrinale, sottintese immagini ed implicazioni ecclesiologiche forti.

Ma riprendiamo il passo epistolare che spiega l'entrata di Pietro nel sepolcro in riferimento a Gv. 20, 7:

«Per lintheamina enim, quibus corpus lesu fuerat involutum, humanitatis Christi misteria designantur, per sudarium, quod fuerat super caput ipsius, intelligitur misterium deitatis. Nam secundum Apostolum: «Caput viri Christus, caput Christi Deus». (...) Venit ergo Symon Petrus sequens eum et introivit in monumentum, quia Latinus populus usque ad interiora et profundiora Veteris Testamenti misteria penetravit et ideo vidit lintheamina posita et sudarium, quod fuerat super caput eius, non cum lintheaminibus positum sed separatim involutum in unum locum, quoniam inter humanitatis et deitatis sacramenta discrevit, ut, sicut in Deo non distinguit naturam, sed distinguit personas, ita in Christo non distinguat personam, sed distinguat naturas.»⁷²²

L'aver visto da parte di Pietro il sudario del volto di Cristo che era posto sopra il suo capo, ed avere conseguentemente compreso in modo pieno i *misteria deitatis et humanitatis*, pose il primo degli apostoli in una posizione di primato anche da un punto di vista ecclesiale. Infatti questo passo si lega in modo imprescindibile alla teologia del primato di Pietro esposto nella lettera del 12 novembre 1199. Se al patriarca bizantino era stato ribadito che:

⁷²² *Die Register*, VII, 154, p. 266.

«Tu vocaberis Cephas»; quod etsi Petrus interpretetur, capud tamen exponitur, ut sicut capud inter cetera membra corporis, velut in quo viget plenitudo sensuum, obtinet principatum, sic et Petrus inter apostolos et successores ipsius inter universos ecclesiarum prelatos prerogativa precellerent dignitatis: vocatis sic ceteris in partem sollicitudinis, ut nichil eis de potestatis plenitudine deperiret.»⁷²³

Allora il primato di Pietro, e quindi di Roma, e quindi del papa, ritrovava un'ulteriore testimonianza nell'esegesi carismatica e personalistica della figura petrina presente nel passo giovanneo. Pietro-Cefa era il *caput ecclesiae* anche in virtù del fatto che solo lui aveva potuto partecipare alla visione del sudario posto sopra il *caput* di Cristo, e da questa (ulteriore) testimonianza scritturistica, veniva testimoniato come Pietro avesse assunto *en passant* il proprio magistero primaziale sul collegio apostolico, nonché i suoi successori sulla Chiesa universale. A mio avviso, l'idea di Cepha-Pietro *caput* della Chiesa e la visione da parte sua del sudario posto sopra il *caput* di Cristo era un rapporto che aveva un grande valore ecclesiologico nel pensiero innocenziano, cioè come ulteriore testimonianza della traslazione dei poteri di Cristo a Pietro, e nell'essere entrambi teste della Chiesa.

Certo, l'esegesi di Gv. 20, 7 non fu sciolta in modo esplicito, sia in virtù di probabili prudenze nel non forzare la mano sulla retorica primaziale da esporre alla popolazione greca, sia (dall'altra parte) perché forse non ce n'era bisogno dato che la *Legimus in Daniele* era destinata a quel clero crociato in Costantinopoli già ampiamente inquadrato e formato nelle linee del primato della Sede apostolica. Così, quella *plena potestas* che i testi innocenziani teorizzarono a partire dall'altro passo mattaico presente nella *Legimus in Daniele* (Mt. 28, 18)⁷²⁴, poteva essere dedotta implicitamente anche da Gv. 20, 7 fornendo un'ulteriore testimonianza (qualora ce ne fosse stato bisogno) della primazialità di Pietro e del papa, entrambi *vicarii Eius*, e della conseguente giustificazione escatologica per la traslazione dell'impero greco e della sua Chiesa ai Latini.

Continuando nell'analisi della *Legimus in Daniele*, Innocenzo III concluse la *narratio* della parte centrale auspicando un futuro tempo di pace per la Chiesa latina e la Chiesa greca:

«Hoc plane misterium si fuisset intellectum a Grecis, iam cum Latinis in monumentum intrassent, scientes, quod non est Deus dissentionis sed pacis. At quia nesciebat adhuc Scripturam Ioh(anne)s, quod videlicet oporteret Christum a mortuis resurgere, non est mirum, si Greci adhuc nesciunt mortuam esse litteram, ubi spiritus Christi vivit. Scient autem in proximo, sicut credimus et speramus, scient, utique scient et convertentur ex eis reliquie in toto corde suo et venient in Syon querentes Dominum et David regem suum et adorabunt in altari, quod erectum est Rome in titulum sempiternum, et ex tunc manus Domini erit cum eis. Tandem enim implebitur et forte iam incipit adimpleri, quod Evangelista subiungit: «Tunc ergo intravit

⁷²³ *Ibid.*, II, 200 (209), p. 383.

⁷²⁴ Su questa interpretazione si veda Imkamp, *Das Kirchenbild*, pp. 281-282.

et ille discipulus, qui venerat primus ad monumentum et vidit et credidit»; et sic facti sunt primi novissimi et novissimi primi. Videbit enim, quod Petrus viderat, et credet, quod credit ecclesia Latinorum, ut ammodo simul ambulent in domo Domini cum consensu.»⁷²⁵

Tale concordia, riprendendo quasi letteralmente ancora una volta l'*Expositio in Apocalipsim*⁷²⁶, sarebbe stata così realizzata attraverso la corretta interpretazione delle Sacre Scritture da parte dei Greci e del riconoscimento del magistero universale della Sede apostolica⁷²⁷; chiudendo infine il discorso con un accenno teleologicamente positivo anche per Israele⁷²⁸, in cui seppure Maria Maddalena non avesse compreso la resurrezione di Gesù, quest'ultimo si sarebbe alla fine rivelato *in divinitate Deo Patri consubstantialis et equalis* con la sua assunzione in cielo, a testimoninaza della futura conversione del popolo ebraico:

«Maria vero stabat ad monumentum foris plorans. Dum ergo fleret, inclinavit se et prospexit in monumentum et vidit duos angelos in albis sedentes, unum ad caput et unum ad pedes, ubi positum fuerat corpus Iesu. Populo quippe Grecorum intrante Sinagoga Iud(e)orum stat foris, quia exteriorem littere corticem intuetur, necdum ad interiorem veritatis medullam atting(it); liber enim, quem manus missa ad Eizechielem expandit, scriptus erat intus et foris. Et ideo quasi famelica plorat, quia dum exteriorem corticem masticat, nequaquam reficitur interiori medulla et, que externa sectatur, non apprehendit interna. Cum ergo sua se viderit expectatione deceptam, in fine seculorum inclinabit se ipsam a cordis duritia et tamquam in monumentum prospiciens discutiet subtilius legem suam et videbit duos angelos sedentes in albis, unum ad caput et unum ad pedes, id est expositores tam Novi quam Veteris Testamenti concorditer et aperte de divinitate ac humanitate Christi loquentes, nec ipsa queret ab eis, sed illi increpabunt ipsam dicentes: «Quid queris viventem cum mortuis?» Quocirca mulierem illam appellant, que non intellectu virili sed sensu femineo meditatur et ideo dicit eis: «Tulerunt Dominum meum et nescio, ubi posuerunt eum», Paulatim progreditur ad intelligentiam veritatis, dum incipit intelligere, quod tulerunt Iesum, qui salvator vel salutaris interpretatur, de Veteri Testamento, qui a lex vetus neminem ad perfectum perduxit nec iustificabitur ex operibus eius quisquam, sed adhuc nescit, ubi posuerunt eum, quia nondum Evangelio piene credit, in quo Iesus reperitur. Tandem vero conversa retrorsum ad Evangelii veritatem, Iesum stantem non quidem iacentem videbit, sed nec adhuc sciet eum esse Iesum, quoniam ipsum fuisse Messiam et venisse iam credet. Unde et appellat eum dominum suum, sed non intelliget, quod sit Deus. Tunc vero Iesus queret ab ea: «Mulier, quid ploras? Quem queris?», quia preveniet gratia Christi eam, sed illa eum

⁷²⁵ *Die Register*, VII, 154, p. 268.

⁷²⁶ «Hoc plane mysterium, si intellexissent Greci, iam intrassent nobiscum in monumentum, scientes quod non est Deus dissensionis, sed pacis. At quia nescebat adhuc Scripturam Joannes, quod oportebat Christum resurgere a mortuis, non est mirum, si adhuc Greci nesciunt mortuam esse litteram, ubi Spiritus vivit. Scient autem postea. Scient inquam, scient, et convertentur ex eis relique in toto corde suo, et venient in Syon querentes dominum, et David regem suum. Et adorabunt in altari, quod fundatum est Rome, et extunc manus Domini erit cum eis» (Joachim, *Expositio*, f. 144ra).

⁷²⁷ Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, pp. 132-133.

⁷²⁸ Egger, *A Theologian*, p. 29; Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, p. 134.

existimans ortolanum dicit ei: «Domine, si tu substulisti eum» et cetera. Non falletur in hac extimatione Maria. Nam Iesus illius orti cultor et custos existit, de quo legitur in Canticis canticorum: «Ortus conclusus, fons signatus». Demum Iesus eam vocabit ex nomine, quando convertet corda patrum in filios, ut reliquie Isr(ae)l salve fiant, et illa respondente: «Raboni», subiunget, «Noli me tangere. Nondum enim ascendi ad Patrem meum. Vade autem ad fratres meos et dic eis: Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum Deum meum et Deum vestrum»; quasi diceret: Licet Messiam esse me credas a lege ac prophetis omnibus repromissum, tamen Deo Patri me non credis equalem. Vade igitur ad fratres meos per consensum, videlicet ad predicatores evangelice veritatis, et dic eis, hoc est: clama et crede cum eis, quoniam ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum Deum meum et Deum vestrum, id est: in divinitate Deo Patri consubstantialis et equalis existo.

Ecce iam, fratres et filii, colligere potestis aperte, quia Deus, quod ab eterno previdit et in Evangelio presignavit, per vos tandem in nobis sacramentum adimplet superius prelibatum, ut intelligatis, quod non quasi casu fortuito sed alto quidem consilio Deus hoc misterium per vestrum ministerium operatur, quatinus decetero sit unum ovile et unus pastor, provida namque dispensatione conditor temporum tempora distribuit universa, ut, cum plenitudo gentium ad fidem intraverit, tunc etiam omnis Isr(ae)l salvus fiat.»⁷²⁹

Da questi passi si evince come la cristianità e la Chiesa universale si dovevano riunire sotto un unico pastore non perchè il caso lo aveva voluto, ma secondo un preciso ordine divino reso reale dalla traslazione della *pars Graeca* in mano latina, la quale stava realizzando il «già e non ancora» di matrice paolina che avrebbe precorso (attraverso il ritorno di tutte le genti come era testimoniato in Rom. 11, 25) la salvezza finale di Israele.

Infine Innocenzo III concluse con un appello sul senso pedagogico della sua lettera, in cui, ricordando il ruolo di Roma come *mater*, si augurava che il clero latino di Costantinopoli esponesse fedelmente il contenuto epistolare all'imperatore Baldovino e a tutta la componente latina *ut regnum Grecorum in obedientia sedis apostolicae studenat stabilire, per quam utique poterit et sine qua minime posset ab eis ipsius dominium retineri*⁷³⁰.

Il papa, così, chiuse la parte finale della lettera «riprendendo il tema con cui aveva aperto l'*arenga*: l'unione con i Greci, il cui impero era stato translato sotto il controllo della Chiesa romana, come aveva chiarito all'inizio, sarebbe stato possibile solo se costoro avessero accettato di portare l'*obedientia* alla Chiesa latina»⁷³¹.

⁷²⁹ *Die Register*, VII, 154, pp. 268-269.

⁷³⁰ «Monemus igitur universitatem vestram et exhortamur at(tentius) per apostolica vobis scripta mandantes, quatinus ad accendendum devotionis affectum, quem erga matrem suam Romanam ecclesiam habet exercitus Christianus, prescripta ei fideliter exponatis et tam karissimum in Christo filium nostrum B(alduinum), Constantinopolitanum imperatorem illustrem, quam maiores et minores in ipso exercitu constitutos inducere procuretis, ut regnum Grecorum in obedientia sedis apostolice studeant stabilire, per quam utique poterit et sine qua minime posset ab eis ipsius dominium retineri.» (*Die Register*, VII, 154, pp. 269-270).

⁷³¹ Bombi, *La «Legimus in Daniele»*, p. 135.

Tuttavia, si badi come questa unione fosse già *in fieri*, e che secondo il papa si stava realizzando per volontà divina attraverso il grande evento del 1204. Era sì un'unione ideale, non ancora resa canonica ed operativa dal punto di vista ecclesiale; ma ciò nonostante fu proclamata, scritta, ed esortata ad essere annunciata in terra greca dal clero latino. La *Legimus in Daniele* deve essere pertanto intesa, a mio avviso, in questo modo: come la prima parte di un manifesto d'unione tra la Chiesa greca e la Chiesa latina, e come il primo passo nella ridefinizione dell'ecclesiologia ecumenica innocenziana tesa a inserire la cristianità greca e la Chiesa bizantina nell'orizzonte ideologico del papato.

Se infatti la *Legimus in Daniele* del 13 novembre 1204 era stata la prima parte del discorso innocenziano, la seconda fu l'*Evangelica docente Scriptura* del 21 gennaio 1205, in cui il papa completò ed ampliò la propria ermeneutica.

L'epistola, anch'essa mandata *Episcopis et abbatibus ceterisque clericis apud Constantinopolim existentibus*, può essere divisa in due parti: la prima (quella che ci interessa) a partire dall'esegesi di Lc 5, 3-10 completò la dissertazione dottrinale della *Legimus in Daniele*, mentre la seconda parte trattò di aspetti più contingenti riguardo la divisione dei poteri nell'impero latino, e delle prerogative e del rapporto delle gerarchie ecclesiastiche con la sfera politica. Se la lettera del 13 novembre 1204 aveva esposto l'esegesi escatologica di Gv. 20 da un punto di vista generale, delineando le caratteristiche dei popoli latino, greco ed ebraico in relazione all'economia di Salvezza; con l'*Evangelica docente Scriptura* Innocenzo III volle invece concentrarsi sulle prerogative ecclesiali di Pietro nell'esegesi ecclesiologica del brano lucano sopra menzionato.

Infatti, la lettera si apre a partire dalla citazione di Lc. 5, 3, e come Gv. 20 per l'epistola di novembre, così questo passo sarà il *fil rouge* che accompagnerà tutta la prima parte:

«Evangelica docente Scriptura didicimus, quod ascendens Iesus in unam navem, que erat Symonis, rogavit eam reducere a terra pusillum et sedens docebat de navicula turbas. Sicut per mare seculum ita per navem ecclesia et per rete predicatio designatur. Navis ergo Simonis est ecclesia Petri, que bene dicitur una, quia catholica ecclesia una est, quam Christus commisit Petro regendam, ut unitas divisionem excludat. Ascendit autem Iesus per effectum in navem Symonis, cum ecclesiam Petri fecit ascendere, quod a tempore Constantini apparuit evidenter; et ex tunc rogare dignatus est, qui poterat imperare, ut dulcius per preces quam per preceptum induceret, quatinus reducerent pusillum navim a terra, hoc est paulatim transferrent ecclesiam a terrena consuetudine ad celestem vel potius a litterali ad spiritualem doctrinam. Et sedens docebat de navicula turbas, quia ex tunc fecit Petrum stabilem sedem habere sive in Laterano sive in Vaticano fecitque illum docere, quia ex tunc in ecclesia Petri ceperunt multiplicari doctores, ut Leo, Gregorius, Gelasius, Innocentius et alii multi post eos. Cessavit autem ad tempus loqui, cum sermo predicationis in ecclesia Petri cessavit, non tam forte propter indignitatem presulum quam propter malitiam subditorum, iuxta quod Dominus inquit Prophete: «Linguam tuam adherescere faciam palato tuo et eris mutus nec quasi vir obiurgans, quia domus exasperans est; cum autem loquutus fuero tibi, aperiatur os

tuum». Et ideo, ut cessavit loqui, dixit ad Symonem: «Due in altum et laxate retia in capturam». Tunc ducitur navis in altum, cum ecclesia in sublimem doctrinam attolitur vel in statum provehitur meliorem.»⁷³²

L'interpretazione innocenziana espose fin da subito come il mare, la nave e la rete presenti nel passo di Lc. 5, 3 rappresentassero rispettivamente il tempo (*seculum*), la Chiesa (*ecclesia*) e la predicazione (*predicatio*), precisando successivamente che la *navis Simonis est ecclesia Petri*, una e cattolica, al comando della quale Cristo mise Pietro *ut unitas divisionem excludat*. Il primato di Pietro era quindi garanzia, o meglio una disposizione divina per l'unità ecclesiale: in altre parole, come già si era espresso nel 1153 papa Adriano IV a Basilio d'Ocrida, il primato petrino venne stabilito per l'unione stessa della Chiesa e per eliminare le divisioni: «Traditum est quonam modo sancti Patres, divinu Spiritu illuminati, omnium Ecclesiarum primatum sacrosanctam Romanam Ecclesiam absolute obtinere iusserint et ad eius sententiam omnium iudicium referri praescripserint; et ad tollendam de medio divisionem, ad unionem Ecclesiae, ad coniunctionem divini parietis, propter Dei dilectionem, propter animae salutem et propter fruitionem gloriae quae non marcescit, vigilanter advertite»⁷³³.

Tale primato della *navis Symonis/ecclesia Petri* era pertanto evidente, secondo l'esegesi allegorica di Lc. 5, 3, dal momento che Cristo, salendo sulla nave di Simone, con questo suo movimento aveva innalzato la Chiesa di Pietro, garantendole una primazialità su tutte le altre navi/chiese così come *a tempore Constantini apparuit evidenter*. Anche in questo caso, il richiamo alla figura di Costantino (che aveva conosciuto già una sua esplicita menzione nella corrispondenza *versus Graecos* nel secolo XII⁷³⁴) s'inseriva nelle proiezioni di Innocenzo III a proposito della Donazione di Costantino. Come nella lettera del 1199 al patriarca Giovanni X Camateros, anche in questo il veloce accenno all'autorità costantiniana venne inserito tramite l'idea del semplice riconoscimento imperiale del primato divino della Chiesa di Roma, in cui l'avverbio *evidenter* dava alle dignità romane un senso di inappellabilità e inconfutabilità già testimoniato *a tempore Costantini*.

A questo punto Innocenzo III compì un riferimento diretto della *navis Symonis* alla *romana ecclesia* attraverso il magistero e il martirio petrini, poiché la cattedra nell'insegnamento del primo degli apostoli venne posta (così come Gesù insegnava dalla barca) sul Laterano e sul

⁷³² *Die Register*, VII, 203, pp. 354-355.

⁷³³ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 800.

⁷³⁴ I richiami all'autorità imperiale di Costantino li abbiamo incontrati nella lettera del 1112 di Pasquale II ad Alessio Comneno: «Prima igitur unitatis huius via haec videtur, ut confrater noster Constantinopolitanus patriarcha primatum et reverentiam Sedis Apostolicae recognoscens sicut in religiosi principis Constantini sanctionibus institutum et sanctorum conciliorum consensu firmatum est, obstinatiam praeteritatem corrigat sicut ex legatorum nostrorum suggestionem cognosces (...)» (*Acta Romanorum Pontificum*, p. 797).

Vaticano; e questa Chiesa, proprio perchè vera *ecclesia docente*, conobbe un gran numero di dottori. La lettera enumera papa Leone Magno (440-461), Gregorio Magno (590-604), Gelasio I (492-496) e Innocenzo I (401-417), veri campioni dell'ortodossia romana, e assunti a *epitomé* della sua tradizione ecclesiale. E questa era una tradizione che poteva essere accolta pure dal pensiero greco, poiché alcuni dei papi citati facevano parte anche del patrimonio bizantino quali esimi padri della Chiesa⁷³⁵.

L'epistola prosegue nella lettura allegorica del passo lucano: Gesù che dice a Simone di prendere il largo, gettare le reti, arrivando infine al momento della pesca miracolosa, in cui il primo degli apostoli (nonostante la scarsa pesca della notte precedente) gettò la sua rete sulla fiducia in Gesù e raccolse una grande quantità di pesci:

«Utrum autem diebus istis navis sit in altum adducta, malo tacere, ne me ipsum videar commendare, sed hoc unum audacter affirmo, quia laxavi retia in capturam. Symon ergo, qui tamquam verus obediens preces magistri reputat esse preceptum, respondens dixit ad illum: «Preceptor, per totam noctem laborantes nichil cepimus, in verbo autem tuo laxabo rete». Certe nox adversitatis nimium impedivit, ut, licet predecessores mei plurimum laborarint, ipsi tamen pene penitus nichil ceperint, sed ubi ego in verbo Dei laxavi rete, conclusimus ego et fratres mei piscium multitudinem copiosam, sive in Liunia convertendo paganos per predicatorum illos directos ad fidem, sive in Bulgaria et Blachia reducendo divisos ad unitatem, seu etiam in Armenia requirendo diutius derelictos per legatos ad hos populos destinatos.»⁷³⁶

Da questo passo Innocenzo III interpretò l'opera missionaria che lui e i suoi predecessori avevano compiuto. Infatti la notte era a simbolo dei fallimenti dei papi precedenti, in cui la predicazione romana (cioè la rete di Simone) non aveva raccolto frutti; mentre l'opera di Innocenzo III (*ego et fratres mei piscium multitudinem copiosam*) fu benedetta da una «copiosa pesca» attraverso la cristianizzazione della Livonia e il ritorno all'unità con la Sede apostolica della Chiesa bulgara e della Chiesa armena⁷³⁷.

Tuttavia, nella pesca del mare del mondo *alia navis erat Graecorum ecclesia, que fecit se aliam, cum ab unitate universalis ecclesie se alienare presumpsit*. L'immagine delle altre navi riportate in Lc. 5, 6 diede l'opportunità al pontefice di focalizzarsi sulla situazione pregressa e successiva alla translazione del 1204, riprendendo ancora la retorica sul ritorno della figlia alla madre, del membro al capo:

⁷³⁵ Si tratta principalmente di Leone Magno e Gregorio Magno, venerati da sempre come santi dalla tradizione orientale in quanto campioni della fede, e presto inseriti nel Sinassario dell'ortodossia come figure di culto e venerazione.

⁷³⁶ *Die Register*, VII, 203, p. 355.

⁷³⁷ Si veda Maleczek, *Pietro Capuano*, pp. 163-171.

«Quid est autem, quod subditur, «quia rumpebatur eorum rete», nisi quod heretici moliuntur predicationem apostolicam enervare, ita quod aliqui pisces de retibus elabuntur? Sed licet aliquantulum invaluerint, non tamen ad ultimum prevalebunt, quia porte inferi non prevalebunt adversus eam. Cum autem conclusissent multitudinem piscium copiosam, annuerunt sociis, qui erant in alia navi, ut venirent et adiuverent eos. Alia navis erat Grecorum ecclesia, que fecit se aliam, cum ab unitate universalis ecclesie se alienare presumpsit. Et illis quidem inuimus, cum eos per litteras et nuntios nostros monuimus, ut venirent et adiuverent nos, id est, ut revertentes resumerent partem sollicitudinis nostre tamquam coadiutores dispensationis nobis iniuncte. Venerunt autem per Dei gratiam, quia postquam diebus istis Constantinopolitanum imperium a Grecis translatum est ad Latinos, ecclesia quoque Constantinopolitana rediit ad obedientiam apostolice sedis tamquam ad matrem filia et membrum ad caput, ut inter nos et illos societas indivisa decetero perseveret. Sane fatemur illos fratres, socios et amicos, quia, licet super eos prelationis officium habeamus, hec tamen prelatio non inducit dominium sed potius servitutem, iuxta quod Dominus inquit apostolis: «Principes gentium dominantur eorum et, qui potestatem habent super eos, benefici vocantur; vos autem non sic sed, qui maior est inter vos, erit omnium servus et, qui precessor, tamquam ministrator». Unde beatus Petrus apostolus ait: «Non quasi dominantes in clero sed forma facti gregi ex animo». Venientes ergo socii nostri venerunt et adhuc sunt veniendo venturi, ut impleatur, quod sequitur: «Et impleverunt ambas naviculas, ita ut pene mergerentur». Certe utraque navicula est implenda, quoniam et ad sedem Romanam et ad Constantinopolitanam ecclesiam revertentur, qui se ab utriusque obedientia subtraxerunt, et tunc pene mergeretur utraque, quia necesse est, ut scandala veniant, sed fidelis est Deus, qui fideles suos temptari non patitur supra vires. Cum autem hoc viderit Symon Petrus, procidet ad genua Iesu dicens: «Exi a me, quia homo peccator sum, Domine». Stupor enim circumdabit eum et omnes, qui erunt cum illo.»⁷³⁸

Per tre volte è proposta l'immagine della separazione e del ritorno della Chiesa greca alla comunione con la Sede apostolica, richiamando sia i tentativi unionisti e i rapporti epistolari del 1198-1202 con il patriarca Giovanni X Camateros e l'imperatore Alessio III Angelo (*Et illis quidem inuimus, cum eos per litteras et nuntios nostros monuimus, ut venirent et adiuverent nos, id est, ut revertentes resumerent partem sollicitudinis nostre tamquam coadiutores dispensationis nobis iniuncte*), sia la provvidenzialità (*Venerunt autem per Dei gratiam*) del ritorno all'obbedienza dei Greci come compimento del ministero apostolico sulla base di 1Cor. 9, 17, Ef. 3, 2, Col. 1, 25.

Insomma tutto era ridotto all'esaltazione tanto della figura di Simon-Pietro, quanto dei successi di Innocenzo III come suo successore. E questa considerazione è corroborata dal fatto che le righe successive sono tese a smorzare tale trionfante retorica (che poteva risultare, per usare un eufemismo, quanto meno stucchevole alle orecchie dei Greci) controbilanciandola con la necessità dell'umiltà, in cui chi volesse essere il primo si doveva fare servo (Lc. 22, 25) e chi volesse pascere il gregge del Signore si doveva fare modello per gli altri e non padrone (1Pt. 5, 3).

⁷³⁸ *Die Register*, VII, 203, pp. 355-356.

Infine, l'ultima parte della prima sezione della lettera fu dedicata alla conclusione del commento a Lc. 5, 8-10, dal quale vennero definite ancor meglio alcune interpretazioni sulla natura della Chiesa universale e sul suo organigramma gerarchico:

«Et ego videns, quod iam incipiunt ista compleri, procidere debeo per humilitatem et devotionem ad genua Salvatoris, ut pro tanta gratia gratiarum ei referam acciones. Dicere quoque possum, quod, cum sim homo peccator, indignus sum frui eius presentia tam preclara. Magno quippe stupore circumdior cum omnibus, qui sunt mecum pro tanti miraculi novitate, quod diebus istis evenit. Sed ne forte pre nimio stupore confundar, notare debeo diligenter, quod Iesus inquit ad Symonem: «Noli timere, quoniam ex hoc iam homines eris capiens», quasi dicat: Pro certo confide, quia postquam ceperis pisces, id est postquam reduxeris Christianos, ex tunc homines capies, id est ludeos et paganos convertes. Pisces enim, qui vivunt in aqua, Christianos designant, qui ex aqua et spiri tu renascuntur; homines autem, qui vivunt in terra, ludeos et paganos significant, qui terrenis inhiant et inherent. Sed postquam ad obedientiam apostolice sedis omnes omnino reversi fuerint Christiani, tunc multitudo gentium intrabit ad fidem, et sic omnis Isr(ae)l salvus fiet. Ecce ergo socii nostri veniunt, ut adiuvent nos, quia Grecorum ecclesia redit ad obedientiam apostolice sedis, ut eorum adiuta subsidio liberet duas eius sorores, Alexandrinam videlicet et Ier(oso)limitanam ecclesias, que captive tenentur sub iugo regis Egipti et invite serviunt Pharaoni. Ceterum licet quinque sint patriarchatus in orbe, Romanus scilicet, Constantinopolitanus, Alexandrinus, Antiochenus et Ier(oso)limitanus, hic tamen tres tantum apostoli nominantur, videlicet Petrus, Iacobus et Ioh(anne)s, qui simili perhibentur stupore correcti, quia nimirum tres ex illis specialiter spectant ad Petrum, qui Antiochenam et Romanam ecclesias consecravit presentialiter per se ipsum, Alexandrinam vero per Marcum discipulum suum, quem illuc personaliter destinavit. Constantinopolitana vero ecclesia specialiter pertinet ad Ioh(ann)em, qui et Grecis predicavit in Asia et apud Grecos fuit Ephesi tumultatus; ecclesia vero Ier(oso)limitana proprie spectat ad Iacobum sive filium Zebedei, qui primus inter apostolos interfectus Ier(oso)limam suo martirio dedicavit, sive filium Alphei, quem apostoli Ier(oso)limorum episcopum ordinarunt. Et ob hoc forte tres istos apostolos Iesus assumpsit in montem excelsum seorsum et transfiguratus est ante eos, nec alienum a ratione videtur, quod, cum propter causam predictam Romanus pontifex habeat quinque patriarchales sedes in Vrbe, apud tres tantum illarum sollempniter coronatur.»⁷³⁹

Ora, lasciando il commento ai passi epistolari relativi alla pentarchia per il capitolo successivo, mi preme concludere con qualche considerazione d'ordine particolare e generale.

In primo luogo, a completamento dell'analisi dell'*Evangelica docente Scriptura*, è interessante ancora una volta notare l'originalità esegetica di Innocenzo III, con la quale seppe applicare in modo magistrale l'insegnamento del Nuovo Testamento alle contingenze e alle proprie necessità. Infatti, sempre sulla base di Lc. 5, 9-10, interpretò le immagini scritturistiche dei pesci con i cristiani (*Pisces enim, qui vivunt in aqua, Christianos designant, qui ex aqua et spiritu renascuntur*) mentre i Giudei e i pagani erano coloro che stavano sulla terra ferma (*homines*

⁷³⁹ *Die Register*, VII, 203, pp. 356-357.

autem, qui vivunt in terra, ludeos et paganos significant, qui terrenis inhiant et inherent). Da queste considerazioni il papa poté così proseguire il suo discorso escatologico in modo coerente e logico con la *Legimus in Daniele*: infatti il ritorno all'obbedienza dei Greci (senza dimenticare la Chiesa bulgara, la Chiesa armena e la recente cristianizzazione della Livonia) indusse Innocenzo III a profetizzare e sperare la riunione di tutta la cristianità sotto il manto della *ecclesia Romana mater* e la conversione finale di Israele. In questo caso il richiamo alla *Legimus in Daniele* è esplicito, poiché già a novembre fu scritto *Israel salvus fiat*⁷⁴⁰; la variazione invece stette nel richiamo nuovo, innovativo, originalissimo per l'ecclesiologia romana alla pentarchia, per auspicare il soccorso alle due sedi patriarcali di Alessandria e Gerusalemme ancora sotto il dominio musulmano, e per definire (per la prima volta nella storia del papato) un organigramma pentarchico-romano che ricalcasse la classica descrizione a cinque vertici, a cinque punte del governo universale della Chiesa.

Fu uno sviluppo del tutto nuovo nell'ecclesiologia papale, e come vedremo, ripreso sì nella sua formulazione (nonostante anch'essa verrà a conoscere una propria ulteriore evoluzione) ma snaturato nell'idea e nella pratica. In altre parole, l'ecclesiologia del primato doveva trovare una quadratura con l'ecclesiologia pentarchica attraverso un'ibridazione che inserisse la sede di Pietro in una formulazione tipicamente greco-orientale alla quale Roma (quando non la rifiutò apertamente) non aderì mai in modo completo.

Nella seconda parte dell'*Evangelica docente Scriptura* Innocenzo III trattò, infine, della struttura delle più alte dignità necessarie *ad imperii regimen et subventionem Terre sancte ac unitatem ecclesie conservandam*, soffermandosi principalmente sulle divisioni tra l'impero *Galliarum* e il patriarcato *Venetiarum*, nonché sui diritti e doveri del nuovo clero e del neoeletto patriarca latino Tommaso Morosini (suddiacono veneziano confermato alla sede costantinopolitana dal pontefice):

«Patet igitur ex premissis, quod socii nostri veniunt, ut adiuvent nos, quoniam ubi dextera Domini, que glorificata est in virtute, Constantinopolitanum imperium a Grecis transtulit ad Latinos, volentes hii, qui fuerant in exercitu Latinorum, imperio ipsi de persona idonea providere, de principibus Galliarum imperatorem concorditer elegerunt. Ut autem Veneti, qui fuerant laboris participes, essent pariter consortes honoris, placuit laicis in communi, ut de clero Venetiarum assumeretur vir idoneus et preferretur Constantinopolitane ecclesie patriarcha. Cum ergo quidam clerici Uenetorum fuissent ecclesie sancte

⁷⁴⁰ «Ecce iam, fratres et filii, colligere potestis aperte, quia Deus, quod ab eterno previdit et in Evangelio presignavit, per vos tandem in nobis sacramentum adimplet superius prelibatum, ut intelligatis, quod non quasi casu fortuito sed alto quidem consilio Deus hoc misterium per vestrum ministerium operatur, quatinus decetero sit unum ovile et unus pastor, provida namque dispensatione conditor temporum tempora distribuit universa, ut, cum plenitudo gentium ad fidem intraverit, tunc etiam omnis Isr(ae)l salvus fiat.» (*Die Register*, VII, 154, pp. 268-269).

Sophie servitio deputati, ne acephali sine capite viderentur, de preficiendo sibi pastore tractantes convenerunt in unum et dilectum filiurn T(homam), subdiaconum nostrum, in patriarcham unanimiter elegerunt et confirmationem electionis sue per nuntios proprios a nobis humiliter postularunt nobili viro .. duce Venetorum per sollempnes nuntios suos idem cum instantia requirente. Imperialis quoque sublimitas per suas nobis litteras supplicavit, ut conventiones inter eum ac peregrinos ex una parte ipsumque ducem et Venetos ex altera initas ante debellationem regie civitatis sui que sigilli munimine roboratas nos ratas dignaremur habere ac eas auctoritatis apostolice munimine roborare; scire nos volens, ut eius verbis utamur, quod cum memorato duce ac Venetis bonam societatem habuerat et fidelem et eos cooperatores probissimos et efficaces ad honorem Dei et sancte Romane ecclesie ac imperii Constantinopolitani, sicut eorum opera testabantur, invenerat et in futuro desiderabat habere, cum ad imperii regimen et subventionem Terre sancte ac unitatem ecclesie conservandam utilis et necessaria esset societas eorundem nec sine societate ipsorum pariter et amore ad honorem Dei et apostolice sedis regi posset idem imperium competenter. Idem quoque nobis sub verbis eisdem nobiles viri B(onifatius), marchio Montis ferrati, L(udouicus) Blesensis et .. sancti Pauli comites per suas litteras intimarunt.

Nos ergo scriptum conventionum ipsarum eiusdem imperatoris et ipsorum marchionis et comitum sigillis munitum coram nobis perlegi facientes contineri perspeximus in eisdem, ut clerici partis illius, de qua non contingeret imperatorem assumi, libere sibi eligerent patriarcham. Cum ergo huiusmodi nobis fuisset electio presentata, licet de persona electa ex mora diutina, quam apud sedem apostolicam fecit olim, nos et fratres nostri sufficientem notitiam haberemus, utpote quam noveramus genere nobilem, honestam moribus, providentia circumspectam et competenter litteris eruditam, electionem tamen examinavimus iuxta morem et eam invenimus contra formam canonicam attemptatam, non tam ex eo, quod a multis extitit contradictum et ab aliquibus etiam appellatum, etsi postmodum fuerit a contradictione pariter et appellatione recessum, quam pro eo, quod, cum laicis quantumcumque religiosis disponendi de rebus ecclesiasticis nulla sit attributa facultas, auctoritate alicuius principis secularis in Constantinopolitana ecclesia nec debuerat nec potuerat eligi patriarcha. Sed nec clerici Venetiarum, qui ecclesie sancte Sophie se canonicos electos appellant, in eadem ecclesia ius habuerant eligendi, cum in ea neque per nos neque per legatos aut delegatos nostros fuerint instituti, propter quod electionem ipsam de communi fratrum nostrorum consilio curavimus in publico consistorio reprobare. Verum cum personarum delictum in dampnum ecclesiarum non debeat redundare nec idem subdiaconus in aliquo deliquisset, utpote qui absens fuerat et irrequisitus electus, memores precum iamdicti imperatoris, que non solum utilitatem, verum etiam necessitatem innuere videbantur, et eidem ecclesie, cuius ad nos ordinatio specialiter pertinebat, providere volentes ac sub ea spe Venetis gratiam exhibere, ut ad obsequium crucis Christi fortius accingantur, ex collata nobis plenitudine potestatis eundem subdiaconum nostrum tamquam membrum apostolice sedis elegimus et confirmavimus eidem ecclesie patriarcham. Monemus igitur universitatem vestram at(tentius) et per apostolica vobis scripta mandamus, quatinus, quod nos provida deliberatione statuimus, vos prompta devotione servetis.

Datum Rome apud sanctum Petrum, XII Kal. Februarii.»⁷⁴¹

L'evento inaspettato che vide l'impero e la Chiesa dei Greci essere translati ai Latini e ritornati all'obbedienza della Chiesa di Roma (nell'incessante retorica del ritorno che Innocenzo III

⁷⁴¹ *Ibid.*, pp. 269-270.

espresse in svariate epistole) fu pertanto tratteggiata come l'avvento e il ritorno all'ordine naturale delle cose, ad un'universale *societas christiana* con al suo vertice la Sede apostolica, profetizzando persino la conversione finale che sarà propria del popolo ebraico. Le due epistole sopra analizzate, d'altro canto, rappresentavano l'apoteosi di questa visione cosmologica ed escatologica a riguardo della presa di Bisanzio; in quanto ordinata all'economia di salvezza di colui (Dio) che, nell'esplicito richiamo al profeta Daniele, *mutat tempora et transfert regna*.

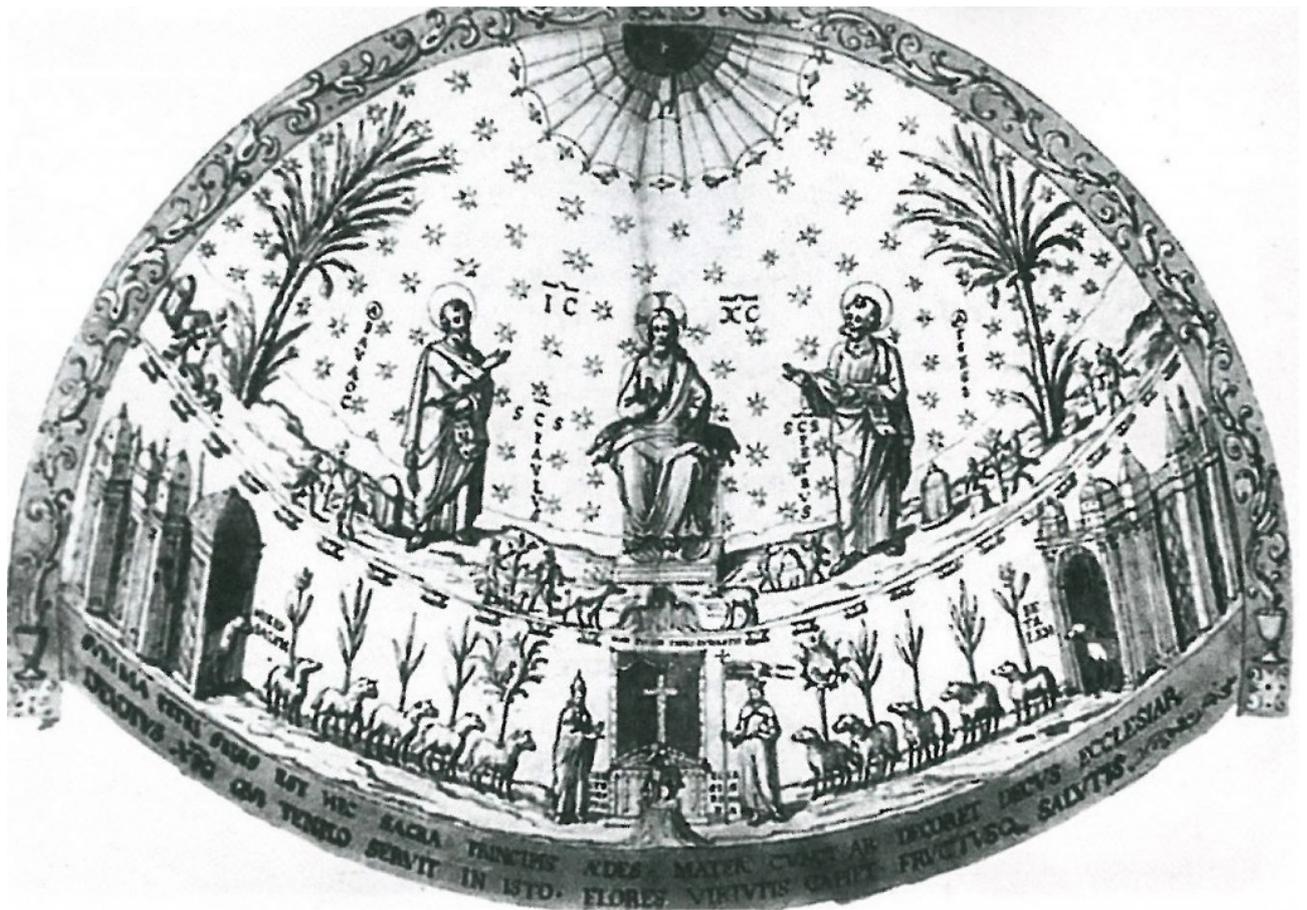
Ed anche l'iconografia, ad esempio, ebbe il suo ruolo per quanto riguardava la propaganda visiva. Il rifacimento del mosaico absidale della basilica di San Pietro, forse la più importante committenza artistica di Innocenzo III, e datata dal Ladner ad un periodo successivo al dicembre 1204⁷⁴², ebbe forti finalità ecumenico-unioniste. Il mosaico infatti raffigurava Cristo in maestà attorniato da san Pietro e san Paolo, i quali erano identificati attraverso una doppia iscrizione ai lati in latino e greco; mentre in asse con Cristo era presente una croce gemmata attornziata da una donna incoronata, personificazione della Chiesa, e dal papa stesso, anch'egli incoronato. Ora (come rilevò già il Pace nel 1998⁷⁴³), e presupposto che casi di bilinguismo sono riscontrabili in altri contesti mosaicali (cattedrale di Cefalù e Monreale⁷⁴⁴, e basilica di Sant'Ambrogio a Milano), il fatto che la doppia iscrizione latino-greca venga apposta a fianco di tali «celebrità» (nella basilica petrina di Roma e dopo il 1204) ebbe un significato rilevante. Il pontefice intendeva mandare un messaggio chiaro: come lo stesso Pace afferma, «quando si rifletta che il mosaico è posteriore a quel 1204, che aveva portato alla riunione della chiesa orientale con Roma, l'intenzione di questo bilinguismo (...) implicava infatti quelle valenze ecumeniche di cui sul registro sottostante si specificavano le fondamentali coordinate papali e romane»⁷⁴⁵.

⁷⁴² Ladner, *Die Papstbildnisse*, pp. 56-68.

⁷⁴³ Pace, *La committenza artistica di Innocenzo III*, pp. 1126-1244.

⁷⁴⁴ Cavallo-Magistrale, *Mezzogiorno normanno e scritture esposte*, pp. 293-329.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 1231.



Mosaico absidale della basilica di S. Pietro, rifacimento successivo al 1204.

Pertanto alla luce dell'epistolario innocenziano dal novembre 1204 a tutto il 1205, nonché di una specifica iconografia, si evince quanto la quarta crociata avesse già sancito a suo modo una forma di unione con la Chiesa greca, propriamente realizzata, secondo l'ottica romana, dal fatto che sulla cattedra costantinopolitana sedesse un presule latino. Poco importava quindi, come si espresse il Foreville nel 1968⁷⁴⁶, che si trattasse in fin dei conti di *apparences d'unification*: Costantinopoli era ritornata sulla barca di Pietro.

Si venne così a concretizzare un desiderio di Innocenzo III, o piuttosto un passo obbligato, che quasi ogni pontefice da Urbano II in poi aveva intrapreso, e che troviamo presente già dal 1198 attraverso i rapporti che Lotario di Segni intrattenne con Alessio III Angelo e Giovanni X Camateos. Infatti punti cardine espressi dal pontefice erano due, a suo tempo e per la prima volta già enunciati da Gregorio VII: il primo, una crociata per liberare la Terra Santa; il secondo, soccorrere l'*Orientalis ecclesia*, un aspetto che nel linguaggio innocenziano sarebbe stata declinato, in parte, attraverso il ritorno della Chiesa bizantina alla Chiesa universale, *videlicet Romana*.

⁷⁴⁶ Foreville, *Le problème de l'union des Eglises*, p. 22.

Capitolo III

I viventi dell'Apocalisse. Innocenzo III, il concilio Lateranense IV e la pentarchia: una nuova ecclesiologia ecumenica?

*Cinque città appariranno nella terra d'Egitto,
che parleranno la lingua di Canaan:
una di esse sarà chiamata la Città del Sole.*

Isaia, 19-18

Dagli eventi del 1204 molte cose cambiarono nell'orizzonte ecclesiologico di Innocenzo III. O meglio, la conquista di Costantinopoli ebbe l'effetto di manifestare pienamente le potenzialità e le contraddizioni dell'ideologia universalistica del papato. Innocenzo III fu il mediatore, l'interprete di tale processo, che poté dispiegare i principi di un ecumenismo romano già latenti da tempo, ma che in quel momento (in virtù della traslazione dell'impero e della Chiesa greci) poté essere rielaborato, plasmato a partire dalle conseguenze della quarta crociata, proiettando il pontificato innocenziano in una costante tensione tra nuove autorappresentazioni primaziali e spinte politiche universalistiche.

Tra i tanti aspetti che caratterizzarono il magistero e il governo della Chiesa da parte di Innocenzo III, l'Oriente, il soccorso ai cristiani d'oltremare e la riunificazione di tutta la cristianità sotto il ministero del successore di Pietro rappresentarono alcuni tra i più importanti obiettivi che il papa volle perseguire. In realtà, come abbiamo visto, essi furono ambizioni già presenti fin dall'inizio del suo pontificato; tuttavia, ciò che il 1204 mise in moto nell'ideologia e nella politica innocenziana fu un grande rilancio della visione dell'universalismo papale. E questo è testimoniato da molti fatti, non da ultimo ciò che venne stabilito e deliberato nel concilio Lateranense IV: ovvero la forte affermazione da un punto di vista canonico del primato universale della Sede apostolica e il formale appello per una nuova crociata che andasse in soccorso degli ultimi due grandi troni apostolici rimasti realmente al di fuori della giurisdizione romana, Alessandria e Gerusalemme.

La scintilla da cui scaturì tutto questo fu, nel bene e nel male, quell'evento imprevisto e provvidenziale (stando sempre alla retorica romana) che aveva visto il *regnum Graecorum* essere translato *a superbis ad humiles, ab inoboedientibus ad devotos, a schismaticis ad catholicos iuxta Dei iudicio*.

Il concilio Lateranense IV del 1215 non ebbe apparentemente tra i suoi scopi diretti l'unione con la Chiesa greca; tuttavia, a mio parere, il concilio ricercò sia la necessità di canonizzare tale unione attraverso le proprie modalità canonico-sinodali, sia ambire ad un più ampio e diversificato respiro unionista attraverso una rielaborazione dell'organigramma pentarchico (Roma-Costantinopoli-Alessandria-Antiochia-Gerusalemme) della Chiesa imperiale tardo-antica (canone V). Quest'ultimo nacque da una visione ecclesiologica dalle forti speranze ecumeniche che Innocenzo III iniziò a coltivare proprio a fronte della traslazione dell'Impero bizantino e dell'inserimento di Costantinopoli nell'orizzonte giurisdizionale romano.

L'escatologia della *Legimus in Daniele* e dell'*Evangelica docente Scriptura* tradirono fin quasi da subito come tale ritorno avesse acceso i sogni del papa di soccorrere e riunire tutti gli angoli della Cristianità sotto il segno di Pietro, in virtù della *sollicitudo omnium ecclesiarum* organica al ministero petrino. E questa ipotesi, secondo la mia opinione, trova una corrispondenza tanto nei rapporti che Innocenzo III mantenne con le altre parti della/e Cristianità orientale/i fuori dalla giurisdizione (fattuale e ideale) della Chiesa di Roma, quanto nella peculiare elaborazione ecclesiologica del canone V del concilio Lateranense IV.

A. La corrispondenza con il patriarcato di Alessandria (1209-1213/14).

«Licet autem instantia nostra quotidiana sit, omnium Ecclesiarum sollicitudo continua, modo tamen hanc quasi praecipuam inter alias sollicitudines reputamus, per quam terrae orientali totis desideramus affectibus subvenire.»⁷⁴⁷

Così il papa in una sua lettera alle gerarchie ecclesiastiche della *provincia Narbonensis* aveva messo nero su bianco i suoi desideri verso i cristiani orientali. Il fatto che Innocenzo III accarezzasse un piano di liberazione della cristianità africana, in forte sinergia con la liberazione della Terra Santa, spingendo gli eserciti crociati fino ad Alessandria, era una speranza che già vagheggiava tra gli obiettivi finali della quarta crociata così come era stata da lui intesa (obiettivi

⁷⁴⁷ PL 214, col. 310C.

ripresi nel 1213 nella *Quia major nunc* e nella costituzione conciliare *Ad liberandam*⁷⁴⁸): riconquistare Gerusalemme e Alessandria con il sogno di liberare tutta la cristianità dal giogo dei musulmani.

Nell'*Evangelica docente Scriptura* il pontefice era stato esplicito:

«Ecce ergo socii nostri veniunt, ut adiuvent nos, quia Grecorum ecclesia redit ad obedientiam apostolice sedis, ut eorum adiuta subsidio liberet duas eius sorores, Alexandrinam videlicet et Ier(oso)limitanam ecclesias, que captive tenentur sub iugo regis Egipti et invite serviunt Pharaoni.»⁷⁴⁹

La necessità di liberare le due sorelle di Costantinopoli tenute in cattività divenne pertanto uno dei principali obiettivi affinché si potesse veramente veder realizzata, come il ritorno della Nuova Roma poteva fare presagire, l'unione dei *quinque patriarchatus in orbe, Romanus scilicet, Constantinopolitanus, Alexandrinus, Antiochenus et Ier(oso)limitanus*, che simboleggiavano nella teoria (ed avevano simboleggiato nella realtà del primo millennio) l'*epitomé* della Chiesa universale.

Non a caso, allora, Innocenzo III si mosse verso questa direzione, intrattenendo un rapporto diplomatico con il patriarca greco-melkita d'Alessandria Nicola I (1209 circa-1243) tra il 1209 e il 1213-14. Le tre lettere che interessano il mio studio non contengono significativi elementi o dissertazioni sul primato romano, tuttavia è utile presentare questo piccolo *dossier* poiché aiuta ad avere una visione più ampia e chiara dell'ideologia pentarchica di Innocenzo III, nonché delle sue reali volontà di perseguire quel disegno ecumenico che il «ritorno costantinopolitano» aveva così fortemente determinato.

La prima lettera è datata, secondo gli *Acta Romanorum Pontificum*, al 23 marzo 1209, e si presenta come una lettera consolatrice al patriarca alessandrino sotto la «cattività dei Saraceni»:

«Nicolao, Alexandrino Patriarchae.

Fraternitatem tuam in Domino commendamus, quod in medio pravae ac, perversae positus nationis, quasi liliun inter spinas, devotionis odorem emittis, et a uberibus sanctae Romanae ecclesiae, matris tuae, te ac eos, qui pro Christi nomine captivi tenentur, et gravi praemuntur media, et gravantur nichilominus servitute, postulas consolari, quorum te angit angustia et scandalum saepe urit. Deus autem patientiae ac solatii te ac illos consolari dignetur, et omni gaudio et pace repleat in credendo, ut in spe ac virtute sancti Spiritus habundetis, ad aeternae sacietatis gaudia perventuri. Licet igitur ipsi variis tribulationibus affligantur, tu tamen tuam tamquam pius pater et pastor eosdem ad patientiam non desinas exhortari, ne in

⁷⁴⁸ COD, pp. 267-271.

⁷⁴⁹ Die Register, VII, 203, p. 356.

tribulationibus ipsis deficient, quia id quod praesenti et momentaneum et leve tribulationibus ipsorum, supra modum in sublimitate aeternum gloriae pondus operabitur in eisdem.

Non enim sunt condignae passiones huius temporis ad futuram, gloriam, quae revelabitur in nobis, iuxta quod apostolus protestatur. Hii sane, qui tribulationes pro Christi nomine patiuntur, procul dubio conregnabunt, si tamen fiduciam et gloriam spei usque ad finem retineant inconcussam. Virtutum enim tribulatio est adiutrix, et auditui dat vexatio intellectum. Aeternitatis namque praemia praestolantes, ex adversitatibus sumunt vires, quia crescente pugna sibi manere victoriam non ambigunt gloriosam. Sic equidem desideria electorum ex adversitate proficiunt dum premuntur, sicut ignis flatu premitur ut excrescat, et eo quod extingui cernitur roboratur. Tu ergo, venerabilis frater, omne gaudium aestimato cum in varias tentationes incideris, sciens quod tribulatio patientiam operatur, patientia probationem, probatio vero spem, spes autem non confundit. Fidelis autem Deus, qui te non patietur tentari supra id potes, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut valeas sustinere. Itaque confortare in Domino et in potentia virtutis ipsius, qui et si ad modicum dereliquit, educet tamen quasi lumen iustitiam tuam, et iudicium tuum tamquam meridiem, cum venerit cum senatoribus terrae, et impii tunc in tenebris conticescent. Nos enim, qui secundum apostolum cum infirmantibus infirmamur, et cum scandalizatis exurimur, tibi et ipsis quantum Paraclitus concesserit Spiritus, consolationi suffragia curabimus impertiri, sperantes in eo, qui diebus istis novissimis antiqua coepit miracula innovare, quod circa vos mirabiliter et misericorditer operabitur, ad laudem et gloriam nominis sui, quod est benedictum in saecula saeculorum.

Datum Laterani X Kal. aprilis a. XII.»⁷⁵⁰

La missiva voleva essere una manifestazione di vicinanza del papa al suo confratello (*venerabilis frater* è appellato il patriarca Nicola). Innocenzo III quindi esaltò la tenacia e le tribolazioni del buon cristiano in nome della fede: *qui tribulationes pro Christi nomine patiuntur, procul dubio conregnabunt, si tamen fiduciam et gloriam spei usque ad finem retineant inconcussam*; e richiamandosi alla citazione di passi scritturistici quali Cant. 2, 2, Rm. 5, 3-8, 18, ICor. 10, 13, IITm. 2, 1, Sal. 36, 6 e IICor. 11, 29, egli mirò a *confortare in Domino* il patriarca *pius pater et pastor*, augurandosi di conseguenza che lo Spirito Paraclito operasse verso di lui con misericordia.

L'unico riferimento ecclesiologico è dettato dall'appellativo di Roma come madre della sede alessandrina, *sanctae Romanae ecclesiae, matris tuae*, che tendeva comunque (e nonostante i toni fraterni) a relegare la Chiesa d'Alessandria in una posizione di subordinazione rispetto alla Sede apostolica. Non bisogna tuttavia dimenticare, al fine di contestualizzare tali rapporti, come Alessandria avesse detenuto nella tradizione romana una dignità di particolare rilievo. Era infatti la sua indiretta fondazione petrina che, attraverso il ministero di Marco discepolo di Pietro, le garantiva agli occhi del papato un posto preminente all'interno dell'ecumene cristiana. Ed è plausibile che Innocenzo III, al di là delle sue volontà di soccorrere la Chiesa alessandrina,

⁷⁵⁰ *Acta Innocentii Pp. III (1198-1216)*, 128, pp. 363-364.

avesse nel proprio orizzonte ideologico tali considerazioni: ovvero i buoni rapporti che Roma tradizionalmente sempre aveva tenuto con la seconda sede della cosiddetta triarchia petrina. Anzi, questo dato apostolico era stato spesso usato nella storia dei tumultuosi rapporti con Costantinopoli per abbassare le pretese primaziali della Nuova Roma ed innalzare quelle chiese (Alessandria ed Antiochia) che potevano ambire ad una forma di partecipazione del primato petrino (ci ritorneremo nelle pagine successive).

La corrispondenza con Alessandria fu poi ripresa pochi anni dopo il 1209, quando Innocenzo III iniziò ad intensificare i propri sforzi (a fronte anche delle richieste d'auto del patriarca Nicola I) per bandire una nuova spedizione oltremare in diretto soccorso dei cristiani d'Egitto. Il 18 gennaio 1212 scrisse nuovamente:

«Patriarchae Alexandrino.

Gratum gerimus et acceptum et Fraternitatem tuam dignis in Domino laudibus commendamus, quod sicut ex litteris tuis nobis directis accepimus circa illos, qui Alexandriae ac Babiloniae sunt captivi diligentiam adhibes pii patris et ad liberationem eorum impendis operam diligentem, et ne periculum negationis incurrant, nobis humiliter supplicasti, ut calamitates eorum et angustias, quas sustinent attendentes, pro liberatione ipsorum fratribus militiae templi et hospitalis, nec non regibus et principibus orientalis provinciae scribere dignaremur. Nos autem qui cum Apostolo dicere possumus: Quis infirmatur et ego non infirmor, quis scandalizatur et ego non uror, etsi in tribulationibus eorundem paterno compatiatur affectu, in eo tamen consolationem recipimus, qui secundum Apostolum, pater misericordiarum et totius consolationis est Deus, qui nos in omni tribulatione nostra misericorditer consolatur, illud in eis sperantes implendum, quod veritas quae mentiri non novit in Evangelio protestatur: Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum; Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.

Sane habito super hoc cum fratribus nostris diligenti tractatu, petitionem tam tuam quam captivorum ipsorum favore perpendimus apostolico prosequendam (...). Vene[rabili] f[rat]ri n[ost]ro Patriarchae Ierosolimitano, ap[ostoli]cae sedis legato, nostris dantes litteris in mandatis, quatenus ex parte tam nostra quam sua praescriptos Fratres ac reges et principes in nomine Domini exhortetur, consulando fideliter et efficaciter inducendo, ut ad redemptionem illorum per congruam commutationem intendant, et contra persecutores fidei christianae hiis pro fide Christi potentibus armis utentur, (sic!) quibus utique Dominus vim suae virtutis creditur facilius impensurus. Cumque hoc acceptabile opus populus intellexerit christianus ad subventionem eorum liberalius suas manus extendat, et nos si devote fuerimus exauditi, debeamus eos in petitionibus suis plenius exaudire. Quidquid autem super hoc actum fuerit, idem patriarcha nobis non differat intimare, ut per suam relationem instructi, iuxta quod nobis divina suggererit inspiratio procedamus.

Cum igitur tamquam aurum in fornace Dominus suos probet electos, frater[nitatem] T[uam] ro[gandam] duximus et mo[nendam], per a[postolica] s[cripta] m[andamus], qu[atenu]s captivos ipsos efficaciter exhorteris, ut non deficiant in tribulationibus suis [...]. Quaedam autem de ipsis audimus, quae cum dolore referimus et pudore, quia ipsi nonnulla committunt impia et nefanda, per quae non solum divinam

Maiestatem offendunt, verum etiam apud incredulos Christianam religionem infamant, propter quod maxime circa liberationem ipsorum supernae miserationis (retardatur) effectus. A quibus tu eos salubribus monitis et consiliis studeas revocare [...]. Ceterum, sicut nobis scripsisti, praefati captivi non habent nisi quendam vetulum sacerdotem, qui eis possit ministrare divina. Unde fraternitatem tuam humiliter rogaverunt, ut unum ex ipsis in ecclesiasticis ministeriis eruditum in diaconum promoveres, quod tu sine nostra licentia facere noluisti. Nos autem, ut in hoc eorum adimpleas desiderium suademus, ordinandi eum tibi liberam concedentes auctoritate apostolica facultatem.

Datum Laterani XV kal. februarii a. XIV.»⁷⁵¹

Il pontefice riprese la retorica consolatoria presente nella prima lettera attraverso il medesimo rimando a ICor. 11, 29, ed anticipò al patriarca il proprio intervento presso il patriarca latino di Gerusalemme e gli ordini degli Ospedalieri e dei Templari⁷⁵² affinché si attivassero *ad redemptionem illorum per congruam commutationem intendant, et contra persecutores fidei christianae hiis pro fide Christi potentibus armis utentur*.

L'idea di Innocenzo III di voler soccorrere e riunire sotto la sua ala i quattro angoli della cristianità stava (almeno sulla carta) prendendo piede. E tale aspirazione venne infine ribadita nella lettera del 1213-14⁷⁵³ in cui il pontefice invitò ufficialmente il patriarca di Alessandria a prendere parte all'imminente concilio che, nei desideri papali, doveva essere caratterizzato da una forte rappresentanza ecumenica:

«Patriarchae Alexandrino.

Ex litteris, quas aliquoties tua nobis Fraternitas destinavit et aliis quoque indiciis cognovimus evidenter, te non solum ad sacrosanctam Romanam ecclesiam matrem tuam, verum etiam ad personam nostram specialiter devotionem habere debitam et devotam. Propter quod habentes te in visceribus caritatis, tibi

⁷⁵¹ Ibid., 181, pp. 410-411.

⁷⁵² «Recepimus litteras doloribus plenas et miseris cumulatam, quas apostolatus nostro miserunt venerabilis frater noster, Patriarcha Alexandrinus, et qui Alexandriae sunt captivi, aerumnas et pressuras, quas sustinent, exponentes et postulantes suppliciter cum gemitu et moerore, quatenus ad liberationem eorum misericorditer intendamus, inducendo fratres templi et hospitales ac Reges et principes orientalis provinciae, ut per commutationem captivorum ad liberandum illos inclinent animos cum affectu. Ne propter acerbiter poenarum, quas longo tempore sunt perpessi, apostatate cogantur, cum prompto spiritu sunt parati tantum illis exhibere servitii, quantum solet eisdem ab infidelibus captivis impendi, nichil amplius postulantes ab eis, quam quod ipsi sunt soliti huiusmodi exhibere captivis, ut saltem hoc modo periculum negationis evaderent. Nos autem super hoc habito cum fratribus nostris diligenti tractatu, petitionem eorum favore perpendimus apostolico prosequendam. (...) Cupientes igitur utrorumque providere salutem, fraternitatem tuam rogandam duximus et monendam per apostolicam scriptam mandantes, quatenus ex parte tam nostra quam tua praescriptos fratres ac Reges et principes in nomine Domini exhorteris, consulendo fideliter et efficaciter inducendo, ut ad redemptionem illorum per congruam commutationem intendant, et contra persecutores fidei Christianae hiis pro fide Christi potentibus armis utantur, quibus utique Dominus vim suae virtutis creditur facilius impensurus, (...). Quidquid autem super hoc actum fuerit, nobis non differas intimare, ut per tuam relationem instructi, iuxta quod nobis Divina suggererit inspiratio procedamus.» (Ibid., 182, p. 412).

⁷⁵³ Si veda Foreville, *Lateranense I, II, III e Lateranense IV*, pp. 233-235.

compatimur in tribulationibus quas pateris et pressuris, quamquam et tibi et nobis sit in eis potius gloriandum, cum id quod in praesenti est momentaneum et leve tribulationis huiusmodi supra modum in sublimitate pondus aeternae gloriae operetur. [...] Fideles quoque ab infidelibus in captivitate detentos, sedulis exhortationibus corrobora et confirma, ne deficiant in tribulationibus suis, [...] scientes quod nos ad liberationem eorum studium diligens et operam efficacem, si desuper datum fuerit, satagimus adhibere.

Denique ad tuam duximus notitiam perferendam, quod cum inter omnia desiderabilia cordis nostri duo in hoc saeculo principaliter affectemus, ut ad recuperationem videlicet terrae sanctae ac reformationem universalis ecclesiae valeamus intendere cum effectum. Hoc ad exequendum praedicta de Fratrum nostrorum consilio providimus faciendum, ut scilicet quia haec universorum fidelium communem statu respiciunt, Generale Concilium iuxta priscam sanctorum Patrum consuetudinem convocemus opportuno tempore celebrandum, in quo ad extirpanda vitia et plantandas virtutes, corrigendos excessus, et reformandos mores, eliminandas haereses, et roborandam fidem, sopiendas discordias, et stabiliendam pacem, comprimendas oppressiones et libertatem fovendam. (...)

Quia igitur in tanto negotio tuam desideramus habere praesentiam, Fraternitatem t[ua]m ro[gandam] d[uximus] et mo[nendam], per ap[ostolica] t[ibi] se[ripta] mandantes, quatenus, si fieri poterit, personaliter ad praesentiam nostram accedas termino suprascripto. Quod si forsan venire nequiveris, saltem aliquem virum idoneum pro te ad Concilium mittere non postonas. Tu denique, ve[nerabilis] frater in Christo, tuarum nobis apud iustissimum iudicem et piissimum Patrem orationum impertire suffragium, quo plurimum indigemus.»⁷⁵⁴

Infatti, con la bolla *Vineam Domini Sabaoth*⁷⁵⁵ del 19 aprile 1213 veniva annunciata la prossima convocazione di un concilio generale che si sarebbe aperto il 1 novembre 1215. La volontà di Innocenzo III era di convocare una sinodo a forte vocazione universale, in cui non solo doveva essere rappresentata la *pars Occidentis*, ma anche l'Oriente cristiano sarebbe stato chiamato a rivestire un posto di primo piano⁷⁵⁶.

Nel concilio, era presente il patriarcato latino di Antiochia attraverso la rappresentanza del vescovo di Tortosa (in sostituzione del patriarca Pietro di Locedio); partecipò personalmente all'assise il patriarca latino di Gerusalemme insieme all'arcivescovo di Tiro, e ai vescovi di Samaria e Betlemme; era inoltre presente il patriarca maronita Geremia, il quale era stato investito anche della rappresentanza degli Armeni ciliciani da poco uniti a Roma; era inoltre rappresentato il patriarcato costantinopolitano nella sua componente latina⁷⁵⁷. Infine il patriarca

⁷⁵⁴ Ibid., 215, pp. 456-457.

⁷⁵⁵ *Innocentii III pontifici romani Regestorum sive Epistolarum*, XVI, 30, PL 216, coll. 823-825.

⁷⁵⁶ Nella vastissima bibliografia riguardante il concilio Lateranense IV rimando agli atti di tre convegni scientifici che si sono svolti nel 2015-2016 per le celebrazioni dell'ottavo centenario dall'apertura dei lavori conciliari: *Concilium Lateranense IV; Il Concilio Lateranense IV a 800 anni; Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*.

⁷⁵⁷ Foreville, *Lateranense I, II, III e Lateranense IV*, pp. 241-244. Inoltre, il patriarca giacobita Giovanni XIV avrebbe assistito personalmente ai lavori conciliari (cfr. due cronache occidentali presenti in MGH, *Scriptores*, 22, pp. 186, 886), ma non risulta nella lista dei padri sinodali.

di Alessandria Nicola I, unico patriarca greco ad essere stato convocato, fu presente secondo alcune fonti occidentali attraverso un apocrisario, il suo stesso fratello⁷⁵⁸. Tuttavia la presenza del patriarca melchita non è attestata nella lista dei padri conciliari.

Ci fu allora una rappresentanza solo apparente, poiché l'episcopato orientale partecipò soltanto (o quasi) nella sua gerarchia latina. L'aspirazione papale di tornare all'unità dell'assemblea ecclesiale, attraverso la presenza in concilio dei cinque patriarcati sul modello dei concili ecumenici tardo-antichi, fu però reale nella misura in cui il papato concepiva i propri criteri d'ecclesialità. Il concilio Lateranense IV fu generale nella sua realtà, universale nella sua forma e nella sua percezione da parte latina. Le cinque sedi pentarchiche (a parte l'eccezione alessandrina) erano rette da vescovi in comunione con la sede di Pietro, i quali erano realmente secondo l'ecclesiologia romana i veri patriarchi titolari poiché avevano ricevuto le loro prerogative (il loro essere dentro la Chiesa di Cristo) dalla Sede apostolica. Roma doveva essere il parametro d'ecclesialità universalmente valido, la comunione con essa la garanzia di salvezza; e questo doveva essere ribadito, ora come non mai, attraverso l'ideale unione dei quattro angoli della cristianità nel grembo della loro madre.

B. La Costituzione V del Lateranense IV e l'ecclesiologia pentarchica.

Dalla triarchia petrina alla monarchia papale.

L'*Evangelica docente Scriptura* del gennaio 1205 (come ho brevemente riportato sopra) nella sua retorica della *translatio imperii et Constantinopolitanae sedis* aveva ripreso una teoria ecclesiologica nuova, ovvero quella che definiva la presenza nel mondo cristiano di cinque patriarcati: Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme⁷⁵⁹.

Una teoria ecclesiologica nuova? Assolutamente no, anzi di tradizione secolare; ma nuova, dirompente, impreveduta era la sua presenza in una fonte papale che, se già in epoca tardo-antica o alto-medievale sarebbe risultata alquanto originale, all'inizio del secolo XIII possiamo dirla quasi incredibile per come venne formulata. Non solo, infatti, Innocenzo III andò a riprendere l'antico ideale pentarchico che, seppur con modificazioni e distorsioni, si può comunque

⁷⁵⁸ *Chronicon Montis Sereni*, MGH, *Scriptores*, 23, p. 186.

⁷⁵⁹ *Die Register*, VII, 203, pp. 356-357.

ritrovare nella tradizione latino-romana, ma lo ripropose al clero latino di Costantinopoli nella sua più classica, «greca» e misconosciuta (da parte di Roma) formulazione.

Ora, al fine di inserire il pensiero pentarchico innocenziano nella storia di tale forma di governo della Chiesa, e al fine di comprendere il reale significato che tale riproposizione pentarchica poteva assumere nell'orizzonte ideologico papale a fronte del 1204, risulta a mio avviso utile tracciare una veloce parabola della ricezione e della condivisione della pentarchia nello sviluppo dell'ecclesiologia romana.

Dare una definizione precisa ed oggettiva di pentarchia è quanto mai arduo, poichè una sua chiara ed esplicita formulazione non si è mai affermata nel vocabolario di diritto canonico e nel lessico ecclesiologico⁷⁶⁰. Inoltre, come tutti i processi evolutivi, essa è nata e maturata nel corso dei secoli IV-V sec., ha avuto il suo periodo di massimo splendore tra VI e VII sec., per poi lentamente declinare: è stata applicata senza essere teorizzata, successivamente teorizzata senza più essere applicata. La pentarchia come lessema di per sé non esiste, non è mai esistita; al contrario è sussistito un'organigramma della Chiesa tardo-antica che si formò a partire dall'adattamento con le istituzioni civili dell'impero, e che trovò una sua forma prima a tre (can. VI del concilio di Nicea) e poi a cinque vertici (can. XXVIII del concilio di Calcedonia) seguendo il principio di sovrapposizione con le istituzioni civili e imperiali.

È della metà del secolo XIX una delle prime e classiche opere sull'istituzione pentarchico-patriarcale scritta dal Maassen⁷⁶¹, la quale, nonostante un taglio decisamente apologetico, fu caratterizzata da un grande lavoro di raccolta delle fonti, in cui affrontò la problematica delle relazioni tra il primato del vescovo di Roma e le altre sedi pentarchiche. Ed anche fondamentali lavori quali (ad esempio) quelli del Salaville⁷⁶², del Beaudouin⁷⁶³, del Bréhier⁷⁶⁴, del Batiffol⁷⁶⁵ e dello Jugie⁷⁶⁶, affrontarono lo studio dell'istituzione pentarchica da una prospettiva legata alla difesa del primato petrino, elaborarono ricerche attraverso categorie puramente teologiche e dogmatiche.

Sarà solo alla metà del XX secolo, in un clima ben più favorevole creato sia dall'avvento in ambito cattolico di un nuovo modo di intendere lo studio delle discipline teologiche e storiche,

⁷⁶⁰ Peri, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale*, p. 209.

⁷⁶¹ Maassen, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*.

⁷⁶² Salaville, *De quinivertice ecclesiastico corpore*.

⁷⁶³ Beaudouin, *Les patriarches en Orient*.

⁷⁶⁴ Bréhier, *Avant la separation du XI siecle*.

⁷⁶⁵ Batiffol, *Le siege de Rome et l'Orient*.

⁷⁶⁶ Jugie, *Theologia dogmatica*.

sia dai nuovi fermenti ecumenici⁷⁶⁷ tra le varie confessioni cristiane, che inizieranno a nascere i maggiori studi in materia di pentarchia e storia dell'ecclesiologia. Due nomi su tutti risultano di fondamentale importanza: Yves M. Congar e Basilios I. Pheidas. Il primo ha fornito un notevole contributo alla ricerca sulle istituzioni ecclesiastiche antiche e medievali con una più che considerevole quantità di pubblicazioni e studi⁷⁶⁸. Mentre da parte greca, alla fine degli anni Sessanta del XX secolo, sarà invece del Pheidas la ricerca più puntuale e sistematica sull'istituzione pentarchica, dalle origini fino all'età giustiniana. Egli analizzò i fattori che condussero alla nascita della pentarchia, dando rilievo tanto all'insieme degli ordinamenti canonici determinati da specifici principi ecclesiologici, quanto ai fattori prettamente storici⁷⁶⁹. Non bisogna poi dimenticare gli studi più rigorosi ed affidabili finora disponibili: da quelli dell'O'Connell sul patriarca Niceforo il Confessore e la sua ecclesiologia pentarchica⁷⁷⁰, agli interventi alle Settimane di studio a Spoleto del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo del Peri⁷⁷¹, della Herrin⁷⁷² e del Morini⁷⁷³. Non da ultimi sono da sottolineare gli ampi e sistematici lavori del Gahbauer⁷⁷⁴ e del Panagiotopoulos⁷⁷⁵.

È storicamente acclarato come Roma non abbia mai pienamente accettato l'istituzione pentarchica nella misura in cui essa aveva concesso quelle pari dignità, quegli stessi privilegi tra l'Antica Roma e la Nuova Roma determinati su base politica. La ricezione del canone III del concilio di Costantinopoli (normativa poi ridefinita nel canone XXVIII di Calcedonia e ribadita al canone XXXVI del Trullano II del 690/691⁷⁷⁶), che attribuiva alla capitale imperiale l'*ἴσα πρεσβεῖα* della *Vetus Roma* proprio in quanto città ospitante l'*imperium*, fu fin da subito ostacolata dai pontefici romani. Essi consideravano l'ascesa costantinopolitana come una lesione alle prerogative stesse della Sede apostolica e (di riflesso, strumentalmente) delle chiese

⁷⁶⁷ Questo è testimoniato da due eventi molto importanti: la creazione nel 1948, dopo anni di lavoro e dialogo interreligioso, del CEC (Consiglio ecumenico delle chiese) e la proclamazione nel 1959 da parte di papa Giovanni XXIII di un concilio ecumenico della Chiesa cattolica, nel quale il ristabilimento, o almeno l'inizio di un dialogo, della comunione tra i cattolici e gli altri cristiani sarebbe stato uno degli obiettivi primari del concilio.

⁷⁶⁸ Solo per citare alcuni saggi storici più famosi: Congar, *L'ecclesiologie du haut Moyen Age*; Id., *Neuf cents ans apres*; Id., *Conscience ecclesiologique en Orient et en Occident*.

⁷⁶⁹ Pheidas, *Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν*; Id., *Ἱστορικοκανονικά προβλήματα περὶ τὴν λειτουργίαν τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν*.

⁷⁷⁰ O'Connell, *The Ecclesiology of St. Nicephorus I*.

⁷⁷¹ Buona parte della produzione bibliografica del Peri si occupa di ecclesiologia antica e nello specifico di pentarchia, in particolare: Peri, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale*; Id., *Orientalis varietas*; Id., *Da Oriente e da Occidente*.

⁷⁷² Herrin, *The pentarchy: theory and reality*.

⁷⁷³ Morini, *Roma nella pentarchia*; Id., «La vista e gli altri sensi».

⁷⁷⁴ Gahbauer, *Die Pentarchietheorie*.

⁷⁷⁵ Panagiotopoulos, *The Patriarcal Institution in the Early Church*.

⁷⁷⁶ Cfr. *supra*, p. 70, n° 273.

alessandrina e antiochina. Di contro fu sviluppata a partire dai papi della fine del IV secolo quella triarchia petrina che, attraverso una strenua difesa del canone VI del concilio di Nicea del 325, fu assunta come contraltare romano al canonico organigramma pentarchico.

Tale «massimalismo» o «conservatorismo» niceno fu proposto e sviluppato in una duplice forma⁷⁷⁷: da un punto di vista canonico-disciplinare si manifestò nell'ossessiva difesa dell'organigramma stabilito dal canone VI di Nicea, mentre da un punto di vista ecclesiologico fu determinato a partire dalla forte difesa del principio di apostolicità (in antitesi al principio di adattamento). Infatti, a partire da papa Damaso e il concilio del 382, dal quale uscì il cosiddetto *Decretum Gelasianum*⁷⁷⁸, l'assioma della fondazione petrina fu assunto come discriminante per ambire alla dignità patriarcale e a una qualunque forma di primazialità all'interno dell'ecumene cristiana.

La triarchia petrina appunto, ovvero le sedi di Roma, Alessandria ed Antiochia che avevano conosciuto o una diretta fondazione/evangelizzazione da parte del primo degli apostoli (Antiochia) o da parte di un suo discepolo (S. Marco per Alessandria). E l'elaborazione di tale luogo ecclesiologico, assunto via via nel tempo ad assioma in aperto contrasto alle ambizioni primaziali di Costantinopoli⁷⁷⁹, fu reiterato da papa Leone I nella sua corrispondenza verso l'Oriente. Egli, nella lettera al patriarca Anatolio di Costantinopoli, espose chiaramente la propria difesa del quadro niceno come aveva, per altro, già anticipato in due missive all'imperatore Marciano e all'imperatrice Pulcheria⁷⁸⁰:

«Post illa itaque ordinationis tuae non inculcata principia, post consecrationem Antiocheni episcopi, quam tibimet contra canonicam regulam vindicasti, doleo etiam in hoc dilectionem tuam esse prolapsam, ut sacratissimas Nicaenorum canonum constitutiones conareris infringere; tamquam opportune se tibi hoc

⁷⁷⁷ Morini, «*La vista e gli altri sensi*», pp. 717-720

⁷⁷⁸ Il concilio romano del 382 fu una vera e propria sinodo del patriarcato occidentale, alla quale parteciparono i maggiori metropolitani della *pars Occidentis*: Ambrogio di Milano, Valeriano di Aquileia, Brittone di Treviri, Anemio di Sirmio e Acolio di Tessalonica. Dal concilio, come la maggior parte della storiografia ha stabilito, uscì il nucleo centrale di quel documento che in seguito sarà attribuito erroneamente a papa Gelasio I (492-496). Il cosiddetto *Decretum Gelasianum* confluirà nel IX secolo nelle Decretali Pseudo-Isidoriane (*Decretales pseudo-isidorianae*, p. 635), nelle quali troveranno posto altri due documenti romani apocrofi relativi alla triarchia petrina: lo pseudo-Anacleto (*ibid.* p. 83) e la *Praefatio Nicaeni concilii* (*ibid.*, p. 255), oltre a due lettere di papa Leone I (*ibid.* pp. 610-611). Su questo rimando a Morini, *Il Papa di Roma patriarca dell'Occidente*, p. 154, n° 46; Pietri, *Recherches sur l'Église de Rome*, pp. 866-872; Rimoldi, *L'apostolo san Pietro, fondamento della Chiesa*, pp. 165, 194; Maccarrone, *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo da Damaso a Leone I*.

⁷⁷⁹ Le «prerogative dell'onore» attribuite al concilio del 381 a Costantinopoli non comportavano una semplice precedenza onorifica: come ha dimostrato il Daley, esse si configuravano come un'onore «sostanziale» (Morini, «*La vista e gli altri sensi*», p. 719) della Nuova Roma nell'Oriente cristiano sul modello del patronato tardo-antico. Cfr. Daley, *The Meaning and Exercise of "Primacies in Honor"*.

⁷⁸⁰ Cfr. la lettera 104 all'imperatore Marciano (*PL* 54, coll. 991-997) e la 105 all'imperatrice Pulcheria (*ibid.*, coll. 997-1002).

tempus obtulerit, quo secundi honoris privilegium sedes Alexandrina perdiderit, et Antiochena Ecclesia proprietatem tertiae dignitatis amiserit; ut his locis juri tuo subditis, omnes metropolitani episcopi proprio honore priventur. (...) Fateor enim ita me dilectione universae fraternitatis obstringi, ut nemini prorsus in his quae contra se poscit assentiar, possisque evidenter agnoscere me dilectioni tuae benevolo animo contraire, ut saniore consilio ab universalis te Ecclesiae perturbatione contineas. Non convellantur provincialium jura primatum, nec privilegiis antiquitus institutis metropolitani fraudenter antistites. Nihil Alexandrinae sedi ejus, quam per sanctum Marcum evangelistam beati Petri discipulum meruit, pereat dignitatis; Nec Dioscoro impietatis suae pertinacia corruente, splendor tantae Ecclesiae tenebris obscuretur alienis. Antiochena quoque Ecclesia, in qua primum praedicante beato apostolo Petro, Christianum nomen exortum est, in paternae constitutionis ordine perseveret, et in gradu tertio collocata numquam se fiat inferior. Aliud enim sunt sedes, aliud praesidentes; et magnus unicuique honor est integratis sua. Quae cum in quibuslibet locis propria ornamenta non perdat, quanto magis in Constantinopolitanae urbis magnificentia potest esse gloriosa, si per observantiam tuam, et defensionem paterni canones, et exemplum probitatis multi habeant sacerdotes?»⁷⁸¹

O come scrisse direttamente al patriarca Massimo di Antiochia riguardo alle prerogative della sede di Teopoli:

«Dignum est enim te apostolicae sedis in hac sollicitudine esse consortem et ad agendi fiduciam privilegia tertiae sedis agnoscere, quae in nullo cujusquam ambitione minuentur: quia tanta apud me est Nicaenorum canonum reverentia, ut ea quae sunt a sanctis Patribus constituta, nec permiserim, nec patiar aliqua novitate violari.»⁷⁸²

La triarchia petrina fu allora puntualmente riproposta, in forte sinergia con le costruzioni primaziali, che facevano perno sull'autorità di Pietro⁷⁸³, tutte le volte che in Oriente si pretendeva di basare il primato di una sede su base civile⁷⁸⁴. Così fu fatto nel VI secolo da papa Gregorio I (590-604), che nella sua lettera del luglio 597 al patriarca Eulogio di Alessandria, dopo aver esaltato la figura del corifeo degli apostoli, scrisse:

«Ipse (*scil.* Pietro) enim sublimavit sedem, in qua etiam quiescere et praesentem vitam finire dignatus est; Ipse decoravit sedem, in quam evangelistam discipulum misit; ipse firmavit sedem, in qua septem annis, quamvis discessurus, sedit. Cum ergo unius atque una sit sedes, cui ex auctoritate divina tres nunc episcopi

⁷⁸¹ PL 54, coll. 1003-1007.

⁷⁸² *Ibid.* coll. 1040-1046.

⁷⁸³ Rimando ancora una volta a Maccarrone, «*Sedes apostolica-vicarius Petri*»; Conte, *Chiesa e Primato nelle lettere dei papi del secolo VII*.

⁷⁸⁴ Morini, *Il Papa di Roma patriarca dell'Occidente*, p. 155.

praesident, quicquid ego de vobis boni audio, hoc mihi imputo; Si quid de me boni creditis, hoc vestris meritis imputate, quia in illo unum sumus (...)⁷⁸⁵

Ma sarà solo papa Niccolò I nel IX secolo a utilizzare in modo più incisivo la triarchia petrina, guarda caso durante lo scontro che contrappose Roma a Costantinopoli durante il patriarcato foziano. Nell'866, nella disputa di giurisdizione sulla neoconvertita Bulgaria, alla domanda da parte del *khan* sul numero di patriarchi nell'ecumene cristiana, il papa così rispose a Boris-Michele:

«Desideratis nosse, quot sint veraciter patriarchae. Veraciter illi habendi sunt, qui sedes apostolicas per successiones pontificum obtinent, id est qui illis praesunt Ecclesiis, quas Apostoli instituisse probantur, Romanam videlicet et Alexandrinam et Antiochenam (...) Constantinopolitanus autem et Hierosolymitanus antistites, licet dicantur patriarchae, non tamen tantae auctoritatis quantae superiores existunt (...) Porro quis patriarcharum secundus sit a Romano, consultis. Sed iuxta quod sancta Romana tenet Ecclesia et Nicaeni canones et sancti praesules Romanorum defendunt et ipsa ratio docet, Alexandrinus patriarcharum a Romano papa secundus est.»⁷⁸⁶

Dopo tutto (stando alla retorica di Niccolò I) come si poteva riconoscere il rango a cui ambiva Costantinopoli se essa stessa, per aspirare a una propria fondazione apostolica, riusciva solo a vantarsi di possedere reliquie rubate? Ciò fu scritto direttamente dal papa il 28 settembre 865 al *basileús* Michele III, riaffermando di conseguenza come solo alle sedi di Roma, Alessandria e Antiochia (vere detentrici del carisma apostolico) *omnium ecclesiarum sollicitudo beatorum apostolorum principum Petri ac pauli procul dubio modernane expectat*:

«Ista igitur privilegia huic sanctae ecclesiae (*scil.* Roma) a Christo donata, a synodibus non donata, sed iam solummodo celebrata et venerata, per quae non tam honor quam onus nobis incumbit, licet ipsum honorem non meritis nostris, sed ordinatione gratiae Dei per beatum Petrum et in beato Petro simul adepti, nos cogunt nosque compellunt omnium habere sollicitudinem ecclesiarum Dei. Cui, sancto scilicet Petro, addita est societas beatissimi Pauli apostoli, vasis electionis, magistri veritatis, cui iugiter imminebat omnium ecclesiarum sollicitudo. Hi ergo tamquam duo luminaria magna caeli in ecclesia Romana divinitus constituti totum orbem splendore fulgoris sui mirabiliter illustrantur, et Occidens eorum praesentia veluti rutilante sole tam per se nitorem dante quam per discipulos suos quasi quosdam radios lucis micante factus est Oriens; quique non, postquam mortui sunt, Romam a principibus sunt delati, ut Romanae ecclesiae maiorem conferrent privilegiorum honorem – sicuti apud vos non rationabiliter, sed potentialiter actum est, videlicet ut ecclesiae ceterae patronis suis privarentur et sola Constantinopolis spoliis et opibus, quas

⁷⁸⁵ Gregorii I papae Registrum, VII, 37, MGH, *Epistolae*, I, pp. 485-486. Su tale dottrina in papa Gregorio I cfr. Ludwig, *Die Primatworte Mt. 16, 17-19*, pp. 110-111.

⁷⁸⁶ Nicolai I. Papae *Epistolae ad res orientales*, 92, MGH, *Epistolae*, VI, pp. 596-597.

violenter abstulit, ditaretur -, sed Romama in carne venientes, viate verbum evangelizantes, ab ea erroris cliginem amoventes, veritatis lumine mentes hominum illustrantes et in ea uno eodemque die martyrium consummantes sanctam Romanam ecclesiam roseo cruore suo consecraverunt et hanc non habentem maculam aut rugam aut aliquid huiusmodi exhibentes Deo domino dedicaverunt. Sicque demum Alexandrinam ecclesiam suam fecerunt, per beatum scilicet Marcum, unius horum filium ac discipulum. Hereditas quippe filii in potestate parentis existit et gloria discipuli ad magistrum sine eunctatione refertur. Fecerat autem beatissimus Petrus praesentia corporali et ecclesiam Antiochenam iam suam, quae, sicut beatus papa dicit Innocentius, urbis Romae sedi non cederet, nisi quod illa in transitu meruit, ista susceptum – quin beatum Petrum – apud se consummatumque gauderet.

Per has igitur tres praecipuas ecclesias omnium ecclesiarum sollicitudo beatorum apostolorum principum Petri ac Pauli procul dubio moderamen expectat.»⁷⁸⁷

Tuttavia, al di là delle apparenze documentarie, come ha messo in luce il Morini in relazione alla coscienza del papa come patriarca d'Occidente, nella «dottrina della Pentarchia, cioè che fa problema a Roma non è l'*archia*, cioè il suo inserimento in un collegio patriarcale, ma il *pente*, cioè l'inserimento in questo collegio di una sede – Costantinopoli nello specifico – che aveva posto ideologicamente alla base della propria primazialità – e contestualmente anche di quella romana – il principio di adattamento delle giurisdizioni ecclesiastiche su quelle civili, e non per utilità amministrativa, ma in virtù di una coincidenza ideologica delle due geografie, sacra e profana»⁷⁸⁸.

Per approdare infine al secolo XI, fu in questo periodo che si assistette ad un duplice fenomeno nell'elaborazione della triarchia petrina in relazione all'ecclesiologia pentarchica e alla «primazialità» costantinopolitana. Se infatti durante lo scontro del 1054, papa Leone IX riprese più volte l'ideologia triarchica per ridurre da un punto di vista ecclesiologico le usurpazioni (così scrisse al patriarca Pietro III d'Antiochia⁷⁸⁹) di Michele Cerulario⁷⁹⁰, dalla metà del secolo XI in poi, tuttavia, tale argomentazione anti-costantinopolitana da parte del papato non fu mai più ripresa nel confronto ideologico con la cristianità greca.

Leone IX si inserisce pertanto in un momento di passaggio, in cui l'apostolicità delle tre sedi petrine venne riaffermata in tutta la sua forza esclusiva nei riguardi di Costantinopoli, ma allo stesso tempo, proprio tale apostolicità si stava definendo come caratteristica propria e assoluta

⁷⁸⁷ *Ibid.*, 88, MGH, *Epistolae*, VI, p. 475.

⁷⁸⁸ Morini, *Il Papa di Roma patriarca dell'Occidente*, pp. 155-156.

⁷⁸⁹ «Nec revoceris ab hanc intentione cuiuslibet pompa vel arrogantia, quin constanter defendas honorem, quem Antiochenae Ecclesiae reliquerunt omnia sanctorum Patrum concilia (...) Quod totum ideo dicimus, quia quosdam conari minuere antiquam dignitatem Antiochenae Ecclesiae andivimus» (Will, *Acta et scripta*, XII, p. 169).

⁷⁹⁰ Su questo argomento rimando ancora una volta a Petrucci, *Rapporti di Leone IX*, p. 220; D'agostino, *Il primato della Sede di Pietro*, pp. 265-280; Morini, «*La vista e gli altri sensi*», p. 790-793; ed infine il mio, *Tra Roma e Costantinopoli?*.

della sola sede romana⁷⁹¹. Nella corrispondenza papale del 1052-1054 con l'Oriente greco, in quattro occasioni Leone IX teorizzò il proprio organigramma a tre vertici. Nelle due lettere al patriarca Michele Cerulario, trattando delle dignità delle sedi pentarchiche, scrisse:

«Sed ecce iam non debet ingrata filia apparere, quia prae caeteris eam honorare dignata est mater sua. Nam cum nullo divino vel humano privilegio honorabilior seu clarior aliis ecclesiis Constantinopolitana existat ecclesia et Antiochena atque Alexandrina, ob reverentiam principis apostolorum inter alias retentent dignitatis iura; tamen pia mater. Romana scilicet ecclesia nolens dilectam filiam dote honoreficientiae ex toto carere per beatos praedecessores nostros in aliquot synodis curavit decernere, ut salva principalium et apostolicarum sedium antiqua dignitate Constantinopolitanus antistes honoraretur sicut regiae civitatis episcopus, quamvis Justinianus religiosus Augustus legibus humanis voluisset astruere, ut post papam Romanum sedat Constantinopolitanae praesul ecclesiae.»⁷⁹²

E nella seconda lettera al Cerulario, tacciandolo di essere un vescovo neofito, lo accusò di intaccare i *privilegia dignitatis* dei patriarchi alessandrino e antiocheno:

«Denique diceris neophytus, et non gradatim prosiluisse ad episcopale fastigium: quod nullatenus esse faciendum et Apostolus edocet (ITim. 3) et venerabiles canones interdicunt. Hinc nova ambitione Alexandrinum et Antiochenum patriarchas antiquis suae dignitatis privilegiis privare contendens contra omne fas et ius tuo domino subiugare conaris.»⁷⁹³

Del resto l'accusa al Cerulario di intaccare le prerogative della sede di Antiochia fu ripresa (come ho accennato sopra) nella lettera a Pietro III, nella quale Leone IX parlò della *dignitas* di Teopoli *tertiam a Romana ecclesia* a partire dalla fede e dal magistero itinerante dell'apostolo Pietro:

«Quae venerabilis et efficax oratio obtinuit, quod hactenus fides Petri non defecit nec defectura creditur in throno illius usque in saeculum saeculi; sed confirmabit corda fratrum variis concutienda fidei periclitationibus, sicut usque nunc confirmare non cessavit. Pro cuius excellentia tertiam a Romana ecclesia dignitatem retinet Antiochena, quam te defendere summopere monemus, non tuae gloriae causa, sed pro sedis, cui ad tempus praesides, antiqua honoreficientia.»⁷⁹⁴

⁷⁹¹ Pensiamo al concilio di Reims del 1049 e alle sue definizioni sinodali che resero almeno, in chiave anti-compostelana, il titolo di *apostolicus* esclusivo solo per il pontefice romano, almeno per l'Occidente. Cfr. *supra*, p. 163, n° 586.

⁷⁹² Will, *Acta et scripta*, II, p. 80.

⁷⁹³ *Ibid.*, IV, p. 90.

⁷⁹⁴ *Ibid.*, XII, p. 169.

E scrivendo all'imperatore Costantino IX Monomaco il papa ribadì come fossero giunte alle sue orecchie (*ad aures nostras*) voci riguardanti i tentativi di sottomissione *contra fas et ius* ad opera del Cerulario:

«Sed noverit tua claritas super praesumptionibus eius multa et intolerabilia iamdudum pervenisse ad aures nostras (...) quod Alexandrinum et Antiochenum patriarchas antiqua dignitate sua privare contendens contra fas et ius sibi subdere nova ambitione appetit (...)»⁷⁹⁵

Gli scritti della cancelleria di Leone IX sono le ultime testimonianze della proposizione della triarchia petrina come arma ecclesiologica nei confronti di Costantinopoli. Infatti, come ho cercato di mettere in luce nella prima parte del mio lavoro, le categorie primaziali imposte nel dialogo con l'Oriente greco conversero ad una più stringente ed esclusiva teorizzazione del primato e dell'apostolicità romana.

I papi da Gregorio VII in poi, quando non usarono categorie filo-bizantine per dimostrare il primato della Sede apostolica, ricorsero il più delle volte a rappresentazioni primaziali basate su una stringente ermeneutica dei passi petrini neotestamentari o dei criteri di ecclesialità romani intesi nella loro universalità; arrivando infine ad Innocenzo III che, con la sua teoria della *translatio primati*, fu come se recepisce quasi un secolo di critica bizantina del primato romano plasmato sulla precedenza (se propria la si voleva mettere sul piano «apostolico») delle chiese di Gerusalemme ed Antiochia.

Come è proclamato nella lettera del 12 novembre 1199 a Giovanni X Camateros, Pietro partì da Gerusalemme (destinata poi al ministero di s. Giacomo), compì una parte del suo magistero ad Antiochia, ma poi trasferì il suo principato nella città dove risiedeva il potere imperiale (*ibi posuit ecclesie principatum, ubi vigeat secularis potentie altitudo et imperialis monarchia residebat*). Pertanto qualunque forma di partecipazione al primato petrino che provenisse *extra Urbem* fu così cancellata, svuotando nella sostanza le prerogative delle Chiese di Alessandria ed Antiochia non più *soreres*, ma anch'esse annoverate tra le tante *filiae Romanae ecclesiae*.

Il 1204, il concilio Lateranense IV e l'evoluzione dell'ecclesiologia pentarchica in Innocenzo III.

Ma allora come si spiega la difesa di Innocenzo III non tanto della triarchia petrina, ma addirittura della pentarchia così come la tradizione del primo millennio l'aveva resa operativa e teorizzata?

⁷⁹⁵ Ibid., III, p. 88.

Riprendiamo il passo epistolare dell'*Evangelica docente Scriptura*:

«Ceterum licet quinque sint patriarchatus in orbe, Romanus scilicet, Constantinopolitanus, Alexandrinus, Antiochenus et Ier(oso)limitanus, hic tamen tres tantum apostoli nominantur, videlicet Petrus, Iacobus et Ioh(anne)s, qui simili perhibentur stupore correcti, quia nimirum tres ex illis specialiter spectant ad Petrum, qui Antiochenam et Romanam ecclesias consecravit presentialiter per se ipsum, Alexandrinam vero per Marcum discipulum suum, quem illuc personaliter destinavit. Constantinopolitana vero ecclesia specialiter pertinet ad Ioh(ann)em, qui et Grecis predicavit in Asia et apud Grecos fuit Ephesi tumultatus; ecclesia vero Ier(oso)limitana proprie spectat ad Iacobum sive filium Zebedei, qui primus inter apostolos interfectus Ier(oso)limam suo martirio dedicavit, sive filium Alpei, quem apostoli Ier(oso)limorum episcopum ordinarunt. Et ob hoc forte tres istos apostolos Iesus assumpsit in montem excelsum seorsum et transfiguratus est ante eos, nec alienum a ratione videtur, quod, cum propter causam predictam Romanus pontifex habeat quinque patriarchales sedes in Vrbe, apud tres tantum illarum sollempniter coronatur.»⁷⁹⁶

La formulazione pentarchica di Innocenzo III è definita a partire dall'apostolicità delle cinque sedi patriarcali: Pietro consacrò con la sua presenza le chiese di Roma, Antiochia, e di Alessandria tramite il discepolo Marco. A Giovanni fu destinata invece la Chiesa costantinopolitana, poiché egli spese la propria vita nel predicare presso i Greci e fu sepolto ad Efeso. Gerusalemme infine spettò a Giacomo (Innocenzo III propose sia Giacomo figlio di Zebedeo, primo martire tra gli apostoli, sia Giacomo figlio di Alfeo, scelto dagli apostoli vescovo di Gerusalemme). E tale definizione pentarchica trova una perfetta isotimia lessicale non solo nelle formulazioni tipiche del primo millennio (in cui anche l'Occidente poteva condividere tale gerarchizzazione, pensiamo ad Anastasio Bibliotecario⁷⁹⁷), ma anche nell'XI e XII secolo. Infatti, seppur il Duecento testimonii tanto a Occidente quanto a Oriente elementi di deformazione della teoria pentarchica⁷⁹⁸, attraverso le quali ogni autore greco presentava una visione sostanzialmente personale della pentarchia in chiave anti-romana (ad es. Nilo Doxapatris e Teodoro Balsamone⁷⁹⁹), continuarono a sussistere anche le sue canoniche idealizzazioni nella «corretta» esposizione del numero e della successione dei troni apostolici. Si pensi a Pietro III d'Antiochia durante lo scontro del 1054⁸⁰⁰, al patriarca Nicola III Grammaticos⁸⁰¹, e non da

⁷⁹⁶ *Die Register*, VII, 203, pp. 356-357.

⁷⁹⁷ *Anastasii Bibliothecarii epistolae*, MGH, *Epistolae karolini aevi*, V, p. 409. Si veda Leonardi, *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico*, pp. 59-192; Dvornik, *Bysance et la primauté romaine*, p. 93; Peri, *La pentarchia: istituzione ecclesiale*, p. 273; Morini, *Roma nella Pentarchia*, p. 920. Da sottolineare la giovane e ottima ricerca di Cò, *Anastasio Bibliotecario e l'ecclesiologia del IX secolo*.

⁷⁹⁸ Morini, *Roma nella Pentarchia*, pp. 924-935.

⁷⁹⁹ Cfr. Spiteris, *La critica bizantina*, pp. 137-144, 226-243.

⁸⁰⁰ Will, *Acta et scripta*, XVII, p. 211. Cfr. Naccari, *Tra Roma e Costantinopoli?*.

⁸⁰¹ Cfr. *supra*, p. 44.

ultimo a Giovanni X Camateros che, nella sua famosa lettera del 1200 a papa Innocenzo III, aveva proposto il governo a cinque punte della Chiesa universale attraverso metafore sensoriali, matematiche e musicali⁸⁰².

Al contrario, ritornando a Innocenzo III, la prolusione dell'*Evangelica docente Scriptura* sui cinque patriarcati con l'inserimento (ad un primo sguardo originale e stupefacente) della sede costantinopolitana al secondo posto dopo Roma, fu più di natura formale che sostanziale. O meglio, si citò l'organigramma pentarchico con l'inserimento della Nuova Roma solo a partire dal fatto che la cattedra di Costantinopoli era retta da un patriarca latino. Non fu allora (sarà forse banale affermarlo) un'adesione da parte del papa all'ecclesiologia pentarchica, ma tale idealizzazione fu possibile riprenderla e farla propria, come mai prima, solo a partire dall'inserimento della Chiesa greca nell'orizzonte ecclesiale e giurisdizionale della Sede apostolica, e dall'appropriazione «romana» della storia del patriarcato costantinopolitano.

Si è visto come la retorica papale dopo il 1204 avesse proclamato ed enfatizzato la *reductio* costantinopolitana come un ritorno all'unione delle due chiese, e pertanto inserito nell'escatologia e ordinato all'economia di Salvezza come adempimento delle scritture (Gv. 20, Lc. 5). Da ciò fu allora possibile per Innocenzo III rivalutare tanto la cristianità greca (apprezzandola nel suo carisma giovanneo, seppur manchi una reale valorizzazione del pensiero teologico e del patrimonio spirituale greco) quanto la dignità della Chiesa di Costantinopoli ora divenuta latina. L'enfatizzazione delle sue prerogative e del secondo posto gerarchico dopo Roma fu allora legittimato solo in rapporto al riconoscimento del ruolo di guida della Sede apostolica, diventando molto utile alla politica innocenziana tanto da un punto di vista politico che ideologico.

Infatti, come hanno messo in luce il Chrissis e il Duba, la retorica di Innocenzo III (e dei suoi successori) fece uso dell'immagine e della reputazione di Costantinopoli per incitare il supporto alla difesa dell'impero latino d'Oriente dopo il 1204, giustificandole attraverso l'importanza religiosa e temporale della città, attraverso le sue ricchezze, le sue reliquie, il suo passato imperiale e la sua dignità patriarcale in quanto Nuova Roma⁸⁰³. E le differenze di enfasi e di omissioni che vennero dati a questi argomenti riflettevano sempre le necessità del papato in rapporto all'interlocutore o a ciò che si voleva ottenere. E in seconda considerazione, a mio avviso, la retorica di Innocenzo III tradiva anche delle volontà (e necessità) di natura ideologica. Costantinopoli era *membrum...sedis apostolice speciale*⁸⁰⁴, e dal momento che era ritornata

⁸⁰² Cfr. *supra*, p. 149, n° 548.

⁸⁰³ Chrissis, *The City and the Cross*, pp. 20-37; Duba, *The status of the patriarch of Constantinople*, pp. 63-91.

⁸⁰⁴ «Quia ergo honor ecclesiae Romane non servaretur illesus, si Constantinopolitana ecclesia, que membrum est sedis apostolice speciale, in mutilatione possessionum suarum sustineat detrimentum (...)» (*Die Register*, VII, 208, p. 367).

all'obbedienza *nunc...post apostolicam sedem inter ceteras meruit obtinere primatum*⁸⁰⁵. Ancora nel maggio 1205 il pontefice scrisse al patriarca Tommaso Morosini e al clero latino:

«Licet apostolica sedes, que mater est ecclesiarum omnium et magistra, nulli prorsus iniuriam faciat, cum utitur iure suo, nec minores ecclesie in suum debeant preiudicium allegare, cum quicquam in eis ex collata sibi celitus potestate disponit, utpote que sic vocavit alios in partem sollicitudinis ut sibi reservaret in omnibus plenitudinem potestatis, Constantinopolitane tamen ecclesie nuper providere volentes nolimus ex eo, quod te, frater patriarcha, eligere ac confirmare curavimus et tandem duximus consecrandam, auferre ipsi electionis canonice libertatem aut per factum nostrum eidem preiudicare in posterum, quominus, cum eam vacare contingeret, deberet et posset canonice ordinari, unde super hoc litteras nostras tibi concessimus ad cautelam. Ceterum cum eadem ecclesia primum locum obtineat post Romanam et antistes ipsius a Romano pontifice sit secundus ideoque quanto maiorem obtinet in ecclesia Dei locum, tanto cum maiori deliberatione ac maturiori et pleniori sit consilio eligendus, presentium auctoritate statuimus (...)»⁸⁰⁶

Costantinopoli deteneva il primo posto dopo Roma, il suo patriarca era secondo solo al pontefice romano, e Innocenzo III stesso si fece garante delle prerogative della sua più preziosa figlia:

«Nos ergo, qui per gratiam Redemptoris ipsam Constantinopolitanam ecclesiam nuper ad obedientiam apostolice sedis tamquam ad sinum reduximus matris sue, privilegium dignitatis ipsius intendimus integrum conservare, ne inde nascantur iniurie unde iura nascuntur (...)»⁸⁰⁷

Insomma la città sul Bosforo poteva davvero essere considerata la Nuova Roma⁸⁰⁸, una «nuova piantagione»⁸⁰⁹ di cui aver cura, una «figlia rinata a nuova infanzia». Così scrisse al patriarca di Grado e ai suoi suffraganei il 30 marzo 1205:

⁸⁰⁵ «Cum unigenitus Dei filius Iesus Christus beato Petro, apostolorum principi, pascendas commiserit oves suas, ita ut, qui eum non receperint in pastorem, ab ipsius censeantur ovibus alieni, nos, qui licet immeriti suscepimus in beato Petro vices ipsius gerendas in terris, ecclesiarum omnium sollicitudinem tenemur gerere generalem. Quia ergo Constantinopolitana ecclesia post apostolicam sedem inter ceteras meruit obtinere primatum, licet aliquando ab ipsius obedientia declinarit, nunc tamen ad eius abedientiam revertentis tenemur curam gerere speciale.» (*Ibid.*, VIII, 57 (56), pp. 98-99).

⁸⁰⁶ *Ibid.*, VIII, 65 (64), pp. 109-110.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, VIII, 154 (153), p. 270.

⁸⁰⁸ Chrissis, *The City and the Cross*, pp. 31-35.

⁸⁰⁹ Innocenzo III il 25 maggio 1205, chiedendo dei missionari da mandare nell'impero latino d'Oriente, scrisse al clero francese: «Ad maiorem etiam accedit affluentiam gaudiorum, quod vir christianissimus, karissimus in Christo filius noster B(alduinus), imperator Constantinopolitanus illustris, ad ea totis viribus satagit et intendit, per que possit et debeat christiana religio propagari, et ut edificium iam ex magna parte constructum non corruat, ardenti laborat studio et sollicitudine diligenti. Nuper siquidem devotionem suo plantatam in pectore in ramos bone operationis diffundens nobis humiliter supplicavit, ut viros religiosos et providos de ordine Cisterciensi, Cluniacensi, canonicorum regularium aliarumque religionum ad fundendam fidei catholice veritatem perpetuoque firmandam ad partes Constantinopolitanas faceremus transmitti (...) per quos novella illa plantatio in disciplina Domini erudita fractum reddat suis temporibus oportuno (...)» (*Die Register*, VIII, 71 (70), p. 130).

«Cum ecclesia Constantinopolitana in novam nunc quodammodo infantiam renascatur et tamquam parvula nec habens ubera officiosa matris sollicitudine noscatur plurimum indigere, ipsam uberibus consolationis nostre lactare disponimus et ex divitiis nostris eius inopiam relevare.»⁸¹⁰

La rinnovata primazialità della sede costantinopolitana sotto il patrocinio della Chiesa romana la poneva nelle costruzioni innocenziane subito dopo Roma, ma non ovviamente al suo stesso livello. Non erano infatti riconosciute le medesime prerogative come da sempre sostenute dall'ideologia romano-orientale: Costantinopoli aveva sì visto un riconoscimento del proprio primato, ma come membro speciale della Sede apostolica, del corpo ecclesiale su cui Roma era destinata governare come *caput et mater omnium ecclesiarum*.

Tuttavia, si badi come il *placet* al rango di Costantinopoli unito alla formulazione pentarchica presente nell'*Evangelica docente Scriptura* siano (al di là delle apparenze) da leggere inevitabilmente alla luce del primato papale. Il 25 aprile 1205 Innocenzo III scrisse che Costantinopoli deteneva il primato dopo la Sede apostolica, quasi a voler intendere che sussistevano due tipi di primato: ovvero quello esercitato da Roma, reale, giurisdizionale, indiscutibile, esclusivo e quello a cui potevano ambire Costantinopoli o le altre sedi patriarcali (un primato ovviamente plasmato a partire dalle dignità onorifiche di fondazione apostolica). L'affermazione innocenziana che al mondo esistessero cinque patriarcati non fu più ripresa in qualunque altra fonte o lettera, quasi a relegarla come fosse una «svista» dettata dalla necessità di inserire a tutti i costi Costantinopoli entro i confini dell'ecclesiologia e dell'orizzonte ideologico romano. Forse si ricorse alla più pura tradizione pentarchica perchè non si era elaborato una quadratura definitiva, o forse, dato che l'*Evangelica docente Scriptura* era come un sermone destinato al clero latino e alla città (e quindi anche alle orecchie dei Greci), voleva essere uno stratagemma retorico per intercettare la sensibilità orientale?

Una risposta è difficile scorgerla, l'unica certezza è l'unicità di tale ripresa pentarchica, poiché successivamente Innocenzo III valorizzò sì la pentarchia dei cinque troni apostolici, ma modificandola in una tetrarchia orientale *subiecta* all'autorità romana. Cioè venne alienato il cosiddetto «patriarcato romano» dal novero dei cinque, elevandolo al di sopra del collegio e rendendolo «altro», come in una forma di non comunicabilità ecclesiologica.

Questa idea è presente in tre lettere di Innocenzo III: essa fu abbozzata nella lettera del 30 marzo 1205 al patriarca Tommaso Morosini, definita metaforicamente nella lettera allo stesso del 24 novembre del medesimo anno, ripresa il 18 agosto 1212 in una lettera al «notaio Martino».

⁸¹⁰ *Ibid.*, VIII, 26, P. 39.

La prima lettera al patriarca latino iniziò con una veloce ma perentoria considerazione preliminare sul primato romano: «Prerogativa dilectionis et gratie, quam apostolica sedes exhibuit ecclesie Bizanzene, cum eam in patriarchalem sedem erexit, ecclesiastice plenitudine potestatis, quam non homo sed Deus immo verius Deus homo in beato Petro ecclesie Romane concessit, evidentius attestatur et, quod Romanus pontifex eius vicarius sit, ostendit, qui et primos novissimos et novissimos facit primos»⁸¹¹. Da essa, strumentale alla costruzione logico-sintattica che doveva seguire, furono fatte allora derivare la dignità patriarcali e i privilegi che non spettavano di diritto, ma che Roma aveva concesso a Costantinopoli:

«Sane cum eadem ecclesia, que tunc Bizanzena nunc autem Constantinopolitana vocatur, nec nomen nec locum inter sedes patriarchales haberet, apostolica sedes fecit ei nomen grande iuxta nomen magnorum, qui sunt in terra, et ipsam quasi de pulvere suscitatum usque adeo sublimavit, ut eam tam ecclesie Alexandrine quam Antiochene ac Ier(oso)limitane dignitatis privilegio anteferet atque post se pre ceteris exaltaret, ita quod, cum multe filie divitias congregarint, hec sola per matris gratiam specialem supergressa fuerit universas.»⁸¹²

La Sede apostolica fece grande il nome della Chiesa costantinopolitana, la resuscitò dalla polvere, antepose la sua dignità alle sedi di Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, inserendola di conseguenza al secondo posto, o meglio al primo posto. Con questo non solo la Nuova Roma venne inserita in una posizione che le era stata storicamente contestata da parte del papato, ma la dignità petrina che caratterizzava le sedi di Alessandria ed Antiochia (e che fu sempre ritenuta imprescindibile dall'ecclesiologia romana) fu totalmente scavalcata e resa inefficace per determinare l'organigramma triarchico. Nel pensiero innocenziano, come abbiamo analizzato, la petrinità era prerogativa soltanto della Sede apostolica, la quale era unica elargitrice di onori ecclesiali in virtù della sua *plenitudo potestatis*: Roma poteva dare, Roma poteva togliere. E l'immagine che Innocenzo propose nella sua successiva lettera al patriarca Tommaso del 24 novembre 1205 stava a suggerire tanto l'alienazione su base primaziale da una qualsiasi forma di isotimia con le altre quattro chiese, quanto l'apogeo del papato su tutta la cristianità, simboleggiata dalle quattro sedi apostoliche:

«Inter quatuor animalia, que secundum apocalipsim Ioh(ann)is in medio sedis et in circuitu existere describuntur, licet aquila ceteris postponatur, ipsa tamen aliis antecellit, quia, cum per huiusmodi sedem Rom(ana) ecclesia designetur, que usitato vocabulo sedes apostolica nuncupatur, et per quatuor animalia – videlicet leonem, vitulum, hominem atque aquilam – intelligantur quatuor patriarchales ecclesie – videlicet

⁸¹¹ *Ibid.*, VIII, 19, p. 32.

⁸¹² *Ibid.*

I(e)r(oso)limitana, Antiochena, Alexandrina et Constantinopolitana - , que in medio sedis tanquam filie continetur in sinu matris et in circuitu sedis tanquam famule in obsequio domine preparantur, licet Constantinopolitana ecclesia sit ultima tempore, ipsa tamen inter eas est precipua dignitate, ut, sicut Constantinopol(is) dicta est Noua Roma, sic Constantinopolitana ecclesia sesucnda sit a Romana prelata per matris gratiam ceteris sororibus suis privilegio dignitatis, ut secundum evangelicam veritatem fierent primi novissimi et novissimi primi.»⁸¹³

Sulla base di Apoc. 4, 6-7 Innocenzo III espose la sua visione: le quattro sedi apostoliche di Gerusalemme, Antiochia, Alessandria e Costantinopoli erano simboleggiate dai quattro viventi dell'Apocalisse tramite un leone, un vitello, un uomo e un'aquila. L'esposizione segue un ordine temporale, in cui Costantinopoli fu messa in fondo alla lista, ma sebbene fosse stata *ultima tempora, ipsa tamen inter eas est precipua dignitate* ... era la Nuova Roma!

Roma invece? Essa fu intesa attraverso il trono nel quale e attorno al quale stavano queste quattro creature, come una madre teneva in grembo le figlie.

Tale immagine fu ribadita ed esposta più nel dettaglio nella lettera del 18 agosto 1212 al notaio Martino:

«Scriptum est in Apocalypsi Iohannis, quod in medio sedis et in circuitu sedis erant quatuor animalia plena oculis ante et retro. Primum animal simile leoni, secundum animal simile vitulo, tertium animal habens faciem quasi hominis, et quartum animal simile aquilae volanti; et quatuor animalia singula eorum alas senas habebant

Sedes ista Romana ecclesia intelligitur, quae usitato vocabulo sedes apostolice nuncupatur, utique sedes agni, sedes viventi in s(ae)cula saeculorum. In medio cuius quasi filiae in gremio resident et in circuitu astant, quasi famulae in obsequio, quatuor patriarchales ecclesiae: Alexandrina, Antiochena, Ierosolimitana et Constantinopolitana, quae per illa quatuor animalia designantur. Marcus enim Alexandrinam fundavit et rexit ecclesiam, qui secundum visionem Ezechiel accipitur per leonem, eo quod evangelium inceperit a rugitu dicendo: Vox clamantis in deserto; et quia quemadmodum leo catulum suum post diem tertium suo (asseritur) excitare rugitu, sic Deus Pater Filium suum, qui leo de tribu Iuda esse describitur, de cuius resurrectione principaliter tractat Marcus, divinitatis suae potentia post triduum a mortuis suscitavit. Unde in die resurrectionis Dominicae ipsius eungelium autonomastice in ecclesia recitatur. Lucas autem fuit natione Antiochenus, qui propterea in vituli figura describitur, in quo sacerdotalis hostia designatur, quoniam a sacerdotio inchoans evangelium de immolatione tractavit praecipue summi sacerdotis et veri, qui est hostia salutaris, vitulus videlicet saginatus, quem pater iussit occidi pro filio prodigo redeunte. Unde bene per ipsum Antiochena ecclesia designatur, in qua primum apostolorum princeps in summi sacerdotii cathedram a fidelibus extitit sublimatus. Matthaeus quidem fuit natione Iudaeus et evangelium primus descripsit etiam ebraice in Iudaea, et ob hoc per hominis speciem designatur, quod ab incarnatione Ch[risti] suum inchoans evangelium, principaliter humanam eius nativitatem ostendit, quam ipse Christus de Iudaeis

⁸¹³ *Ibid.*, VIII, 154 (153), pp. 269-270.

et in Iudaea pro nobis assumens Ierosolimitanam ecclesiam, metropolim Iudaeorum, sua humana praesentia consecravit, de qua dictum fuerat per prophetam: Homo factus est in ea, et ipse fundavit e[am] al[tissimus]. Iohannes vero asianam fundavit ecclesiam et Apocalypsim septem ecclesiis, quae sunt in Asia, ipse descripsit, quibus et caeteris Graecorum ecclesiis Constantinopolitana tandem praeferri meruit et praeponi per aquilam merito designata, quia sicut aquila (volans) omnes aves excellit et oculorum eius intuitum solis radius non offendit, sic Iohannes tribus aliis animalibus in terra relictis, supra coelos coelorum ascendens, veram lucem oculis inreverberatis aspexit, et a divina Verbi nativitate suum evangelium inchoavit, qui licet inter universos evangelistas fuerit ultimus tempore, praecipuus tamen extitit dignitate, quoniam in coena supra pectus Ch[risti] recumbens fluentia doctrinae de ipso sacri Dominici pectoris fonte potavit. Sic Constantinopolitana ecclesia, licet posterior tempore, postmodum propter honoreficientiam piissimi Constantini praelata est aliis dignitate, sicque facti sunt primi novissimi et novissimi primi, ut merito ipsi dicatur: Mulate filiae congregaverunt divitias, sed tu sola supergressa es universas.

Ad cuius ecclesiae regimen talis est Pontifex assumendus, qui ad similitudinem illorum quatuor animalium ante et retro plenus sit oculis, ut pleno lumine Veteris et novi Testamenti misteria contempletur, per experientiam videns praeterita, et futura praevidens per cautelam. Debet etiam habere sex alas, scilicet sex legum notitiam: naturalis, mosaicae, et prophetae, evangelicae, apostolicae, et canonicae, quibus perfecto libramine inter coelum volans et terram, de terris ad coelestia, et temporalibus transvolet ad aeterna.»⁸¹⁴

Si noti come Innocenzo III avesse fuso le argomentazioni pentarchiche esposte nell'*Evangelica docente Scriptura* e la metafora tetrarchica scritta al patriarca Morosini. In altre parole si era arrivati ad una quadratura ideologica finale che riuscisse a conciliare il primato papale, l'inserimento di Costantinopoli nell'orizzonte ecclesiale romano e l'interpretazione escatologica del 1204.

I quattro viventi dell'Apocalisse, che stavano *in obsequio* al trono, erano le quattro sedi patriarcali, le quali stavano anche a simbolo dei quattro evangelisti. Alessandria, fondata da Marco, era ovviamente il leone; Antiochia era il vitello, alla quale spettava l'evangelista Luca, *in quo sacerdotalis hostia designatur, quoniam a sacerdotio inchoans evangelium de immolatione tractavit praecipue summi sacerdotis*; Gersalemme era il vivente umano, destinata quindi all'evangelista Matteo che più di tutti trattò della natività umana di Cristo (*principaliter humanam eius nativitatem ostendit*); ed infine l'aquila era Costantinopoli, alla quale era destinato Giovanni. Infatti come l'aquila (che precede tutti gli altri uccelli) vola alta nel cielo e riesce a scrutare la luce del sole, così l'evangelista Giovanni fu quello che più di tutti riuscì a scrutare la natura divina di Cristo, e come il suo vangelo era stato l'ultimo ad essere scritto in ordine di tempo, così Costantinopoli si era rivelata l'ultima delle quattro città a ricevere i suoi privilegi e le sue dignità.

⁸¹⁴ *Acta Innocentii Pp. III*, 200, pp. 433-435.

Tale regime ecclesiale doveva così essere assunto dal pontefice romano come vera eredità del ministero petrino, in cui si poteva finalmente dispiegare la *plenitudo potestatis* del vicario di Cristo. E tale funzione governativa così teorizzata, e rinvigorita fortemente dopo il 1204, poteva e doveva ora essere canonizzata e applicata.

Il canone V del concilio Lateranense IV, la costituzione *Ad liberandam* e più in generale tutta la *Ostpolitik* di Innocenzo III (soccorso alla Chiesa alessandrina) partivano dalle sue idee sulla Chiesa universale e sul ruolo del pontefice in seno ad essa. Ideologia e politica si determinavano vicendevolmente, in un costante rapporto di modificazione: infatti se la translazione del 1204 aveva contribuito a definire l'ecclesiologia innocenziana nelle sue forme (come si è detto) così ecumeniche ed escatologiche, anche tale evento storico aveva concorso a determinare le direttrici e le aspirazioni papali. E ciò trova, a mio avviso, una sua incontrovertibile prova nelle modalità di convocazione del concilio generale del 1215, nonché nelle norme e nei piani che uscirono da esso.

Riprendendo, ad esempio, il grande interesse che Innocenzo III manifestò verso la Chiesa alessandrina, l'esplicito invito al concilio Lateranense IV del patriarca africano, testimoniato dalla lettera del 1213 a Nicola I, voleva a mio parere sancire l'aspirazione alla nuova riunione delle sedi patriarcali (simbolo della Chiesa universale) sotto l'egida del successore di Pietro⁸¹⁵. Vedere presente, infatti, in un sinodo universale a Roma e sotto la *plenitudo potestatis* del successore di Pietro tutti i quattro patriarchi ecumenici di quella che era la Chiesa indivisa dei primi secoli (e poco importava se fossero patriarchi latini), sarebbe stato un colpo formidabile per il papato e le sue ambizioni universalistiche sull'Oriente cristiano e la Chiesa tutta. Ciò avrebbe reso realtà le formulazioni che l'ecclesiologia primaziale romana stava così fortemente teorizzando almeno dall'XI secolo in poi, e che avrebbe sancito effettivamente l'apoteosi della Chiesa di Roma quale, citando il lessico metaforico primaziale, *foederis arca, mater et magistra, fons et origo, universalis ecclesia epitome omnium ecclesiarum*.

Ma è il famoso canone V sulla dignità dei patriarchi (*De dignitate patriarcharum*) che sta a sigillo canonico dell'ecclesiologia ecumenica di Innocenzo e dell'unione con la Chiesa greca⁸¹⁶, rendendo norma della Chiesa romana le proiezioni che lo stesso papa aveva metaforicamente

⁸¹⁵ Alcune cronache occidentali testimoniarono la presenza al concilio di un diacono-legato in rappresentanza del patriarca di Alessandria. Cfr. ad esempio il *Chronicon Montis Sereni*: «Alexandrinus sub Sarracenorum dominio constitutus, fecit quod potuit, mittens pro se diaconum germanum suum» (MGH, *Scriptores*, 23, p. 186).

⁸¹⁶ Sul concilio Lateranense IV, i suoi canoni, e l'unione con la Chiesa greca si veda: Maccarrone, *La ricerca dell'unione con la Chiesa greca*; Foreville, *Le problème de l'union des Eglises*, in part. pp. 21-29; Garcia y Garcia, *La Iglesia griega y al concilio IV de Letran*, pp. 169-186.

esposto nell'*Evangelica docente Scriptura* e nella lettera a Tommaso Morisini e al notaio Martino:

«Antiqua patriarchalium sedium privilegia renovantes, sacra universali synodo approbante sancimus, ut post Romanam ecclesiam, quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra, Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineat, servata cuilibet propria dignitate, ita quod postquam eorum antistites a Romano pontifice receperint pallium, quod est plenitudinis officii pontificalis insigne, praestito sibi fidelitatis et obedientiae iuramento, licenter et ipsi suis suffraganeis pallium largiantur, recipientes pro se professionem canonicam et pro Romana ecclesia sponsonem obedientiae ab eisdem. Dominicae vero crucis vexillum ante se faciant ubique deferri, nisi in urbe Romana et ubicumque summus pontifex praesens exstiterit vel eius legatus, utens insigniis apostolicae dignitatis. In omnibus autem provinciis eorum iurisdictioni subiectis ad eos, cum necesse fuerit, provocetur, salvo appellationibus ad sedem apostolicam interpositis, quibus est ab omnibus humiliter deferendum.»⁸¹⁷

Come già ho scritto nelle pagine precedenti, l'organigramma delle sedi patriarcali (così come venne concepito nel canone V) fu il frutto dell'intersezione tra quella che era l'ecclesiologia pentarchica, tipica della sensibilità greca, e la teologia del primato romano. La pentarchia, che aveva trovato ancora una sua suggestiva formulazione nella lettera del 1200 del patriarca Giovanni X Camateros a Innocenzo III, venne di conseguenza piegata alle esigenze dell'ecclesiologia primaziale. Roma fu alienata dal collegio patriarcale, ridimensionando l'isotimia delle cinque sedi ad una tetrarchia orientale subordinata alla Sede apostolica, e ponendo di conseguenza Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme rispettivamente al primo, secondo, terzo e quarto posto. Pertanto venne abbandonata quella triarchia petrina che aveva conosciuto un grande utilizzo nella polemistica papale in chiave anti-costantinopolitana fino allo scontro del 1054. Al contrario, il concilio fissò canonicamente la nuova immaginata tetrarchia *subjecta* a Roma in virtù sia dell'inserimento della sede costantinopolitana nell'orizzonte giurisdizionale romano, sia dalla necessità di rendere l'apostolicità petrina esclusiva e non condivisibile (si pensi ancora alla *translatio primati* che Innocenzo III teorizzò nella sua lettera del 1199 al patriarca Giovanni X Camateros). Da ciò, il bisogno di elaborare una dottrina ecclesiologica che contemplasse queste due direttrici vide la luce nella mappa organica del canone V: la Chiesa di Roma doveva avere la potestà ordinaria su tutte le chiese, comprese quelle di rango patriarcale.

D'altronde, non era altro che la cristallizzazione canonica di elementi riscontrabili già in fonti quali la Donazione di Costantino (*principatum tam super quatuor sedes, Alexandrinam,*

⁸¹⁷ COD, p. 236.

Antiochenam, Hierosolymitanam ac Constantinopolitanam, quamque etiam super omnes in universo orbe terrarum Dei ecclesias), e resi nella loro forma metaforica dallo stesso Innocenzo III a seguito della «riunione» con la Chiesa greca dopo il 1204. L'immagine dei quattro patriarcati come i viventi dell'Apocalisse ai piedi del trono di Roma aveva una valenza ecclesiologica fortissima, densa d'implicazioni e dalle infinite conseguenze, ma in perfetta coerenza con lo sviluppo della teologia del primato dei secoli XI e XII, e con le conseguenti elaborazioni circa la maternità ecclesiale di quest'ultima (*mater fidelium ratione dignitatis*).

Non era, del resto, già stato teorizzato durante il discorso inaugurale del concilio Lateranense III nel 1179? Rufino, vescovo di Perugia e celebre decretalista, aveva parlato del primato d'onore delle cinque città reali poste al vertice della cristianità, alle quali erano destinati l'Occidente (spettante a Roma) e l'Oriente (alle quattro sedi orientali):

«Poiché noi vediamo questa città ornata sin d'ora da tante luci, non è fuor di luogo pensare che sia questa la Città del Sole di cui parla Isaia: “Cinque città appariranno nella terra d'Egitto, che parleranno la lingua di Canaan: una di esse sarà chiamata la *Città del Sole*”. (...) Sotto il nome di “città” vanno intese le Chiese sparse nel mondo. Di loro, cinque sono poste da parte: le cinque città reali; colme dei più eccelsi privilegi, fra tutte le altre Chiese esse rivendicano per se stesse un primato di onore: le metropoli di Antiochia e (quella di) Alessandria, e ancora Costantinopoli, nondimeno Gerusalemme; ma quanto più quella il cui nome deve essere su ogni bocca, voglio dire la sacrosanta Chiesa di Roma. Vertice di tutte le cattedre, madre di tutte le Chiese e di tutte maestra, ella sola merita, giustamente, la supremazia su tutte le Chiese. (...) come il pontefice della Città eterna ha rivendicato tutto l'Occidente, così l'Oriente è rivendicato dalle quattro sedi. (...) Fra tali città, tanto spesse celebrate, è beata la Chiesa Romana, il cui corpo universale è rappresentato da questa assemblea. Questa Chiesa madre, si potrebbe credere veramente che sia la Città del Sole, lei che è presieduta dal sommo pontefice, il patriarca supremo (...)»⁸¹⁸

Quasi ad anticipare il concilio Lateranense del 1215, Rufino argomentò come il papa fosse il patriarca supremo, Roma la «Città del Sole» che spiccava in modo unico e speciale tra le altre città reali (richiamandosi a Is. 19, 18); era *tamquam splendidum solem* come scrisse papa Adriano IV, che spiccava tra tutti gli astri e che aveva attorno e dentro di sé le quattro sedi patriarcali d'Oriente, come i viventi presenti in Apoc. 4, 6.

Allora la rielaborazione pentarchica del canone V del 1215 tradì, come ho già anticipato, un'ideologia con forti tendenze ecumeniche, forti spinte centrifughe che rispondevano alla costante necessità di riaffermare e ribadire il primato romano. Nella prospettiva di Innocenzo III il Lateranense IV avrebbe dovuto inserirsi in profonda continuità con i concili ecumenici dei

⁸¹⁸ La traduzione è citata da Foreville, *Lateranense I, II, III e Lateranense IV*, pp.198-200. Si veda Morin, *Le discours d'ouverture du Concile Général de Latran*, pp. 113-133, in part. pp. 116-120.

primi secoli: ricordiamo i tentativi, sopra citati, di avere la massima rappresentatività di tutte le aree della Cristianità, senza tralasciare il fatto che il primo dei 70 decreti conciliari era una *professio fidei* sul modello dei concili antichi⁸¹⁹. E il Foreville nel suo lavoro del 1965 scrisse, non senza comunque un retrogusto confessionale, che il Laterano IV fu «il solo concilio medievale che può essere paragonato al concilio di Nicea»⁸²⁰. Non dimentichiamo infatti che, ed è ciò che mi preme sottolineare, le aspirazioni ecumeniche del Laterano IV sono riscontrabili anche, forse soprattutto, tra le righe del canone V.

Ma cosa implicava l'ideologia pentarchica? Qual era la sua "ontologia"? La geografia della pentarchica, nella mentalità dell'antica Chiesa imperiale, era la somma delle aree di giurisdizione delle cinque sedi patriarcali del mondo tardo-antico, le quali stavano a riassumere interamente il mondo civile e cristiano al di qua del *barbaricum*, ovvero il mondo stesso nella sua più letterale accezione. Cosa stava a sancire il titolo di *οἰκουμενικοὶ πατριάρχοι* (*del mondo intero*) per i cinque arcivescovescovi delle sedi pentarchiche, sancito dalle novelle del *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano (*Novellae* VI, 8, CLX, CXXIII, 3⁸²¹)? Cosa significava questo appellativo se non, tra le altre cose, una loro vocazione di natura universale a motivo del prestigio della loro tradizione ecclesiale, per il fatto di essere i presuli delle cinque grandi metropoli del mondo antico⁸²²? Queste sedi riassumevano, e già la titolatura non lascia dubbi, attraverso una valenza super-metropolitica, il fatto di essere la sintesi a cinque punte della Chiesa universale in un unico impero universale: «Tutti e cinque i patriarchi potevano cioè legittimamente essere detti ecumenici, perché insieme essi venivano considerati responsabili in tutto l'Impero della guida dottrinale e disciplinare di tutta la Chiesa (...) investiti solidariamente della giurisdizione delle grandi regioni dell'Impero universale, e per questo designati tutti e cinque come "universali", perché ciascuno partecipe unitamente agli altri di una responsabilità ecumenica»⁸²³. Il concetto di *epitome omnium ecclesiarum*, che Innocenzo III attribuirà alla sola Sede apostolica, nella teoria pentarchica era applicabile (a livello giurisdizionale e magisteriale) al collegio dei cinque troni apostolici nella sua piena unione.

E non pensiamo che a Roma tale tradizione pentarchica fosse sconosciuta, magari mai pienamente recepita ed accettata, soprattutto in epoca medievale, ma di certo non sconosciuta

⁸¹⁹ Cheney, *Pope Innocent III*, p. 44.

⁸²⁰ Foreville, *Lateranense I, II, III e Lateranense IV*, p. 237.

⁸²¹ *Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, pp. 46-47 (*Nov.* VI, 8), p. 597 (*Nov.* CXXIII, 3).

⁸²² In realtà solo Roma, Alessandria ed Antiochia. Costantinopoli e Gerusalemme ebbero al contrario motivazioni politiche e spirituali.

⁸²³ Peri, *La Pentarchia: istituzione ecclesiale*, p. 270.

(ricordo ancora una volta le teorizzazioni pentarchiche dell'*Evangelica docente Scriptura* e il concetto di *fundamentum apostolicarum sedium*⁸²⁴).

Perciò, è ipotizzabile pensare che il concilio Lateranense IV, nelle intenzioni di Innocenzo III, volesse recepire ed emulare il modello dei grandi concili ecumenici del passato sia nella forma (ma non solo) della loro grande rappresentatività ecclesiale, sia conseguentemente nell'elaborazione di formulazioni ecclesiologiche (antica ideologia pentarchica) che abbracciassero un respiro decisamente ecumenico. Quest'ultima intenzione, accarezzata a partire dalla conquista di Costantinopoli del 1204, doveva riportare l'intera Cristianità (almeno idealmente, a scapito di una reale pragmaticità) sotto il manto della Chiesa romana, in quell'ordine ecclesiale da ristabilire e vagheggiato almeno dai tempi di Leone IX e dello scontro del 1054⁸²⁵. Ora, nei confronti della Cristianità orientale, Innocenzo III e il concilio nel 1215 potevano realizzarlo, o meglio: potevano almeno esprimerlo, potevano scriverlo, sbilanciandosi in una retorica del «ritorno», dell'unione dell'*Ecclesia* nella sua più universale accezione, grazie alla scintilla che era stata l'«unione» con la Chiesa greca del 1204.

Il Lateranense IV volle pertanto ridisegnare sulla carta l'assetto giurisdizionale della Chiesa universale, anticipando con basi ecclesiologiche ed escatologiche, attraverso l'organigramma pentarchico plasmato sulla dottrina del primato romano, il grande sogno innocenziano: cioè riunire tutta la cristianità sotto il segno di Pietro. Di conseguenza venne data nuova forma all'unitarietà ecclesiale e giurisdizionale dell'intera ecumene (o meglio venne sancita come mai prima a livello canonico), in modo da creare un forte precedente ideologico ed ecclesiologico. Era quindi necessario dare un nuovo corpo alla *Primatstheologie*, in modi ed elaborazioni che erano il punto di arrivo di una tradizione teologica di lungo corso. E per quanti pochi cambiamenti avrebbe determinato nella realtà (non sappiamo quanto Innocenzo III e il concilio avessero coscienza del divario tra teoria ed applicazione), il primato universale di Roma era stato nuovamente teorizzato, rielaborato, ribadito: sì, ancora una volta!

⁸²⁴ Cfr. *supra*, parte I, capitolo 3-B.

⁸²⁵ Cfr. *supra*, Introduzione.

CONCLUSIONI

Un'analisi ecclesiologica della corrispondenza ufficiale dei pontefici verso il mondo greco-orientale può aprire a numerosi ambiti di studio per quanto riguarda l'interpretazione storica dei rapporti tra le due cristianità.

Il presente lavoro si è concentrato sulle fonti epistolari papali, indagando di conseguenza come si tentò di trasmettere all'Oriente il primato della Sede apostolica, quale dialettica ecclesiologica venne messa in campo, e che valore ideologico avevano per Roma i vari lessemi primaziali da essa enunciati. Da questo, al fine di proporre una prima e generale interpretazione dei dati raccolti, penso che il valore di uno studio storico-dottrinale dell'ecclesiologia romana non si debba fermare ad una semplice analisi della retorica primaziale e della sua evoluzione, ma necessiti di uno sguardo più poliedrico; cioè che indagli storicamente il valore dell'ecclesiologia romana esposta ai Greci, toccando infine la natura stessa dei vari rapporti politico-ecclesiali che intercorsero tra XI e XIII secolo.

Lo studio e l'interpretazione delle fonti prese in esame può procedere in modo tripartito, ovvero su tre livelli. Il primo, riguarderà la pura indagine analitica, per indagare lo sviluppo della teologia primaziale di Roma a partire dalle sue categorie semantiche, dal loro valore dottrinale e dal loro significato ideologico. Il secondo stadio, in modo consequenziale, porterà verso un'indagine per così dire «storica», nella quale si baderà al rapporto tra teoria e prassi: ovvero se, come e in che modo alle teorizzazioni ecclesiologiche corrispondesse una loro operatività, cioè una loro stringente (ed eventuale) applicazione. E a partire dalle risposte (o dalle ipotesi interpretative) che possono scaturire da queste domande, si arriverà al piano ermeneutico più profondo e, a mio avviso, interessante, che potremmo chiamare «ontologico». Esso, infatti, a partire dalla teologia del primato esposto all'Oriente, ci porta a toccare il valore e la natura stessa dei contatti diplomatici tra Roma e Costantinopoli in quanto dialogo tra chiese.

La dottrina del primato romano e il suo sviluppo. (Piano analitico).

La teologia del primato romano presente nella corrispondenza papale manifesta tanto un'evoluzione della dottrina e delle sue modalità d'esposizione, quanto il mantenimento di certe

categorie storiche alla base della coscienza papale. I documenti giunti fino a noi non rispecchiano una linearità e una strategia d'azione da Leone IX fino ad Innocenzo III. Certo, un obiettivo generale sussisteva: comunicare, restaurare e consolidare il primato della Sede apostolica in Oriente; tuttavia, se esiste una storia dei rapporti politico-ecclesiali tra Roma e Costantinopoli, esiste anche una storia di come il papato cercò di imporre il proprio primato a livello dottrinale.

L'ecclesiologia di Leone IX non era l'ecclesiologia di Adriano IV, né quella di Pasquale II era assimilabile a quella di Innocenzo III. Tutte avevano punti in comune, importanti convergenze dottrinali e lessicali, ma si differenziarono notevolmente in altrettanti aspetti a causa tanto della volontà stessa dei vari pontefici di esporre in diverse modalità il proprio primato, quanto della diplomazia messa in campo, degli interessi politici del momento, dalle necessità ecclesiali, nonché del destinatario stesso dell'epistola. La lettera di Pasquale II del 1112 ad Alessio Comneno (forse quella più «grecofila» di tutte le missive esaminate), se paragonata alla lettera di Innocenzo III del 1199 a Giovanni X Camateros presenta delle vistose differenze lessicali e dottrinali. Ciò era dettato da più cause: differenti contesti geo-politici, differenti necessità e strategie, differente cultura teologica ed ecclesiologica, differenti interlocutori. Pensiamo anche ad un eventuale rapporto tra la lettera del 1053 di Leone IX a Michele Cerulario ed ancora a quella di Innocenzo III a Giovanni Camateros: in questo caso i destinatari degli scritti papali erano ambedue patriarchi costantinopolitani (quindi bersaglio di argomentazioni primaziali più forti e incisive rispetto agli imperatori) ed ambedue si videro riproporre capisaldi dottrinali simili. Tuttavia le due ecclesiologie erano simili nella loro base, come fondamenti di una speculazione primaziale da cui non si poteva prescindere, e allo stesso tempo difformi, non assimilabili per svariati aspetti. Non si può mettere sullo stesso piano la teologia e l'ecclesiologia del libello leonino del 1053 con quella di Innocenzo III: la cultura ecclesiologica si trasformò, i lessemi primaziali subirono forti ridefinizioni e cambiamenti. In altre parole, Innocenzo III aveva più armi ideologiche ed esperienza polemica per imporre a livello teorico il primato della sede di Roma.

~~A tal proposito~~ Risulta interessante tener presente la retorica del primato per il vario lessico con cui venne espressa, poiché pone in evidenza come il papato tra XI e XIII secolo fosse ancora un laboratorio dinamico di idee, teologia ed ecclesiologia, soprattutto per quel che riguardava il confronto culturale ed ecclesiale con il mondo greco, in tutta la sua alterità. Infatti, non deve essere trascurato come la teologia primaziale esposta dai papi *ad Orientem* avesse anche un valore rappresentativo per la stessa istituzione pontificale romana: scrivere agli imperatori e ai patriarchi costantinopolitani del primato di Pietro, della Chiesa romana e del suo vescovo voleva

dire esporre questo primato prima di tutto a se stessi, in un gioco di autorappresentazione e definizione dell'ideologia tutta interno alla Sede apostolica. Sembra quasi che i papi scrivessero prima di tutto per sé, per definire costantemente la propria identità primaziale nei rapporti tra Chiesa romana, chiese particolari e Chiesa universale.

I capisaldi della dottrina primaziale possono essere descritti attraverso tre grandi concettualizzazioni, nelle quali riconfluivano i più specifici lessemi ecclesiologici. Esse erano articolate, in una prima area che trattava del primato di Pietro e della primazialità romana sulla base dell'apostolicità petrina; in una seconda (e conseguente) area, caratterizzata dall'ecclesiologia del concetto di Roma quale *mater et caput omnium ecclesiarum*; ed infine una terza (la quale meriterà qualche specifica considerazione) è da indentificarsi nell'esaltazione della figura del papa quale *vicarius Petri* e *vicarius Christi*.

a) La figura di Pietro e il principio d'apostolicità.

I richiami alla figura di Pietro attraverso le interpretazioni personalistiche dei passi petrini neotestamentari è quasi una costante nella corrispondenza papale verso l'Oriente greco. Non solo, infatti, la teologia di san Pietro era la scintilla di tutta l'ecclesiologia romana, ma essa poteva comunque (e potenzialmente) trovare una sponda nella tradizione orientale. La tradizione greca conosceva da sempre una propria valorizzazione e un proprio culto del corifeo degli Apostoli⁸²⁶; infatti, come è stato sostenuto più in generale dallo Spiteris a proposito dei polemisti bizantini del secolo XII, «un elemento comune tutti questi autori lo possiamo incontrare nel fatto che nessuno di essi considera la dottrina romana sul primato, dottrina che essi ben conoscevano nelle sue linee generali, come eretica, a guisa di attentato al deposito della fede. Nessuno di essi allinea la dottrina primaziale romana all'eresia del *Filioque* od anche semplicemente degli azzimi. Per essi non si tratta ancora di una questione d'ordine dottrinale, ma puramente disciplinare o, se vogliamo, di prestigio»⁸²⁷.

La teologia, l'esaltazione e l'ermeneutica carismatico-giuridica di san Pietro furono le colonne portanti delle due grandi dissertazioni sul primato riscontrabili nella lettera del 1053 di Leone IX a Michele Cerulario e in quella del 1199 di Innocenzo III a Giovanni X Camateros.

⁸²⁶ Meyendorff, *San Pietro nella teologia bizantina*; Von Falkenhasen, *San Pietro nella religiosità bizantina*.

⁸²⁷ Spiteris, *La critica bizantina*, p. 302.

Essendo questi due documenti i più ampi ed argomentati discorsi sulla dottrina primaziale verso l'Oriente greco, essi dovevano per forza di cose partire dal dato scritturistico. A partire dalla citazione di Mt. 16, 18, Lc. 22, 31, Gv. 21, 15-19, san Paolo e gli Atti degli Apostoli (solo per citare i principali passi) vennero impostati i capitoli 7-10 (*Primatus promissio*) e 15-18 (*Sectio Petri*) del libello leonino, in cui prese corpo una gerarchia nell'esposizione dei testi petrini per dare prova ai Greci quanto il primato petrino fosse *testimonium majus Constantino*. Ed in modo più sistematico e puntuale Innocenzo III basò buona parte dell'impianto ecclesiologico della sua lettera del 12 novembre 1199 a Giovanni X a partire dal dato petrino, ovvero dalla considerazione che il potere di Pietro derivava per autorità divina dall'essere *Cepha-caput* del collegio apostolico, e di conseguenza capo di tutte le membra del corpo ecclesiale. A Giacomo venne destinata la Chiesa di Gerusalemme, a Pietro la Chiesa universale, come testimoniano (secondo l'orizzonte di Innocenzo III) la storia e la tradizione petrine contenute nelle Scritture.

Il richiamo al primato di Pietro è inoltre presente nella corrispondenza che papa Onorio II (o Callisto II) intrattenne con l'imperatore Giovanni II Comneno. Sebbene non siano giunte fino a noi le lettere papali, la risposta del *basileús* del 1124 trattò della Chiesa *ἐν τῇ πέτρα τῆς πίστεως διὰ τῶν ἀποστόλων ταύτην οἰκοδομήσασα*, a fronte del probabile richiamo che il papa aveva fatto dell'interpretazione personalistica di Mt. 16, 18.

Ancora Adriano IV nella lettera a Basilio d'Ocrida del 1154 si riferì al carisma primaziale del primo degli Apostoli. Egli, trattando della natura indivisibile della Chiesa, descrisse i criteri dell'unità ecclesiale basati sulla comunione con la Sede apostolica, poiché quest'ultima era a tutti gli effetti l'unico gregge, l'unica arca di salvezza destinata *ad beatum Petrum omnium fidelium gubernatorem*.

Infine la lettera di Celestino III al patriarca Giorgio II Xiphilin, come suggerirebbe la risposta greca redatta dal logoteta Demetrio Tornikes, puntò sulle medesime argomentazioni primaziali. La lettera al papa del 1193 da parte del patriarca costantinopolitano richiamò la parità delle varie sedi patriarcali basandosi sul principio collegiale della dignità apostolica, identificando i criteri di primazialità delle chiese non nell'ordine divino, ma in quello politico e sinodale. Da ciò si può allora dedurre come papa Celestino III avesse ripreso gli abituali passi neotestamentari su Pietro, identificando i *logoi* petrini come il fondamento dei criteri d'ecclesialità romani.

Espliciti richiami alla figura del corifeo degli Apostoli sono invece assenti nella lettera del 1073 di Gregorio VII a Michele VII Ducas, nelle fonti che riguardano i contatti del 1089 tra Urbano II e Alessio Comneno, nella lettera di Clemente III a Giovanni di Kiev, nell'epistola di Pasquale II ad Alessio Comneno del 1112, ed infine nella missiva di Alessandro III del 1173.

In ogni caso, tuttavia, il primato di Pietro era sempre sottinteso alle argomentazioni ecclesiologiche papali, sempre presente, ma più o meno reso esplicito in base alla forza che si voleva dare all'esposizione del primato della Sede apostolica. Non a caso il principio d'apostolicità fu una delle categorie più incisivamente e sistematicamente criticate dai polemisti greci del secolo XII, che proposero di contro (quasi ossessivamente) il principio politico come causa, origine e ragion d'essere del primato ecclesiastico. L'unico capo della Chiesa non era pertanto Pietro, ma Cristo per quanto riguardava l'aspetto metafisico, invisibile, numenico, mentre per quanto riguardava l'*Ecclesia in hoc mundo posita* (ovvero l'aspetto fenomenico del corpo mistico) sparsa per l'ecumene cristiana (intesa nel significato greco di «terra abitata») l'unico capo era l'imperatore.

b) Roma...caput, mater, epitome omnium ecclesiarum.

L'ecclesiologia romana, a partire dalle argomentazioni sulla teologia di san Pietro e sul concetto di apostolicità, faceva discendere in modo logico e diretto l'altra grande categoria primaziale, ovvero quella che Roma (in virtù di essere la *cathedra Petri*) era la Chiesa capo, madre, genitrice di tutte le altre chiese, le quali erano in essa riassunte.

Secondo l'orizzonte ideologico del papato, Pietro non solo aveva fondato la Chiesa di Roma, ma in questa città aveva trasferito anche la sua sede e la sua cattedra. In tal modo tutti i poteri del principe degli apostoli, avuti per diretto e incontestabile mandato divino, vennero legati in modo inscindibile alla sua sede, passando per successione a tutti i vescovi che occuparono la cattedra petrina. Innocenzo III fu il papa che più di tutti teorizzò la dignità di Roma quale *Ecclesia mater* (*mater fidelium omnium ecclesiarum*), tanto da un punto di vista teologico quanto (di conseguenza) giuridico. La Chiesa di Roma è la Chiesa madre poiché era *fons et origo omnium ecclesiarum*, il suo vescovo apice della cristianità in quanto successore di Pietro (si pensi anche alla tradizione di *Petrus initium episcopatus*). Dall'unione di tali lessemi si poteva così completare il processo logico a dimostrazione delle dignità romane: la Sede apostolica era la madre e il capo di tutte le chiese, e questo nella struttura del corpo mistico di Cristo significava che essa non era né uno dei cinque sensi (metafore dell'ecclesiologia greca sulla pentarchia) né il primo di essi (la vista, come teorizzò Anastasio il Bibliotecario nel IX secolo), ma era il capo del corpo, il principio vitale/esistenziale di tutte le altre chiese.

Tale assioma (a parte le fonti relative a Urbano II e sui contatti del 1089, e la lettera di Pasquale II ad Alessio Comneno) lo ritroviamo presente in quasi tutti i documenti epistolari presi in esame, da Leone IX a Innocenzo III. Ovviamente esso venne ripreso più o meno incisivamente, talune volte semplicemente esposto, altre volte teorizzato e argomentato.

Leone IX utilizzò più volte l'espressione *Ecclesia Romana caput et mater omnium ecclesiarum*, che occupa per intero i capitoli 23-28 (*De filia ingrata*) della prima lettera al Cerulario. Nel libello del 1053 essa venne allora descritta come la madre che genera *in utero suo: jam nunc filia* (Costantinopoli) *recordetur gemitus piae genitricis* (Roma) *et quod vel quanta pericula pericula propter eam seu propter sorores ipsius in utero hactenus vidit*, metafora in cui si ricorse all'analogia tra la «madre carnale che genera per la morte» e la «madre spirituale che genera per la vita».

Nella corrispondenza successiva, anche Gregorio VII nel 1073 tematizzò il rapporto di maternità che Roma aveva nei confronti di Costantinopoli, sua antica figlia (*Nos autem non solum inter Romanam, cui licet indigni deservimus, Ecclesiam et filiam eius Constatinopolitanam antiquam Deo ordinante concordiam cupimus innovare*), mentre Onorio II, stando sempre alla testimonianza indiretta delle lettere di Giovanni II Comneno, riprese la descrizione di Roma quale *Ecclesia mater*.

Anche la retorica ecclesiologica tra Adriano IV, Basilio d'Ocrida e l'imperatore Manuele Comneno ci testimonia un'ulteriore presenza di tale categoria. La cancelleria papale scrisse all'arcivescovo di Tessalonica nel 1154 come la Chiesa greca si fosse separata dalla Sede apostolica, allo stesso modo dei figli che separarono se stessi dall'obbedienza alla madre (*a matris oboedientia liberi secesserunt*); o come lo stesso pontefice espone al *basileús*: Pietro era il capo degli Apostoli, capo del corpo mistico, la sua sede madre e maestra a livello universale (anche in questo caso, la fonte è indiretta tramite la penna di Demetrio Tornikes, da cui vennero argomentate le critiche greche contro tale lessema ecclesiologico). E Alessandro III nel 1173 basò la struttura della propria missiva al patriarca Michele d'Anchialos sul medesimo fondamento ideologico: la categoria della maternità ecclesiale non venne esplicitamente ribadita o teorizzata, tuttavia il retroterra ecclesiologico era tutto plasmato dai criteri d'ecclesialità romani e dall'identificazione di Roma come *Ecclesia mater*.

Infine anche Celestino III, come ci testimoniano indirettamente le lettere di Giorgio Tornikes, sfruttò tutte le potenzialità primaziali della categoria di *caput, mater et magistra*.

Tuttavia sarà solo con Innocenzo III che si avrà la più ampia e completa strutturazione dottrinale di tale nozione, integrata (inoltre) dal lessema di Roma come *epitome omnium ecclesiarum*. Ciò venne ampiamente teorizzato nella lettera del 1199 al patriarca Giovanni X, e costantemente

ripreso in tutta la corrispondenza verso il mondo bizantino dal 1198 al 1202. Per Innocenzo III (e per buona parte della teologia primaziale romana dall'XI secolo in poi) la Chiesa di Roma era la Chiesa universale non nel suo senso geografico, bensì ontologico, per il fatto di essere suo *caput, principium, fons et origo ratione dignitatis*. Roma era la sintesi, riassumeva in sé le altre chiese grazie alla sua *plenitudo potestatis*, le quali ricevevano la *potestas* e la loro essenza ecclesiale (*in partem sollicitudinis*) esclusivamente dalla Sede apostolica. Pertanto, dalla maternità ecclesiale di Roma (in sinergia con altre idealizzazioni primaziali) venne fatta dipendere tanto la sua dignità universale, quanto la sua qualità di essere il luogo in cui si realizzava e si misurava l'unità stessa della Chiesa.

c) Il pontefice romano capo della Chiesa.

In un'ideologia primaziale in cui tutte le parti del discorso logico e della struttura ecclesiologica erano legate, interconnesse e dipendenti l'una dall'altra, l'obbiettivo finale della teologia del primato era comunque far riconoscere l'autorità del papa.

L'enfasi sul potere pontificale era una diretta e necessaria conseguenza dell'impianto ecclesiologico romano, che si voleva imporre il primato giurisdizionale del papa in quanto *vicarius Petri* e *vicarius Christi*. Tuttavia, nella corrispondenza ufficiale verso il mondo greco, tra le categorie primaziali più esposte, i richiami all'autorità papale non figurano tra queste. Al di là delle fonti relative a Innocenzo III, i riferimenti al primato papale (a differenza di quello «petrino» e «romano») è presente in quattro momenti.

Pasquale II, nella sua lettera del 1112 ad Alessio Comneno, aveva riferito della devozione e reverenza che sarebbero dovute spettare al pontefice di Roma, ponendo come condizione preliminare a qualunque dialogo sull'unione delle due chiese che il patriarca di Costantinopoli riconoscesse il *primatum et reverentiam Sedis Apostolicae* sul modello dei suoi predecessori, i quali avevano sempre mostrato devozione verso il vescovo dell'Antica Roma (*quanta olim Constantinopolitani patriarchae circa Romanum episcopum devotio ac reverentia fuerit*).

Onorio II, se leggiamo in controluce la lettera di risposta del 1126 di Giovanni II Comneno, aveva probabilmente formulato un'esposizione sui poteri del papa in seno alla Chiesa universale e nei rapporti con il potere temporale. Infatti l'imperatore si espresse attraverso una trattazione sui poteri che reggono il mondo, proponendo una distinzione tra il potere spirituale (*πνευματικὴ ἐξουσία*) e il potere mondano e corporale (*κοσμικὴ καὶ σωματικὴ ἐξουσία*). Tali forze, secondo il

basileús, erano diverse, ma unite e connesse sorreggendosi a vicenda. Con molta probabilità, quindi, il pontefice aveva argomentato sulle medesime tematiche, richiamandosi (al contrario) alla primazialità dell'ufficio papale sia in campo spirituale che temporale. Mentre Adriano IV, nella sua lettera a Basilio d'Ocrida, aveva scritto dell'*officium pascendi* del successore di Pietro, servo dei servi di Dio (*Nos quidem in hoc non temporariam laudem spectamus, non praetereuntem gloriam quaesimus, qui pascendi suscepimus officium*).

Ma sarà Innocenzo III che, più di tutti i suoi predecessori, argomenterà la *potestas* papale. Alla base dell'impianto ecclesiologico presente nelle sue lettere verso il mondo greco, c'era un concetto piramidale di cristianità al cui vertice stava il papa in quanto vicario di Cristo, da cui dipendeva nella Chiesa tutto l'ordine della salvezza. Come si espresse il Congar, tale impianto ideologico era la conseguenza di quella mentalità scolastica in cui soteriologia, cristologia, ecclesiologia e diritto si incontravano nel *de gratia capitis*⁸²⁸. Il titolo di *vicarius Christi*, già teorizzato da Pier Damiani e da san Bernardo, ed espresso in modo diretto ai Greci solo con Innocenzo III, significava l'alienazione del pontefice romano da qualsiasi comunione con il collegio apostolico. Infatti come Cristo era fuori da esso, allo stesso modo lo erano Pietro e i suoi successori (era un concetto che Innocenzo III teorizzò anche nei riguardi della Sede apostolica e del suo posto nella pentarchia come sinfonia di governo della Chiesa universale). Pertanto il papa, vicario di Cristo, deteneva la pienezza di potere tanto nel campo spirituale quanto in quella temporale: era il Re dei re.

A parte l'eccezione di Innocenzo III, che rappresentò il punto di arrivo della speculazione teologica ed ecclesiologica dei secoli XI e XII, la corrispondenza papale verso l'Oriente greco non espose mai il primato papale con la stessa forza ed incisività con cui utilizzò lessemi ecclesiologici pertinenti al primato di Pietro e alla Chiesa romana. Di conseguenza sorge la domanda: si può pensare che la limitata enfasi sulla figura del pontefice romano fosse dettata dalla volontà di imporre il primato attraverso categorie che potessero incontrare (anche solo lontanamente) un maggiore gradimento della controparte greca? Mentre, al contrario, teorizzare in modo diretto il potere universale del papa sarebbe stato sicuramente più osteggiato e criticato? Una risposta affermativa potrebbe essere plausibile, poiché non penso siano casuali (ovviamente) le scelte ideologiche e lessicali che la cancelleria papale operava nel confronto ecclesiologico con i Greci. Tali scelte erano sempre operate con grande cura, e con particolare attenzione al messaggio che volevano veicolare.

⁸²⁸ Congar, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, pp. 159-164.

Quest'ultimo punto ci spinge a formulare alcune considerazioni più generali su come venne proposta/imposta la teologia primaziale.

Prima di tutto mi preme rilevare come non esista uno sviluppo omogeneo, o addirittura un uso omogeneo dell'arsenale teologico romano *adversus Graecos*. Ogni pontefice ebbe la propria ecclesiologia, poiché ogni papa ebbe diverse necessità ecclesiali e politiche, e poiché la stessa storia dell'ideologia primaziale conobbe un suo sviluppo, una sua evoluzione. Come già ho rilevato, ad esempio, la dottrina presente nella corrispondenza del secolo XI non era la stessa di quella del secolo successivo, così come le categorie utilizzate da Pasquale II non erano le stesse esposte da Innocenzo III. Si fecero delle scelte, dettate sia dall'utilità del momento che da una riflessione tutta interna alle rappresentazioni di Roma e del proprio primato. Il papato era un laboratorio dinamico di idee ed ideologie, le quali potevano avere in comune dei fondamenti teologici ed ecclesiologici forti, importanti, da cui non si poteva prescindere; ma essi si manifestavano in varie forme e modalità, come si evince dai seguenti esempi.

Durante la frattura del 1054 Roma riversò su Costantinopoli e il suo patriarca tutta la dottrina primaziale e la polemica anti-greca fino a quel momento elaborata. Nell'epistolario romano e in tutte le fonti latine relative a quello scontro si argomentò del primato della Chiesa di Roma attraverso svariate immagini ecclesiologiche e metafore primaziali, fu trattato dell'apostolicità delle sedi, del loro ordine nell'inquadramento della triarchia petrina; venne descritto il primato della Sede apostolica in relazione alla *traditio Apostolicae Sedis*, al rapporto di Roma con l'autorità dei concili ecumenici, alla teologia di san Pietro e alla tradizione canonistica e documentaria (*Decretales pseudo-Isidorianae* e *Constitutum Constantini*); nonché vennero riprese le antiche dispute tra le due sedi (titolo di patriarca ecumenico, accuse di eterodossia della Chiesa costantinopolitana). In altre parole ci fu un attacco ecclesiologico a tutto campo, in cui la volontà di normalizzare Costantinopoli in senso romano, sia teoricamente che nella realtà (azione dei legati papali), fu attuata in modo sì incisivo e ampio, ma anche «istintivo» e non sistematico. E il risultato fu una serie di reciproche scomuniche e uno scontro con la Nuova Roma come non si era visto dai tempi del patriarca Fozio e di papa Niccolò I.

Dallo scontro di Leone IX e Michele Cerulario la corrispondenza papale dei secoli XI e XII (fino a Innocenzo III) verso l'Oriente greco sperimentò un uso ben più affinato e studiato della dottrina primaziale. Le categorie ecclesiologiche furono allora meglio definite, private dei loro «punti ciechi», rielaborate in modo che risultassero il più possibile immuni ai contrattacchi greci. Si pensi infatti alla nozione di Roma come *caput et mater omnium ecclesiarum* e al suo progressivo uso e sviluppo in chiave anti-greca da Leone IX fino alle grandi teorizzazioni di Innocenzo III. Si consideri la quasi totale scomparsa dell'uso polemico della Donazione di

Costantino dopo lo scontro del 1054, in cui, di fronte della progressiva critica bizantina e del ribaltamento che essa fece del *Constitutum* verso Roma, l'ecclesiologia di Innocenzo III (ma riscontrabile già in precedenti sviluppi dottrinali) contribuì a ridefinire ancora una volta i principi primaziali del falso privilegio spogliandoli dei loro aspetti più «deboli».

Infine la triarchia petrina: ho cercato di mettere in luce come dalla grande riproposizione che ne compì Leone IX durante il 1053-1054 in chiave anti-costantinopolitana ci fu, anche in questo caso, un totale abbandono di tale categoria ecclesiologica. Roma stava sempre più definendo l'esclusiva apostolicità petrina della propria sede, rendendo il carisma primaziale del primo degli Apostoli ontologico per la sola Roma. Così Pietro era patrimonio esclusivo della Sede apostolica, in cui grazie alla *translatio primati* aveva assunto la Chiesa da lui fondata e consacrata con il proprio martirio ad essere qualcosa di totalmente diverso da tutte le altre sedi apostoliche. E furono proprio questi sviluppi dottrinali che portarono le autorappresentazioni ecclesiologiche a rendersi aliene da qualsiasi forma di condivisione dell'apostolicità petrina, e a modificare di conseguenza, su base ecumenica, una triarchia petrina in una tetrarchia orientale soggetta all'autorità di Roma.

Simili sviluppi richiesero tempo, poiché il confronto dottrinale con la Chiesa greca si presentava come un processo fluido, in costante modificazione nei confronti di un'alterità che necessitava (per forza di cose) di ridefinire ed aggiornare l'ideologia della propria identità. Infatti, se si guarda l'ecclesiologia romana presente nella corrispondenza papale da una prospettiva più ampia, che abbracci il periodo storico da me preso in esame nella sua totalità, si noterà come dallo scontro del 1054 fino al XII secolo inoltrato ci furono vari tentativi e «sperimentazioni» di trovare nuove e vincenti quadrature dottrinali che potessero intercettare una condivisione da parte della Chiesa greca. L'operato di Leone IX e dei suoi uomini (rimanendo ancora nell'ambito puramente teoretico) aveva mostrato tutte le sue fragilità. Con Gregorio VII, Urbano II, Pasquale II si tentò invece di intraprendere strade diverse, e imporre all'Oriente un primato secondo categorie che sì, non rinunciassero mai ai fondamenti del primato romano, ma che potessero sperimentare nuove vie di dialogo ecclesiologico ed ecclesiale. Si pensi soltanto alla fonte più «filo-greca» che ho precedentemente analizzato: la lettera di Pasquale II del 1112 ad Alessio Comneno. Essa ribadì il primato della Sede apostolica, ma lo fece attraverso argomentazioni primaziali attinte dal patrimonio ideologico dell'Oriente greco: l'autorità dei concili ecumenici, quella dell'imperatore Costantino, il papa di Roma descritto come semplice vescovo, l'autorità delle sedi apostoliche. Costantinopoli fu persino appellata (primo riconoscimento in una fonte papale) come Nuova Roma.

Tuttavia nel XII secolo (a causa anche di un'identità ecclesiologica romana sempre più definita e assolutizzata) si imposero all'ecumene greco-orientale categorie progressivamente sempre più stringenti, meglio definite, in cui i criteri di ecclesialità (si veda ad esempio la corrispondenza di Adriano IV ed Alessandro III) tendevano a distinguere una netta separazione tra la Chiesa universale (cioè Roma) e le altre realtà ecclesiali fuori dalla sua comunione, e che non riconoscevano il suo primato e magistero. Innocenzo III si pose così all'apice di tale processo auto-rappresentativo nei confronti dell'Oriente, in cui, al di là della già sistematica dottrina primaziale riscontrabile nelle fonti del 1198-1202, la quarta crociata e la «riduzione» del 1204 contribuirono a renderlo ancor più reale, ancor più inquadrata, ancora più teleologicamente orientata all'affermazione del primato di Roma.

L'«ecclesiologia della contingenza» tra teoria e prassi. (Piano storico).

Come ho già detto, un'analisi della teologia e dell'ecclesiologia del primato nella corrispondenza ufficiale non può fermarsi solamente all'ambito teoretico, cioè all'interpretazione speculativa del dato dottrinale. Se è possibile riscontrare delle divergenze e una storia di come il primato romano venne imposto all'Oriente, ciò deve tenere conto non solo dello sviluppo e della genesi di una categoria ecclesiologica come frutto di una riflessione speculativa, ma deve essere rapportato anche al contesto storico. In altre parole, riflettendo sul perché di certe scelte lessicali rispetto ad altre, di certi silenzi rispetto a momenti di enfasi comunicativa, è necessario domandarsi come l'esposizione della teologia primaziale entrasse in dialogo, fosse modificata sulla base del contesto geo-politico, dell'*utilitas Romanae Ecclesiae*, e delle necessità del papato in quel momento. Tali questioni aprono inevitabilmente a considerazioni storiografiche sul complesso rapporto tra teoria e prassi ecclesiologica, per cui un conto era l'esposizione scritta della dottrina, un altro il tentativo di applicarla, renderla operativa nella realtà.

Infatti, se nelle pagine precedenti ho proposto di distinguere a livello preliminare e teoretico l'ecclesiologia esposta all'Oriente da parte di Leone IX rispetto a quella dei suoi successori, in cui l'XI e XII secolo fino a Innocenzo III conobbero più momenti diversi fra loro per intensità, incisività e scelta di categorie ecclesiologiche, ciò è valido anche per la volontà da parte del papato di far rispettare e rendere operativo il primato della Sede apostolica da un punto di vista pratico.

Le relazioni ecclesiali e il confronto ecclesiologico da parte di Roma con la Chiesa greca sfuggono a qualsiasi tipo di rigida modellizzazione interpretativa, perché le fonti tratteggiano un quadro decisamente fluido e sfaccettato dei contatti e della reale percezione che le chiese e le istituzioni avevano le une delle altre.

Nel 1994 il Papadakis (nel manuale *The Christian East & the Rise of the Papacy. The Church AD 1071-1453*, scritto a quattro mani con il Meyendorff) sostenne che «Exporting the papal revolution to Byzantium was to become a major goal for most of Urban's successors»⁸²⁹. Tenendo presente questa affermazione (nella quale si legge in controluce una certa forma di linearità) e cercando di applicare un modello interpretativo che una parte della storiografia italiana ha applicato allo studio della riforma ecclesiastica del secolo XI (ridefinendo notevolmente il concetto di «Riforma gregoriana» nella sua organicità, teleologia e linearità) ci si può chiedere cosa essa significhi nel concreto. Il concetto di *réforme grégorienne* fu elaborato negli anni Venti del secolo scorso da A. Fliche⁸³⁰ (1884-1951), determinando soprattutto la sua accezione apologetica e finalistica, in cui il movimento riformatore «gregoriano» veniva letto come la premeditata, lineare e coerente affermazione dei diritti della Chiesa di Roma, del ritorno alla purezza delle origini, del ristabilimento del primato della Sede apostolica e della *libertas Ecclesiae* sul potere temporale. E per la sua indubbia valenza storica come momento di rottura, il punto focale da cui scaturì tale ermeneutica fu il pontificato di Gregorio VII, giacché esso fu assunto a momento di sintesi descrittivo ed ideologico delle trasformazioni della Chiesa latina nel secolo XI, le quali (secondo tali idealizzazioni) sarebbero iniziate già dalla fine degli anni Quaranta dello stesso secolo. Pertanto, il termine «gregoriano» (e «pre-gregoriano») fu assunto a sintesi di tutto quel periodo della storia della Chiesa romana che andava, sostanzialmente, dagli anticipatori della riforma (papa Leone IX su tutti) fino al XII secolo inoltrato.

A causa di un simile modello storiografico, che ha influenzato per decenni il mondo scientifico, anche la rottura del 1054, i difficili rapporti con la Chiesa greca e il quasi costante scontro con la cristianità bizantina su temi dottrinali, liturgici ed ecclesiologici sono stati letti come fenomeni lineari nel tempo, organici alla riforma, a prova della consapevolezza di ciò che i vari pontefici volevano imporre, tanto a Occidente quanto a Oriente⁸³¹. Non solo: l'accezione scismatica che

⁸²⁹ Papadakis-Meyendorff, *The Christian East & the Rise of the Papacy*, p. 97.

⁸³⁰ Fliche, *La Réforme grégorienne*. Insieme al Fliche, l'altro storico che più di tutti contribuì a dominare la moderna interpretazione della riforma fu Tellenbach, *Church, State and Christian Society*.

⁸³¹ Tale tendenza, consapevole o meno, si legge in controluce (in modo latente) in buona parte della storiografia. Oltre al già citato Papadakis, rimando soprattutto a Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*; Brehier, *Avant la séparation du XI siècle*. pp. 352-72; Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age*; Id., *L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne*; Stiennon, *Rome et les Églises Orientales*, pp. 317-85; Runciman, *The Eastern Schism*.

venne data allo scontro del 1054, contribuì ancor di più a fare concepire i rapporti con Costantinopoli da Leone IX in poi come sostanzialmente organici e coerenti. Infatti la quasi contemporaneità tra il cosiddetto «scisma d'Oriente» e la cosiddetta «Riforma gregoriana», alimentarono considerevolmente le interpretazioni storiografiche (quasi mitografiche) sul carattere monolitico dell'*Ostpolitik* papale⁸³².

Tuttavia, per quanto riguarda lo studio dell'Occidente latino, almeno dagli anni Sessanta del secolo scorso, alcuni storici come il Capitani, il Violante, il Manselli e il Frugoni iniziarono ad interrogare le fonti secondo le tematiche care alla *nouvelle théologie*, ponendo un primario interesse (tra gli altri) alla storia dell'ecclesiologia. Furono in special modo le riflessioni del Capitani (riprese e approfondite da altri storici quali il Fornasari, il Cantarella, il D'Acunto e il Longo)⁸³³ a porre un giudizio critico sull'ermeneutica modernistica e apologetica d'impostazione francese, ridefinendo radicalmente, di conseguenza, la prospettiva e il giudizio sull'essenza stessa della riforma. Da tale revisione storiografica ne uscì allora una «riforma gregoriana» profondamente rimodulata (seppur non sempre condivisa e a tutt'oggi non accettata in taluni ambienti accademico-disciplinari⁸³⁴), in cui veniva confutata appunto la sua interpretazione teleologica, orientata da quell'ermeneutica della continuità con cui spesso è intesa in modo confessionale la storia della Chiesa⁸³⁵.

⁸³² Si noti, oltretutto, come la storiografia si sia concentrata (e talora si concentri) a livello diacronico molto di più sulle relazioni ecclesiali, e sull'ecclesiologia, durante il primo millennio di storia della Chiesa, rispetto alla fine dell'XI e XII secolo. Sintomo, a mio avviso, del fatto che i contatti e la divaricazione ecclesiologica tra papato e cristianità greca da dopo il 1054 subiscano una *reductio ad unum*, in cui tutto è letto attraverso un semplice rimando alla riforma ecclesiastica del secolo XI. Due esempi su tutti: «la c.d. “riforma gregoriana”, per le conseguenze sul piano dei rapporti con la chiesa greca, costituisce una vera rivoluzione» (Spiteris, *La critica bizantina*, p. 26); «il suffit de lire ses Dictatus papae pour se rendre compte de l'énorme distance qui sépareit désormais l'Orient et l'Occident, depuis quel es idées des reformateurs avaient été complètement développées et étaient appliquées aux relations du *sacerdotium* et de l'*imperium*» (Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, p. 125). Ovviamente non è mia intenzione fare affermazioni valide nel dettaglio, ma credo sia difficilmente contestabile che la «filosofia» della ricerca sui rapporti Oriente-Occidente alla luce della riforma ecclesiastica si sia mossa (e si muova ancora) entro i parametri interpretativi a cui ho accennato.

⁸³³ Tra i tanti lavori cito Cantarella, *Dalle chiese alla monarchia papale*, pp. 3-79; Id., *Il papato e la riforma ecclesiastica del secolo XI*, pp. 29-52; Id., *Riforma e riforme*, pp. 53-68; Id., *Il sole e la luna*; Longo, *Come angeli in terra*; D'Acunto, *L'età dell'obbedienza*; Id., *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani*; Fornasari, *Medioevo riformato del secolo XI*. Per una disamina sul panorama della storiografia anglosassone cfr. Miller, *The Crisis in the Investiture Crisis Narrative*, pp. 1570-80. Per un giudizio sulla storiografia di Capitani si veda Cantarella, *L'XI secolo dopo Ovidio Capitani*, pp. 49-64.

⁸³⁴ Gli ambiti in cui resiste ancora un'interpretazione della riforma sul “modello di Fliche” sono (salvo eccezioni) la storiografia dell'arte medievale, una parte della bizantinistica, il mondo delle università cattoliche e la medievistica francese (non da ultimo, infatti, segnalo il volume di Gouguenheim, *La Réforme grégorienne*).

⁸³⁵ Capitani, *Esiste un'età gregoriana?*, pp. 11-48; Violante, *La riforma ecclesiastica del secolo XI come progressiva sintesi di contrasti, idee e strutture*, pp. 1-15.

È dunque oggi opinione diffusa che la riforma ecclesiastica sia stata un insieme di riforme⁸³⁶, in cui, a fianco della volontà dei vari protagonisti di riportare «ordine» e una radicale «restaurazione/riforma» di un passato che (in definitiva) non era mai esistito, non era presente alcun consapevole, chiaro ed uniforme piano nel portare avanti un ideale di riforma. Erano, al contrario, la *necessitas* e *l'utilitas Ecclesiae* a guidare il più delle volte il processo di cambiamento sulla base della teologia primaziale⁸³⁷. Le eccezioni ai modelli, infatti, così come *l'interpretatio* delle costruzioni ecclesiologiche e canoniche, traducevano nella realtà ciò che Gregorio VII intendeva con il suo *necessitas non habet legem*, trasformando la riforma in un sistema fluido di regole e di azioni posto all'arbitrio del papa come suo unico garante⁸³⁸.

Questo tipo di ermeneutica storiografica è applicabile alle relazioni tra papato e Chiesa greca? Tutto parte ancora una volta dal 1054. Il cosiddetto «scisma d'Oriente» rappresentò l'unico momento (almeno fino alla metà del XII secolo e alla conquista latina di Costantinopoli del 1204) in cui il papato cercò in modo coerente di applicare nei confronti della Chiesa greca le idealizzazioni del primato romano. Nella volontà di un ritorno all'ordine di un tempo, la lettera di Leone d'Ocrida del 1053 sulle eteroprassi ed eterodossie latine (azimi e digiuno sabbatico) diede l'opportunità a Leone IX e i suoi uomini di tentare una normalizzazione in senso «romano» della Chiesa greca. Infatti, l'esposizione del primato (libello leonino), il tentativo di creare un'asse tra le sedi di Roma e Antiochia in chiave anti-costantinopolitana, e la volontà di tradurre a processo il patriarca Michele Cerulario come se fosse un qualunque vescovo occidentale, posero l'operato del papa e dei suoi uomini a un livello del tutto nuovo. La delegazione romana con a capo il card. Umberto di Silva Candida, arrivò nella capitale sul Bosforo con il preciso intento di istruire un processo canonico al patriarca, come conseguenza della volontà papale di ricondurre la Nuova Roma sotto l'obbedienza della Sede apostolica. Quest'ultimo aspetto, infatti, s'inseriva in quel vagheggiato ritorno all'applicazione delle

⁸³⁶ Cantarella, *Riforme e Riforma*; Id., *Il papato e la riforma ecclesiastica*, p. 29.

⁸³⁷ Capitani, «*Ecclesia Romana* » e riforma: «*utilitas*» in Gregorio VII, pp. 26-66; Cantarella, *Il sole e la luna*, p. 38; Id., *Sondaggio sulla «dispensatio»*, pp. 462ss.; Id., *La costruzione della verità*; Id., *Dalla «necessitas» alla «dispensatio»*, pp. 37-50; Cowdrey, *Pope Gregory VII*, pp. 520ss.

⁸³⁸ Sempre illuminanti (anche se da «interpretare») sono le suggestive parole di Cantarella, *Riforme e Riforma*, p. 68: «Le riforme si sono tradotte in riforma, e la riforma si è tradotta in sistema. Ma un sistema tanto aperto da essere instabile: *illius velle illius nolle tantum explorant, ut ad eius arbitrium suam conversationem et ipsi remittant aut intendant*. Appunto: il sistema, lo decide e lo modifica Roma a seconda della *utilitas* o della *necessitas*. La restaurazione delle regole ha portato, alla fine, all'eversione di tutto il sistema di intenderle, le regole. O, se si vuole, ad una enorme elasticità nel modo di intendere: *ad eius arbitrium*. L'unica certezza che rimane, è quella della *fluidità*. Che è l'unica costrizione che per lungo tempo gli ecclesiastici non saranno disposti ad accettare. E che è l'unica garanzia cui i papi, nella loro inattingibile solitudine, non saranno mai disposti a rinunciare».

prerogative primaziali della sede di Roma da troppo tempo disattese, e quanto mai ignorate (se vogliamo usare il lessico romano) da quell'alterità greca così antitetica.

Conseguentemente, la legazione papale che era arrivata a Costantinopoli nella primavera del 1054, appurato che non potevano esserci né le premesse per un appoggio al piano da parte dell'imperatore Costantino IX Monomaco, né la volontà del Cerulario di sottostare alle richieste papali, fece l'unica cosa che la disobbedienza alla sede di Pietro avrebbe conseguentemente comportato: ovvero impartì una scomunica ecclesiale per il patriarca e i suoi collaboratori. Se lo guardiamo dalla prospettiva romana, lo scontro fu il tentativo più incisivo, coerente e fallimentare di imporre, sia ideologicamente che a livello procedurale, la riforma (di Leone IX) nella Chiesa greca.

Da quel momento in poi, però, dato l'insuccesso della politica leonina, e dato che gli arsenali culturali e teologici erano troppo formidabili da entrambe le parti, e le realtà geo-politiche ancora troppo potenti, si cercò di esplorare nuove strade. Così (come ho scritto nell'introduzione⁸³⁹) nei rapporti tra le due cristianità s'inseriranno come prerequisiti nuovi ed imprescindibili sia la necessità dell'unione, sia nuove strategie teoretiche per far passare in Oriente il primato romano. Le relazioni successive al 1054 tratteggiano allora un'altra storia, in cui ogni pontefice che intrattenne contatti diretti con l'ecumene romano-orientale ebbe una propria riforma e una propria ecclesiologia da far passare in Oriente; entrambe filtrate attraverso le necessità del momento, da quell'*utilitas Romanae Ecclesiae* che si presentava (come scrisse Capitani a proposito di Gregorio VII) «come una vera e propria ideologia, dalle indubbe implicanze normative e teologiche, ma soprattutto volta a costruire una misura e una identità per l'azione»⁸⁴⁰.

Le politiche di Gregorio VII, Urbano II, Pasquale II, e per certi versi di tutti i papi che intrattennero rapporti ecclesiali e politici con i Greci fino al 1204, furono all'insegna sia del tentativo di far rispettare i privilegi e l'autorità della Sede apostolica, sia di una consapevole *Realpolitik*. Allora, penso non si possa parlare di un tentativo da parte del papato di esportare la sua rivoluzione in Oriente, bensì di più tentativi, diversi fra loro. Poiché se per l'Occidente non possiamo determinare un principio di continuità ed intenzionalità tale da sostenere (ad esempio) che i papi dell'XI secolo fossero partecipi della medesima riforma⁸⁴¹, allo stesso modo verso

⁸³⁹ Cfr. *supra*, pp. VIII-IX.

⁸⁴⁰ Capitani, «*Ecclesia romana*» e riforma, p. 173.

⁸⁴¹ «Si può davvero parlare di riforma, o sarebbe meglio dire riforme, e si può veramente parlare di papato, al singolare, in un secolo che ha visto il cambiamento sostanziale dell'istituzione del papato? (...) Perché non può esserci dubbio che Silvestro II, Leone IX, Gregorio VII (e poi Urbano II, Pasquale II), solo per citare alcuni fra i maggiori e più significativi papi di quel

l'Oriente è semplicistico assimilare l'operato e l'ecclesiologia di Leone IX, Gregorio VII, Urbano II, Pasquale II, e la teologia del primato del 1054 a quella del XII secolo o di Innocenzo III. Ogni pontefice e ogni momento storico ebbero la propria «riforma» da proporre (o imporre) all'Oriente greco, declinando le modalità di tale processo in base alla necessità e all'utilità del momento. Certo, i fondamenti alla base dei rapporti tra papato e Chiesa greca non vennero mai meno: il minimo comune denominatore da parte romana (e che rendeva omogeneo, qui sì, il confronto ecclesiologico e politico con Bisanzio) era la volontà di far riconoscere a Costantinopoli le prerogative, l'obbedienza e il primato della Sede apostolica. Ma questo è solo un fondamento teorico, che deve essere interpretato in relazione al contesto storico e al destinatario del messaggio. Tale prudenza metodologica, sempre valida per qualsiasi indagine storica, è ancora più necessaria quando si toccano le relazioni ecclesiali tra Oriente e Occidente, poiché la cristianità greca (ed orientale in genere) era una realtà per i Latini tanto vicina quanto lontana, ancora difficile da percepire chiaramente, capire ed assimilare; tanto più che l'identità, l'autorappresentazione e l'ecclesiologia papale si stavano definendo anche a partire dall'incontro/scontro con un'alterità quale era l'Oriente cristiano. E' quindi un rapporto discrasico e difficilmente riducibile ad una lineare modellizzazione interpretativa, poiché i Greci, come scriveva Gregorio VII mettendo nero su bianco tale dicotomia, sono tanto confratelli cristiani quanto rei della più grave delle ingiurie: la disobbedienza verso la Sede apostolica, per altro già intesa e annoverata come una tra le maggiori forme di eresia⁸⁴².

Questa interpretazione è inoltre corroborata anche da una difficoltà per noi intrinseca di definire a posteriori e in modo chiaro come fossero percepiti la Chiesa greca e i Greci in generale da parte di Roma; cioè quale coscienza ci fosse nell'orizzonte ideale del papato a proposito della separazione ecclesiale con l'Oriente, della percezione dello scisma (e quando possiamo parlare di scisma?), nonché della necessità dell'unione. Per il papato, la Chiesa greca era scismatica? Eretica? E se così fosse stato, perché la Sede apostolica non precedette mai ad uno scontro aperto e a sanzioni canoniche come si fece durante lo scontro del 1054?

Quest'ultimo avvenimento non fu uno scisma permanente, in quanto colpì le persone e non le chiese. Inoltre è necessario tener presente che nella tradizione canonica latina d'ispirazione paolina (cfr. ICor. 5, 5-7), con la morte dello scomunicato decadeva anche l'anatema, poiché tale sanzione ecclesiale aveva esclusivamente un valore «medicinale» per la salvezza dell'anima⁸⁴³.

periodo, abbiano dei tratti in comune fra loro, e molto importanti, fondamentali anzi, ma come si potrebbe sostenere che siano stati protagonisti o almeno partecipi della medesima riforma?» (Cantarella, *Il papato e la riforma ecclesiastica*, p. 29-30)

⁸⁴² Reg. VIII, 1, p. 512.

⁸⁴³ Più stringente era invece il diritto greco, in quanto la scomunica non solo permaneva anche dopo la morte, ma, oltre alla separazione dal corpo ecclesiale, qualora l'anatemizzato fosse stato un membro del clero con potere di amministrazione dei

Gregorio VII, nella sua lettera del 1074 a Enrico IV, aveva parlato dei Greci come dissidenti a proposito della dottrina del *Filioque*, mentre nell'anno precedente a Michele VII Ducas si era detto desideroso di ristabilire la concordia tra la Sede apostolica e la Chiesa di Costantinopoli, sua antica figlia. Egli non parlò di separazione, né lasciò intendere un rigido stato di scisma tra le due realtà ecclesiali. Urbano II nel 1089, da parte sua, e stando alle fonti che ci sono state tramandate, aveva semplicemente chiesto che il nome del papa fosse riammesso nei dittici della Chiesa costantinopolitana; mentre Pasquale II nel 1112 aveva solamente accennato a quanta reverenza e devozione avesse un tempo il patriarca di Costantinopoli per il vescovo di Roma (*Novit sane vestrae sagacitatis experientia, quanta olim Constantinopolitani patriarchae circa Romanum episcopum devotio ac reverentia fuerit*).

Tuttavia fu proprio Pasquale II che nella medesima lettera al *basileús* aveva stabilito le condizioni affinché si ritornasse ad uno stato di *unità*. Infatti, i contesti storico-culturali, i dialoghi ecclesiali e la dialettica ecclesiologica che si innestarono proprio all'inizio del secolo XII sembrano visualizzare (sempre mantenendoci nella prospettiva papale) una progressiva forma di percezione dello scisma e della necessità dell'unione. Pasquale II aveva a suo modo espresso il suo richiamo ritorno all'unità poche righe prima, chiarendo che i presuli di Costantinopoli si erano distaccati ormai da anni dalla comunione con Roma (*Caeterum ex multis annorum curriculis adeo se civitatis regiae praesules cum clero suo praeter omnem audientiam a Romanae Ecclesiae caritate ac oboedientia subtraxerunt, ut neque litteras ab Apostolica Sede directas suscipere, nec eius apocrisiariis communicare dignati sint*). Da questo momento in poi, stando alle fonti epistolari papali, sembra allora che lo stato di scisma tra le due chiese sussistesse nell'orizzonte culturale romano, e tutte le metafore intorno all'unità e alla separazione che troviamo nella corrispondenza di papa Adriano IV (ad esempio) stanno a testimoniare una simile attitudine. Ciò nonostante in nessun documento preso in esame (anche in quelli di Innocenzo III fino alla presa di Costantinopoli del 1204) si parla dei Greci come scismatici o eretici.

Tuttavia non bisogna assolutizzare le fonti a nostra disposizione, né inquadrarle in rigidi schemi ermeneutici. Esse fanno parte della corrispondenza ufficiale della cancelleria papale, in cui il dialogo ecclesiale era sempre legato a doppio filo a quello di natura politica; perciò la diplomazia e le necessità politiche del momento imponevano il più delle volte un lessico diplomatico, in cui i reali sentimenti di separazione ed alterità era taciuti in nome del realismo politico. Da ciò, allora, si intuisce come Gregorio VII parlasse sì di ristabilire solamente una

sacramenti, o fosse stato un fedele appartenente ad una chiesa scismatica, venivano a decadere anche la legittimità e la validità dei Misteri impartiti e ricevuti.

vaga concordia, ma nel 1080 (in cui alcuni equilibri politici erano comunque cambiati) scrivesse liberamente al *katholikos* armeno Gregorio II Vkasaser come i Greci si stessero macchiando della più grave delle ingiurie: la disobbedienza alla Chiesa di Roma. E questa era eresia, era l'eresia della disobbedienza, che il papa non mancò di sottolineare nelle righe successive della medesima lettera, quando scrisse «In qua nullus aliquando haereticus praefuisse dinoscitur nec umquam praeficiendum praesertim Domino promittente confidimus»⁸⁴⁴.

Allo stesso modo, nel corso del secolo XII è riscontrabile una simile discrasia: i Greci non vennero mai qualificati direttamente nella corrispondenza ufficiale come scismatici o eretici, anche se Innocenzo II nel 1137 definì il *rex Constantinopolitanus* una figura scismatica per essere disobbediente all'autorità di Pietro (*beato Petro...inobediens est*).

La percezione dello scisma e la necessità dell'unione esisteranno allora a prescindere (o almeno in parte) dallo scontro del 1054 e dall'applicazione rigida e intransigente dei principi della primazialità romana. La Chiesa greca, secondo l'ottica papale, continuava a mantenere una certa forma di comunione con Roma da un punto di vista formale, canonico, e politico; ma essa era allo stesso tempo considerata *extra Ecclesiam* nella percezione intima con cui si guardava verso di essa. E tutto ciò fu ben riassunto da Innocenzo III nella sua corrispondenza con il patriarca Giovanni X Camateros e con l'imperatore Alessio III Angelo.

Il pontefice ci fornisce la testimonianza di una *communicatio* ecclesiale, che ci poteva ancora essere tra Roma e Costantinopoli alla fine del XII secolo da un punto di vista formale. Egli scrisse sia al patriarca che all'imperatore di come avrebbe proceduto contro la Chiesa greca qualora non avesse recepito le direttive della Sede apostolica: «ne si secus actum fuerit, quod non credimus, tam in imperatorem ipsum, qui potest, si voluerit, efficere quod mandamus, quam in te et Grecorum ecclesiam procedere compellamur»⁸⁴⁵, e ancora ad Alessio III Angelo «ne si secus auctum fuerit, quod non credimus, tam in te, qui potes, si volueris, efficere quod mandamus, quam in eum et Grecorum ecclesiam procedere compellamur»⁸⁴⁶. Di conseguenza (e considerando che procedere contro la Chiesa greca sarebbe da intendersi nella forma di una scomunica canonica) come si sarebbe potuto scomunicare una Chiesa già ritenuta fuori dalla comunione ecclesiale? Ciò comporta, allora, che la Chiesa greca fosse ritenuta ancora ufficialmente dentro i criteri d'ecclesialità romani?

La risposta a questa domanda può ammettere solo considerazioni contraddittorie, poiché dipendono sia dalle fonti che analizziamo (in relazione ai contesti, ai destinatari e ai pontefici in

⁸⁴⁴ *Reg.* VIII, 1, p. 513.

⁸⁴⁵ *Die Register*, II, 200 (209), pp. 388-389.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, 202 (211), p. 397.

questione), sia dalla nostra consapevolezza nel ritenere che l'ecclesiologia di Roma prescindeva assolutamente da una sua rigorosa applicazione.

Esiste però un passo nell'epistolario di Innocenzo III che potrebbe aiutare a comprendere il rapporto tra teoria e prassi ecclesiologica, nonché spiegare le contraddittorie considerazioni sull'ecclesialità della Chiesa greca e l'altalenante atteggiamento del papato verso l'alterità orientale. Nella lettera del 1198 al patriarca Giovanni X, Innocenzo III scrisse:

«Quia igitur id in scandalum nostrum et fidei christiane redundat dispendium nec iam possumus vitare clamores ecclesie generalis, que nos et predecessores nostros negligentie ac tarditatis redarguit, monemus fraternitatem tuam et exhortamur in Domino, per apostolica tibi scripta mandantes, quatinus omnimodam sollicitudinem et efficacem operam interponas, ut Grecorum universitas redeat ad ecclesie unitatem et ad matrem filia revertatur et fiat iuxta verbum Domini unum ovile et unus pastor. Alioquin non possemus ulterius et cetera ut supra usque inspiret.»⁸⁴⁷

Ovvero, per negligenza (o necessità?) i pontefici romani hanno sempre soprasseduto al grande scandalo della divisione della Chiesa greca con Roma, a quell'insopportabile disobbedienza della figlia verso la sua madre spirituale. In altre parole, lo stato di scisma e separazione era stato tollerato, sopportato. Il pontefice dice per negligenza e ritardi, forse sarebbe stato più corretto dire per opportunità; ma il papa non poteva dirlo, non poteva scrivere nero su bianco che quella *Graecorum Ecclesia*, portatrice di dubbi invece che di certezze, aveva rappresentato nel passato un'alterità scomoda ma anche potenzialmente utile. I tempi erano comunque cambiati, la disobbedienza greca non era più sopportabile: il papa lo prospettò, la quarta crociata lo rese reale, poiché, come scrisse papa Urbano IV a Michele VIII Paleologo nel 1263: *Apostolico Throno inoboedientes peccant mortaliter*⁸⁴⁸.

Contatti ecclesiali e dialettica teologica: quale valore? (Piano ontologico).

Quale fu allora la natura, quale il reale valore dei contatti e del dialogo ecclesiologico che Roma intrattenne con l'Oriente greco?

⁸⁴⁷ *Ibid.*, I, 354, p. 529.

⁸⁴⁸ *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X.*, p. 22.

Ho messo in luce come l'elemento essenziale della pretesa superiorità romana verso la cristianità greca (la teologia del primato) fu taciuto e sottaciuto, filtrato attraverso categorie ecclesiologiche filo-greche, aggirato con metafore più o meno forti sulla subordinazione di Costantinopoli a Roma, piegato alle situazioni contingenti. Tuttavia tale superiorità non fu mai posta seriamente in discussione da parte del papato: in altre parole, non venne mai aperta ad un reale confronto dall'XI secolo in poi. Un dialogo ecclesiale e teologico, che non avesse come assioma incontestabile il primato della Sede apostolica, non penso potesse essere ammesso dai pontefici romani, poiché non esistevano vie alternative nel loro orizzonte ideologico, cioè delle possibilità che implicassero delle riflessioni sulla Chiesa in senso paolino, e sul primato del vescovo di Roma come lo intendeva ad esempio Ignazio d'Antiochia (la presidenza nella carità del vescovo di Roma).

Queste implicazioni emergono a mio avviso in modo evidente dai contatti dall'XI al XIII secolo, nonché dal lessico e dai toni con cui il papato cercò di imporre in Oriente il proprio primato. Pertanto, si ha l'impressione che discussione ecclesiologica del periodo considerato assuma il valore di una retorica tra chiese, interessante per la varia semantica concettuale e lessicale con cui essa venne espressa, ma sostanzialmente ferma da un punto di vista speculativo nelle sue basi primaziali. Infatti questo primato, consapevolmente o meno, con ingenuità oppure no, era comunque elaborato e proposto come parte della rivelazione divina: era una primazialità petrina e romana per volontà di Dio stesso, organica all'economia di salvezza; e quindi sarebbe stata una «catastrofe soteriologica», una «tragedia collettiva»⁸⁴⁹ ammettere una discussione dei suoi fondamenti dottrinali.

Ciò che rappresentano la retorica primaziale di Roma e le discussioni ecclesiologiche tra le due chiese non è tanto l'ecclesiologia, ma la politica ecclesiastica. L'*utilitas* di Gregorio VII, ad esempio, come anche l'operato dei papi fino ad Innocenzo III (ognuno a suo modo, ognuno secondo le proprie modalità), espressero tale realtà nelle relazioni tra Roma e Costantinopoli. Non esisteva allora vera discussione, solo volontà e ricerca di nuove modalità per imporre il primato della Sede apostolica.

Tale considerazione è suggerita inoltre da un ulteriore quesito: come potevano i papi pensare che i Greci riuscissero anche solo minimamente ad accettare le teorie e le prassi primaziali romane? Erano coscienti del fatto che il mondo romano-orientale aveva un orizzonte ideologico totalmente antitetico all'idea di Chiesa e di «gerarchie tra poteri del mondo», che si stava sviluppando nell'Urbe? Pertanto, e se tali domande possono ammettere una risposta positiva, è

⁸⁴⁹ Capitani, *Episcopato ed ecclesiologia*, p. 137.

ancor più necessario definire l'effettiva natura dei contatti ecclesiali e il valore del dialogo ecclesiologico.

Sostenere che i papi avessero una reale fiducia della possibilità che la Chiesa greca potesse accettare le loro formulazioni dottrinali è difficile da determinare. Certo, i papi erano consapevoli di quando andavano affermando. Il ritorno alla purezza delle origini, al ristabilimento del primato della Sede apostolica come fu manifestato (ragionando in ottica papale) dalle parole stesse di Cristo e riconosciuto dalla tradizione dei primi secoli, è una assunzione convinta da parte della maggior parte dei pontefici. La formazione ideologica e teologica della Chiesa di Roma e dei suoi uomini era intrisa da un'esegesi carismatico-giuridica del primato petrino che affondava le sue radici fin nella tradizione papale dei primi secoli, pertanto erano quelli gli schemi mentali in cui erano stati educati i pontefici romani, ancor di più dalla riforma ecclesiastica del secolo XI.

È invece inverosimile pensare che Roma considerasse realmente accettabile la propria ecclesiologia da parte del mondo greco. Gli arsenali culturali e teologici erano talmente formidabili da entrambe le parti tanto da dovere ripetutamente calibrare e affinare le categorie primaziali romane. Va considerato che i papi sapevano molto bene dove andar a toccare per intercettare la sensibilità greca, e parlare a Costantinopoli con un lessico primaziale e con categorie ecclesiologiche tipicamente «orientali» (si veda ad esempio la lettera del 1112 di Pasquale II ad Alessio Comneno). Il papato conosceva l'ideologia greca e l'ecclesiologia tardo-antica, anche perché (seppur ormai lontano nel tempo, seppur nei secoli della «Chiesa imperiale») l'aveva condivisa e ne aveva fatto parte: si pensi ad esempio come Roma fosse inserita nell'organigramma e nella comunione della Pentarchia attraverso la dirigenza del patriarcato d'Occidente o attraverso la partecipazione ai concili ecumenici. Ricordo inoltre come ancora nell'ecclesiologia latina dell' XI e XII secolo sussistessero forme e richiami all'ecclesiologia tipica dei secoli della Chiesa indivisa: il concetto di *fundamentum apostolicarum sedium*, ripreso soprattutto durante i momenti di scisma interno alla Sede apostolica, testimonia una persistenza (seppur strumentale) di elaborazioni risalenti al VI secolo. Di conseguenza penso sia inverosimile ritenere che i papi dell'XI-XIII secolo si aspettassero realmente che il mondo greco accogliesse fino in fondo le istanze primaziali di Roma. Molte volte si arrivò vicinissimi a un'apparente intesa (si pensi agli anni di Manuele Comneno e papa Alessandro III⁸⁵⁰, ma anche ai successivi concili d'unione di Lione II e Ferrara-Firenze), ma tutto naufragò in maniera inevitabile.

⁸⁵⁰ Cfr. *supra*, parte I, capitolo 4-A.

Tutti i contatti e i dialoghi ecclesiali fra Roma e Costantinopoli tra XI e XIII furono intrapresi a partire da necessità politiche; e per quanto riguarda il papato, le relazioni con la Chiesa greca furono sempre ed esclusivamente dettate o da motivazioni di *Realpolitik*, o perché erano i Greci a fare il primo passo, come ho cercato di dimostrare nella mia analisi.

Non si verificarono mai da parte del papato (ed anche, forse, da parte greca) dei tentativi di dialogo ecclesiale che avessero come scopo primario l'unione delle chiese e una vera discussione della separazione tra le due parti, in particolar modo nelle dispute sul primato del vescovo di Roma. La dialettica ecclesiale ed ecclesiologica non fu mai realmente mirata a ciò, ma appare sempre come il corollario di contatti che avevano, come loro cause, non la reale volontà di un'unione tra chiese, bensì la necessità politica o la ricerca di un'intesa strategica. Il tema dell'unione sembra un argomento di *routine* diplomatica. Tale retorica era nella maggior parte dei casi solo il frutto di diverse strategie per imporre il primato della Sede apostolica, spesso filtrata attraverso l'*utilitas Romanae ecclesiae* e le sue *necessitates* del momento; era politica ecclesiastica mai aperta ad un reale confronto ecclesiologico. Anche perché, l'unico momento (probabilmente) di vero confronto tra Roma e la Chiesa greca fu un momento di acutissimo scontro: fu il 1054, e si sa come andò a finire. Da quell'evento, per Roma, tutto andava ripensato, nuove strategie andavano elaborate. Le scomuniche del 1054 caddero nell'oblio, e una nuova politica ecclesiastica doveva nascere, in cui lo sviluppo della retorica del primato metteva sempre in campo l'aspetto ecclesiologico, ma nel modo in cui era posto era come se non esistesse. Solo la quarta crociata e la catastrofe del 1204, come disse Innocenzo III, trovarono una momentanea soluzione a quell'«insostenibile ribellione» della figlia alla madre e del membro al suo capo.

ABBREVIAZIONI

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, Berlin, 1914 ss.

Acta Innocentii Pp. III (1198-1216) = Haluscynskij H., *Acta Innocentii Pp. III (1198-1216) ex registris vaticanis aliisque eruit, introductione auxit, totisque illustravit*, Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis, Fontes, ser. III, vol. II., Città del Vaticano, 1944.

Acta Romanorum Pontificum = *Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente ad Caelestinum III.*, Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis, Fontes, ser. III, vol. I., Città del Vaticano, 1943.

COD = *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, a cura di G. Alberigo-G. L. Dossetti-P. P. Joannou-C. Leonardi-P. Prodi (consulenza di H. Jedin), Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1991.

Die Register = *Die Register Innocenz III*, edd. C. Egger, O. Hageneder, W. Maleczek, R. Muraier, A. Sommerlechner, H. Weigl, 13 vols., Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom), Rom-Wien, 1964 ss.

JK = Jaffé-Kaltenbrunner. *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post christum natum MCXCVIII*, 2 voll., ed. P. Jaffé-W. Wattenbach-S. Loewenfeld-F. Kaltenbrunner-P. Ewald, Lipsia, 1885-1888.

JL = Jaffé-Loewenfeld. *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post christum natum MCXCVIII*, 2 voll., ed. P. Jaffé-W. Wattenbach-S. Loewenfeld-F. Kaltenbrunner-P. Ewald, Lipsia, 1885-1888.

LP = *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, ed. par L. Duchesne, 3 voll., Paris, 1955.

Mansi = *S. Conciliorum nova collectio*, ed. J.D. Mansi. Firenze, 1759 ss.; Paris-Leipzig, 1901-27.

MGH = *Monumenta Germaniae Historica*.

PG = *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, ed. J.P. Migne, 161 vols. Paris, 1857-66.

PL = *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, ed. J.P. Migne, 221 vols. Paris, 1844-55.

Reg. = *Gregorii VII Registrum*, ed. E. Caspar, MGH, *Epistolae selectae*, 2 voll. Berolini, 1955.

Will, Acta et scripta = *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*, ed. C. Will, Lipsiae-Marpurgi, 1861.

BIBLIOGRAFIA

Fonti:

- Acta Honorii III (1216-1227) et Gregorii IX (1227-1241)*, Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis, Fontes, series III, vol. III, ed. A. L. Tàutu. Città del Vaticano, 1950.
- Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X. (1261-1276)*, Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis, Fontes, series III, vol. V, ed. A. L. Tàutu, Città del Vaticano, 1952.
- Actio concilii contra heresim de investitura*, ed. L. Weiland, MGH, *Constitutiones*, I, pp. 571-573.
- Ambrosius Mediolanensis *Expositio Evangelii secundum Lucam*, a cura di M. Adrien, 1957 (Corpus Christianorum, *Series Latina*, 14).
- Andronicvs Camatervs *Sacrum Armamentarium. Pars prima*, edidit A. Bucossi, Turnhout, 2014 (Corpus Christianorum, *Series Graeca*, 75).
- Annales Reicherspergenses*, ed. W. Wattenbach, MGH, *Scriptores*, 17, Hannoverae, 1861, pp. 443-476.
- Anselmi Havelbergensis Dialogi*, PL 188, coll. 1139-1248.
- Augustini, *De consensu evangelistarum Libri Quatuor*, PL 34, coll. 1041-1230.
- Bernonis Augiensis Libellus De quibusdam rebus ad Missae officium pertinentibus*, PL 142, coll. 1055-1080.
- Bibliotheca rerum germanicarum*, I, *Monumenta Corbeiensis*, ed. P. Jaffé, Berolini, 1864.
- Bullarium Hellenicum. Pope Honorius III's Letters to Frankish Greece and Constantinople (1216-1227)*, ed. by W. O. Duba-C. D. Schabel, Turnhout, 2015.
- Chronicon Montis Sereni*, ed. E. Ehrenfeuchter, MGH, *Scriptores*, 23, p. 130-226.
- Cipriano, *De ecclesiae catholicae unitate*, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, III/1, Turnhout, 1972.
- Cipriano, *Epistula 69*, in *Corpus Christianorum. Series Latina*, III/2, Turnhout, 1972.
- Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, rec. R. Schoell-G. Kroll, Berolini, 1928.
- Das Constitutum Constantini. Text*, ed. H. Fuhrmann, MGH, *Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum*, X, Hannoverae, 1968, pp. 55-98.
- De Consideratione Libri Quinque ad Eugenium III*, PL 182, coll. 727-808.

- De epistolis et registris romanorum pontificum*, ed. J. B. Pitra, *Anacleta Novissima Spicilegii Solesmensis Altera Continuatio*, I, , Parisiis, 1885.
- De investigatione Antichristi liber I*, MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, 3, Hannoverae, 1897, pp. 304-395.
- Decreta Gelasii Papae ad Anastasium imperatorem*, JK 632.
- Decretales pseudo-isidoriane et Capitula Angilrammi*, ed. P. Hinschius, Lipsia, 1863 (ristampa 1963).
- Die Briefe des Petrus Damiani*, ed. K. Reindel, MGH, *Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit*, München, 1989.
- Garcia Goldaraz C., *El Codice Lucense de la Coleccion canonica Hispanica*, I, Burgos, 1954.
- Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis Fratris eius*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, V, I, ed. E. Pontieri, Bologna, 1928.
- Gesta di Innocenzo III*, trad. di S. Fioramonti, a cura di G. Barone-A. Paravicini Bagliani, Roma, 2011.
- Gregorii I papae Registrum epistolarum*, ed. P. Ewald-L. M. Hartmann, MGH, *Epistolae*, I-II, Berolini, 1891.
- Guillaume de Pouille, *La geste de Robert Guiscard*, IV, édition, traduction, commentaire et introduction par M. Mathieu , Palermo, 1961.
- Ekkehardi Uruagiensis Chronica*, ed. D. G. Waitz Prof. P. Kilon, MGH, *Scriptores*, VI, pp. 1-267.
- Encyclica Heinrici V*, 100, MGH, *Constitutiones*, I, pp. 150-151.
- Euthymii Zigabeni Panoplia dogmatica*, PG 130.
- Joachim de Floris, *Expositio in Apocalipsim*, Venetiis, 1527 (rist. anast. Frankfurt am Main, 1964).
- Joachim de Floris, *Tractatus super quatuor Evangelia*, a cura di E. Buonaiuti, Roma, 1930.
- Innocentii III Sermo XXII in festo B. Marie Magdalene*, PL 217, coll. 555C-558C.
- Innocentii III Sermo XXX de Sanctis*, PL 217, coll. 587D-590C.
- Innocentii III romani pontificis Regestorum sive Epistolarum*, PL 216.
- Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, ed. A. Meineke, Corpus scriptorum historiae byzantinae, Bonn, 1836.
- Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies. Livre III*, édition critique par A. Rousseau-L. Doutreleau, s. j., Tome II, Texte et Traduction, Paris, 1974.
- Isidoro di Siviglia, *Etimologie o Origini*, a cura di A. V. Canale, 2 voll., Torino, 2004.

- La Donazione di Costantino*, a cura di R. Cessi, trad. di R. Sevieri, Milano, 2010.
- Leonis Marsicani et Petri Diaconi Chronicon Monasterii Casinensis et Opuscola*, PL 173, coll. 479-990
- Liutprandi Relatio de Legatione Constantinopolitana*, ed. J. Becker, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 41, Hannoverae, 1915, pp. 175-212.
- Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, II, Grottaferrata, 1971.
- Michel Italikos, *Lettres et Discours*, éd. par P. Gautier, Paris, 1972.
- Monumenta Barbengensia*, ed. P. Jaffé, Berlino, 1869.
- Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani Apologeticus minor*, PG 100, coll. 833C-849D.
- Nicetas Chartophylax, *Quibus temporibus et quarum criminationum causa a Constantinopolitana Ecclesia seiunxerit se Romanorum Ecclesia*, PG 120, coll. 713-720; *Novae Patrum bibliothecae*, VI/2, a cura di A. Mai, Romae, 1853, p. 448.
- Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, 3 voll., a cura di A. P. Kazhdan-R. Maisano-A. Pontani-J. Van Dieten, Fondazione Lorenzo Valla, 1994-2014.
- Nicolai I. papae epistolae*, ed. Perels, MGH, *Epistolae*, VI, *Epistolae Karolini Aevi*, IV, Berolini, 1925, pp. 225-690.
- Gerhohi praepositi Reichersbergensis libelli selecti*, IX, *Opusculum ad cardinales*, ed. E. Sackur, MGH, *Libelli de lite imperatorum et pontificum*, III, Hannoverae, 1897, pp. 399-401.
- Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive historia de duabus civitatibus*, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, 45, Hannoverae-Lipsiae, 1912.
- Paschalis II Privilegium primae conventionis*, MGH, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum. 911-1197*, n. 90, pp. 140-142.
- Pelagii I papae epistulae quae extant (556-561)*, ed. P. M. Gassò-C. M. Battle, Montserrat, 1956.
- Petrus Diaconus, *Altercatio pro cenobio Casinensi*, in E. Caspar (a cura di), *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen*, Berlin, 1909, pp. 248-280.
- Petrus Diaconus, *Altercatio pro romana ecclesia contra graecum quendam*, ed. A. Amelli, in *Miscellanea Cassinensia. Sectio historica*, I, 1897, pp. 10-32.
- Photii patriarchae Contra Veteris Romae libellus*, PG 102, coll. 392-400.
- Promissio regis*, MGH, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum. 911-1197*, I, 83, pp. 134-137.
- Rhalles G. A.-Potles M., *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, 6 voll., Atene, 1852-1856.

Rodolfo il Glabro, *Storie dell'Anno Mille*, a cura di G. Andenna-O. Tuniz, Milano, 2004.

Sant'Agostino, *Le ritrattazioni*, in Id., *Opera Omnia*, II, ed. U. Pizzani, Roma, 1994.

Tertullianvs, *De praescriptione haereticorum*, in *Tertulliani opera. Pars I. Opera Catholica, Adversus Marcionem*, Tvrnholti, 1954, pp. 185-224 (Corpus Christianorum, *Series Latina*, I).

Theodori Balsamonis Commentarium in canones sanctorum apostolorum, conciliorum, et in epistolas canonicas sanctorum patrum, PG 137, coll. 35-1498 e PG 138, coll. 9-456.

Theodori Balsamonis Meditata sive responsa, I, *De patriarcharum privilegiis*, PG 138, coll. 1014-1034.

Theodori Studitae Epistulae, II voll., ed., G. Fatouros, Berolini-Novae Eboraci, 1992.

Victor Vitensis, *Historia persecutionis Africanae provinciae*, ed. M. Petschenig, CSEL, VII, Vienna, 1881.

Bibliografia:

Ahrweiler H., *Recherches sur l'administration de l'empire byzantine aux IX-XI siècles*, in Id., *Études sur les structures administratives et sociales de Byzance*, Variorum, London, VIII, 1971.

Alberigo G., *Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*, Firenze, 1969.

Alberigo G., *Regime sinodale e Chiesa romana tra XI e XII secolo*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della "societas christiana" dei sec. XI e XII. Papato, cardinalato ed episcopato*, (Atti della quinta settimana internazionale di studio, Mendola, 26-31 agosto 1971), Milano, 1974, pp. 229-263.

Alexander P., *The Donation of Constantine at Byzantium and Its Earliest Use against the Western Empire*, in *ZRVI*, 8 (1963), pp. 11-26.

Alzati C., *Cristianità occidentale e Oriente cristiano*, in *Chiesa diritto e ordinamento della "societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milano, 1986.

Alzati C., *Vescovo di Roma e comunione, tra canonici e principio petrino*, in *Il Papato e l'Europa*, a cura di G. De Rosa-G. Cracco, Soveria Mannelli, 2001, pp. 159-175.

Alzati C., "Greci" e "Latini" dopo il 1204, in *Transylvanian Review*, XIII (3) (2004), pp. 3-17.

- Alzati C., *I processi di diversificazione ecclesiologica tra Latini e Greci e la “catastrofe dell’universo” del 1204*, in *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella “Societas Christiana” (1046-1250)*, a cura di Andenna G. (Atti della XVI Settimana Internazionale di Studio, 26-31 agosto 2004), Milano, 2007, pp. 69-97.
- Andrea A. J., *Pope Innocent III as Crusader and Canonist: His relations with the Greeks of Constantinople, 1198-1216*, (Dissertazione Cornell University), 1969.
- A. J. Andrea-J. C. Moore, *A Question of Character: Two Views on Innocent III and the Fourth Crusade*, in *Innocenzo III. Urbs et orbis*, I, pp. 525-585.
- Angelov D. G., *Donation of Constantine and the Church in Late Byzantium*, in *Church and Society in Late Byzantium*, Kalamazoo, 2009, pp. 91-157.
- Angold M., *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, Cambridge, 1995.
- Angold M., *The Byzantine Empire, 1025-118*, in *The New Cambridge Medieval History, c.1024-c.1198. Part II*, IV, a cura di D. Luscombe-J. Riley-Smith, Cambridge, 2004, pp. 217-253.
- Anna Comnena, *La precrociata di Roberto il Guiscardo*, a cura di S. Impellizzeri, Bari, 1965.
- Batiffol P., *Le siege de Rome et l’Orient dans l’histoire ancienne de l’Eglise*, in *Revue apologetique*, 46 (1928), pp. 288-302.
- Batiffol P., *Les trois zones de la «potestas» papale. L’Eglise romaine et l’Occident*, in *Cathedra Petri. Etudes d’histoire ancienne de l’Eglise*, Paris, 1938, pp. 41-59.
- Batiffol P., *Cathedra Petri. Études d’Histoire ancienne de l’Église*, Paris, 1938.
- Bayer A., *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Köln-Weimar-Wien, 2002.
- Baumgarten P. M., *Ein Brief des Gegenpapstes Anaclet (II.)*, in *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*, 22 (1897), pp. 576-78.
- Beck H.-G., *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Gottinghen, 1980.
- Becker A., *Papst Urban II. (1088-1099)*, 2 vols., Stuttgart, 1964-88.
- Benson R., *Plenitudo potestatis. Evolution of a formula from Gregory IV to Gratian*, in *Studia Gratiana*, 14 (1967), pp. 196-217.
- Bettini G., *Leone IX e i concili: Reims 1049, La reliquia del sangue di Cristo*, in *La reliquia del sangue di Cristo*, pp. 151-167.
- Bianchi G., *Il patriarca di Grado Domenico Marango tra Roma e l’Oriente*, in *Studi Veneziani*, 8 (1966), pp. 19-125.

- Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco*, (Atti del Colloquio Internazionale organizzato nel Centenario della nascita di Raymond-Joseph Loenertz o.p., Venezia, 1-2 dicembre 2000), Venezia, 2002.
- Bishop E., *The Diphthychs*, in *Texts and Studies*, VIII, Cambridge, 1909.
- Blumenthal U. R., *Patrimonia and regalia in 1111*, in *Law, Church and Society. Essais in Honor of Stephan Kuttner*, Philadelphia (Penn.), 1977, pp. 9-20.
- Blumenthal U. R., *Opposition to Pope Paschal II: Some Comments on the Lateran Council of 1112*, in *Annuario Historiae Conciliorum*, 10 (1978), pp. 82-97.
- Bolton B., *Innocent III. Studies on Papal Authority and Pastoral Care*, Aldershot-Brookfield, 1995.
- Bombi B., *La «Legimus in Daniele» (Reg. VII 154). Innocenzo III e l'unione con la chiesa greca nel novembre 1204*, in *Studi sull'Europa medievale*, a cura di A. Ambrosioni, Alessandria, 2001, pp. 117-137.
- Borsari S., *Venezia e Bisanzio nel secolo XII: i rapporti economici*, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1988.
- Brand C. M., *Byzantium Confronts the West 1180-1204*, Cambridge (Mass.), 1968.
- Braun J. W., *Studien zur Überlieferung der Werke Anselms von Havelberg*, in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 28 (1972), pp. 133-209.
- Bréhier L., *Le schisme oriental du XIe siècle*, Paris, 1899.
- Bréhier L., *Vie et Mort de Byzance*, in *Le monde byzantin*, I, ed. A. Michel, Paris, 1948.
- Bréhier L., *Avant la séparation du XI siècle. Les relations normales entre Rome et les Eglises d'Orient*, in *Istina*, 6 (1959), pp. 352-72.
- Brezzi P- Piazza A., *Alessandro III*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma, 2000, pp. 291-299.
- Bucossi A., *Andronico Camatero e la zizzania: sulla politica ecclesiastica bizantina in età comnena*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, 47 (2010), pp. 357-371.
- Bucossi A., *Dialogue and anthologies of the Sacred Arsenal by Andronikos Kamateros*, in *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009, edd. By P. Van Deun-C. Macé, Leuven, 2011, pp. 269-286.
- Bucossi A., *Dibattiti teologici alla corte di Manuele Comneno*, in *Vie per Bisanzio*, Atti dell'VIII Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini, Venezia, 25-28 novembre 2009, a cura di A. Rigo-A. Babuin-M. Trizio, I, Bari, 2012, pp. 311-321.
- Burgarella F., *Roberto il Guiscardo e Bisanzio*, in *Roberto il Guiscardo tra Europa, Oriente e Mezzogiorno*, a cura di C. D. Fonseca, (Atti del Convegno Internazionale di studio, Potenza-Melfi-Venosa, 19-23 ottobre 1985), Galatina (Le), 1990, pp. 39-60.

- Canivet P., *L'apôtre Pierre dans les écrits de Théodoret de Cyr*, in *ΕΠΙΧΡΕΣΙΣ. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, publiés par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser, Paris, 1972, pp. 29-46.
- Cantarella G. M., *Sondaggio sulla «dispensatio»*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della societas Christiana nei secoli XI e XII*, (Atti della IX Settimana Internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-2 settembre 1983), Milano, 1986, pp. 461-85.
- Cantarella G. M., *La costruzione della verità. Pasquale II, un papa alle strette*, Roma, 1987.
- Cantarella G. M., *Dalla «necessitas» alla «dispensatio»: un'indagine sul lessico in Bernardo di Clairvaux*, in *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonis M. Stickler*, a cura di Rosalio Iosepho card. Castillo Lara, Roma, 1992, pp. 37-50.
- Cantarella G. M., *Pasquale II e il suo tempo*, Napoli, 1997.
- Cantarella G. M., *Urbano II*, in *Il grande libro dei Santi*, a cura di E. Guerriero-D. Tuniz, Cinisello Balsamo, 1998, pp. 1908-1912.
- Cantarella G. M., *Pasquale II*, in *Enciclopedia dei Papi*, II, Roma, 2000, pp. 228-36.
- Cantarella G. M., *Dalle chiese alla monarchia papale*, in *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, a cura di G. M. Cantarella-V. Polonio, R. Rusconi, Roma, 2001, pp. 3-79.
- Cantarella G. M., *Una sera dell'anno Mille. Scene di medioevo*, Milano, 2004.
- Cantarella G. M., *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Bari, 2005.
- Cantarella G. M., *Il papato e la riforma ecclesiastica del secolo XI*, in *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, S. Pietro in Cariano, 2006, pp. 29-52.
- Cantarella G. M., *La «modernità» in Gregorio VII*, in *Il moderno nel Medioevo*, a cura di A. De Vincentiis, Roma, 2010, pp. 33-46.
- Cantarella G. M., *Per un nuovo questionario del secolo XI?*, in *Civiltà monastiche e riforme. Nuove ricerche e nuove prospettive all'alba del XXI secolo*, a cura di Cantarella G. M., in *Reti Medievali – Rivista*, XI (2010, 1), url: <http://www.rivista.retimedievali.it>, pp. 1-15.
- Cantarella G. M., *L'XI secolo dopo Ovidio Capitani*, in *Le storiografie di Ovidio Capitani. Giornata di studi*, a cura di I. L. Sanfilippo, Roma, 2013, pp. 49-64.
- Cantarella G. M., *Riforma e riforma. La storia ecclesiastica del secolo XI in Orientamenti e tematiche della storiografia di Ovidio Capitani*, a cura di M. C. De Matteis-B. Pio (Atti del Convegno di studio, Bologna, 15-17 marzo 2013), Spoleto, 2013, pp. 53-68.

- Cantarella G. M., *I normanni e la Chiesa di Roma. Aspetti e momenti*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'alto Medioevo*, I (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, LXI), Spoleto, 2014, pp. 377-406.
- Capitani O., *Esiste un'età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1 (1965), pp. 454-81.
- Capitani O., *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età pregregoriana e gregoriana: l'avvio alla restaurazione*, Spoleto, 1966.
- Capitani O., *Italicum est, non legitur*, in *Studi Medievali*, 8/2 (1967), pp. 745-61.
- Capitani O., «*Ecclesia Romana* » e riforma: «*utilitas*» in Gregorio VII, in *Chiesa diritto e ordinamento della societas christiana nei secoli XI-XII*, (Atti della IX Settimana Internazionale di studio, Mendola, 28 agosto-2 settembre 1983), Milano, 1986, pp. 26-66, intervento ora reinserito in Capitani, *Gregorio VII: il papa epitome della Chiesa di Roma*, pp. 161-201.
- Capitani O., *Tradizione ed interpretazione. Dialettiche ecclesiologiche del secolo XI*, Roma, 1990.
- Capitani O., *Gregorio VII*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, 2000, pp. 188-212.
- Capitani O., *Gregorio VII: il papa epitome della Chiesa di Roma*, a cura di B. Pio, Spoleto, 2015.
- Carile A., *Per una storia dell'impero latino di Costantinopoli (1204-1261)*, Bologna, 1978.
- Carile A., Le relazioni tra l'Oriente bizantino e l'Occidente cristiano, in *Il Concilio di Piacenza e le Crociate*, a cura di P. Racine, Piacenza, 1996, pp. 19-37.
- Carile A., *La teologia politica bizantina*, Spoleto, 2008.
- Carile A., *Venezia e Bisanzio*, in *Le relazioni internazionali nell'alto Medioevo*, (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, LVIII, 8-12 aprile 2010), Spoleto, 2011.
- Cavallo G.-Magistrale F., *Mezzogiorno normanno e scritture esposte*, in *Epigrafia medievale greca e latina. Ideologia e funzione*, Atti del seminario di Erice, settembre 1991, a cura di G. Cavallo-C. Mango, Spoleto, 1995, pp. 293-329.
- Cerrini S., *Urbano II, beato*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma, 2000, pp. 222-227.
- Cesaretti P., *L'Impero perduto. Vita di Anna di Bisanzio una sovrana tra Oriente e Occidente*, Milano, 2006.
- Chadwick H., *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford, 2003.
- Chalandon F., *Essai sur le règne d'Alexis I Comnène (1081-1118)*, Paris, 1900.

- Charanis P., *Byzantium, the West and the Origins of the First Crusade*, in *Byzantion*, 19 (1949), pp. 17-36.
- Chenu M. D. *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII siècle)*, in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 49 (1954), pp. 59-89.
- Cheyne J.-C., *Manzikert-un désastre militaire?*, in *Byzantion*, 50 (1980), pp. 410-438.
- Cheyne J.-C., *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris, 1990.
- Cheyne J.-C., *The Byzantine Aristocracy and its Military Function*, Aldershot, 2006.
- Cheyne J.-C., *L'Empire byzantin (641-1204)*, Paris, 2007 (*Le Monde Byzantin*, II, sous la direction de J. C. Cheyne).
- Cheyne J. C., *Le schisme de 1054: un non-événement*, in *Faire l'événement au Moyen Âge*, a cura di C. Carozzi-H. Taviani Carozzi, Aix en Provence, 2007, pp. 299-322.
- Chrissis N. G., *Crusading in Frankish Greece. A Study of Byzantine-Western Relations and Attitudes. 1204-1282*, Turnhout, 2012.
- Chrissis N. G., *The City and the Cross: the image of Constantinople and the Latin empire in thirteenth-century papal crusading rhetoric*, in *Byzantine and Modern Greek Studies*, 36 (2012) pp. 20-37.
- Chrysos E., *1054: Schism?*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente* (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, LI), Spoleto, 2004, pp. 547-67.
- Clément O., *Roma diversamente. Un ortodosso di fronte al papato*, ed. it. a cura di A. Cazzago, Milano, 1998 (Clément O., *Rome autrement*, Paris, 1997).
- Cò G., *Anastasio Bibliotecario e l'ecclesiologia del IX secolo*. Tesi di Laurea in Storia dell'Europa medievale, Università di Bologna, rel. Prof. G. M. Cantarella, a.a. 2009-2010.
- Colson J., *La ministère apostolique dans la littérature chrétienne primitive: apôtres et évêques "santificateurs des nations"*, in *L'épiscopat et l'Église universelle*, a cura di Y. M. Congar-B. D. Dupuy, Paris, 1962, pp. 135-169.
- Concilium Lateranense IV. Commemorating the Octocentenary of the Fourth Lateran Council of 1215*, Roma, 23-29 novembre 2015.
- Congar Y. M., *Cephas-Céphalè-Caput*, in *Revue de Moyen Age Latin*, 8/1 (1952), pp. 5-42.
- Congar, Y. M., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, 1953.
- Congar Y. M., *Neuf cents sans après. Notes sur le «Schisme Oriental»*, in *1054-1954. L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse separation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, a cura di O. Rousseau, Chevetogne, 1954.

- Congar Y. M., *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI au XI siècle*, in *Istina*, 6 (1959), pp. 187-236.
- Congar Y. M. *Expression traditionnelles du service chrétien: B. Utilitas*, in *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, a cura di Y. M. Congar-B. D. Dupuy, Paris, 1962, pp. 106-23.
- Congar Y. M., *L'ecclésiologie du haut Moyen Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, 1968.
- Congar Y. M., *Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique*, in *Istina*, XIII (1968), p. 131-152.
- Congar Y. M., *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970.
- Congar Y. M., *Diario del Concilio. 1960-1966*, 2 voll., Milano, 2005.
- Conte P., *Chiesa e Primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, Milano, 1971.
- Cosentino S., *Storia dell'Italia bizantina (VI-XI secolo). Da Giustiniano ai Normanni*, Bologna, 2008.
- Coué S., *Hagiographie im Kontext. Schreibanlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*, Berlin-New York, 1997.
- Cowdrey H. E. J., *Pope Gregory VII'S plans of 1074*, in AA.VV., *Outremer. Studies in the history of the Crusading Kingdom of Jerusalem presented to Joshua Prawer*, Jerusalem, 1982, pp. 27-40 (rist. in Id., *Popes, monks and crusaders*, London, 1984, X).
- Cowdrey H. E. J., *The Gregorian Papacy, Byzantium and the first Crusade*, in *Byzantinische Forschungen*, 13 (1988), pp. 145-169.
- Cowdrey H. E. J., *Pope Gregory VII and the Bearing of Arms*, in *Montjoie. Studies in Crusade History in Honour of Hans Eberhard Mayer*, London, 1997.
- Cowdrey H. E. J., *Pope Gregory VII. 1073-1085*, Oxford, 1998.
- D'Acunto N., *I laici nella Chiesa e nella società secondo Pier Damiani. Ceti dominanti e riforma ecclesiastica nel secolo XI*, Roma, 1999.
- D'Acunto N., *La riforma ecclesiastica del secolo XI: rinnovamento o restaurazione?*, in *Riforma o restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio: persistenze e novità*, S. Pietro in Cariano, 2006, pp. 13-28.
- D'Acunto N., *L'età dell'obbedienza. Papato, impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli, 2007.
- D'Acunto N., *La corte di Leone IX: una porzione della corte imperiale?*, in *La Reliquia del Sangue di Cristo*, pp. 59-72.

- D'Agostino M. G., *Il Primato della Sede di Roma in Leone IX (1049-1054). Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pre-gregoriano*, Milano, 2008.
- Dagron G., *Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin a la fin du X et au XI siècles: l'immigration syrienne*, in *Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines*, 6 (1976), pp. 177-216.
- Dagron G., *Empereur et prêtre: Études sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, 1995.
- Dagron G., *Il cristianesimo bizantino dal secolo VII alla metà del secolo XI*, in *Vescovi, monaci e imperatori (610-1054)*, a cura di G. Dagron-P. Riché-A. Vauchez, ed. it. a cura di G. Cracco, Roma, 1999, pp. 27-388 (*Storia del Cristianesimo*, IV, ed. it. a cura di G. Alberigo).
- Daley B. E., *The Meaning and Exercise of "Primacies in Honor" in the Early Church*, in *Primacy in the Church. The Office of Primate and the Authority of Councils*, I, ed. by J. Chryssavgis, New York, 2016, pp. 35-50.
- Darrauzès J., *Les documents byzantins du XII siècle sur la primauté romaine*, in *Revue des Études Byzantines*, 23 (1965), pp. 59-65.
- Darrauzès J., *Georges et Démétrios Tornikes. Lettres et Discours*, Paris, 1970.
- Dédéyan G., *Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés: étude sur les pouvoirs dans le Proche-Orient méditerranéen (1068-1150)*, 2 voll., Lisbonne, 2003.
- Dédéyan G., *L'Église arménienne entre Grecs et Latins. Fin 11.-milieu 15. siècle*, [Congrès international L'Église arménienne entre Grecs et Latins (fin 11.-milieu 15. Siècle), Paris, 2007], a cura di I. Augé-G. Dédéyan, Paris, 2009.
- De Lubac H., *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano, 1982.
- De Vries W., *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München, 1963.
- De Vries W., *Innozenz III. und der christliche Osten*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 3 (1965), pp. 82-126.
- De Vries W., *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, préface de Y.-M. Congar, Paris 1974.
- Dondaine A., *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 19 (1952), pp. 67-134.
- Draeseke J., *Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 21 (1901), pp. 160-185.
- Duba W. O., *The status of the patriarch of Constantinople after the Fourth Crusade*, in *Diplomatics in the eastern Mediterranean 1000-1500*, eds. by A. D. Beihammer-M. G. Parani-C. D. Schabel, Leiden, 2008, pp. 63-91.

- Ducellier A., *Bisanzio*, Torino, 1988.
- Dvornik F., *Lo scisma di Fozio. Storia e leggenda*, Roma, 1953.
- Dvornik F., *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, 1958.
- Dvornik F., *Byzance et la Primauté Romaine*, Paris, 1964.
- Egger C., *Papst Innocenz III. als Theologe. Beiträge zur Kenntnis seines Denkens im Rahmen der Frühscholastik*, in *Archivum Historiae Pontificiae*, 30 (1992), pp. 55-125.
- Egger C., *A Theologian at Work: Some Remarks on Methods and Sources in Innocent's Writings*, in *Pope Innocent III and His World*, ed. by J. C. Moore, Aldershot, 1999, pp. 25-33.
- Egger C., *Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, (Atti del V Congresso Internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999), a cura di R. Rusconi, Roma, 2001, pp. 129-162.
- Erdmann C., *Kaiserliche und päpstliche Fahnen im hohen Mittelalter*, in *Quellen und Forschungen*, 25 (1933-1934), pp. 1-48.
- Erdmann C., *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935 (trad. it. di R. Lambertini, *Alle origini dell'idea di crociata*, Spoleto, 1996).
- Erkens F.-R., *Vicarius Christi, sacratissimus legislator, sacra maiestas. Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 89 (2003), pp. 1-55.
- Europa medievale e mondo bizantino: contatti effettivi e possibilità di studi comparati*, a cura di G. Arnaldi-G. Cavallo, Roma, 1997.
- Evans G. R., *Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg. The controversy with the Greeks*, in *Analecta Praemonstratensia*, 5 (1977), pp. 158-175.
- Falbo G., *Il primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Roma, 1989.
- Fina K., *Anselm von Havelberg*, in *Analecta Praemonstratensia*, 32 (1956), pp. 69-101, 193-227; 33 (1957), pp. 5-39, 268-301; 34 (1958), pp. 13-41.
- Fedalto G., *La Chiesa latina in Oriente*, I, Verona, 1973 (edizione riveduta ed ampliata, Verona, 1981).
- Fedalto G., *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, 2 voll., Padova, 1988.
- Fernandez M. R., *El primado del Romano pontifice en el pensamiento de Huguccio de Pisa decretales*, in *Compostellanum*, 6 (1961), pp. 47-97.
- Fliche A., *La Réforme grégorienne*, 3 voll., Louvain-Paris, 1924-37.

- Foresi A., *Roma e Bisanzio nelle lettere di Gregorio Magno*, Tesi di Dottorato di XII ciclo, Università della Basilicata, Facoltà di Lettere e Filosofia.
- Foreville R., *Lateranense I, II, III e Lateranense IV*, Città del Vaticano, 2001.
- Foreville R., *Le problème de l'union des Eglises dans la perspective des conciles du Latran*, in *L'Année canonique*, 12 (1968), pp. 11-29.
- Fornasari G., *Medievo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli, 1996.
- Framing Anacletus II (anti)Pope, 1130-1138*, Convegno internazionale, Roma 10-12 aprile 2013.
- Framing Clement III, (Anti)Pope, 1080-1100*, ed. by Longo U.-Yawn L., in *Reti Medievali Rivista*, 13, 1 (2012), <http://rivista.retimedievali.it>
- Froehlich, *St. Peter, Papal Primacy, and the Exegetical Tradition. 1150-1130*, in *The Religious Roles of the Papacy. Ideals and Realities. 1150-1130*, a cura di C. Ryan, Toronto, 1989, pp. 3-43.
- Gahbauer R., *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides: Edition, Einführung, Kommentar*, München, 1975.
- Gahbauer F. R., *Die Pentarchie-Theorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main, 1993.
- Gallina M., *La "precrociata" di Roberto il Guiscardo: un'ambigua definizione*, in *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*, a cura di G. Musca, (Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve, Bari, 17-20 ottobre 2000), Bari, 2002, pp. 29-47.
- Gallina M., *Conflitti e coesistenza nel Mediterraneo medievale. Mondo bizantino e Occidente latino*, Spoleto, 2003.
- Gallina M., *Bisanzio. Storia di un impero (secoli IV-XIII)*, Roma, 2008.
- Gallina M., *Incoronati da Dio. Per una storia del pensiero politico bizantino*, Roma, 2016.
- Garcia y Garcia A., *La Iglesia griega y al concilio IV de Letran*, in *Dialogo Ecuménico*, 13 (1978), pp. 169-186.
- Gaudenzi A., *Il Costituto di Costantino*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 39 (1919), pp. 43-62.
- Gemmiti D., *Ideologia e personalismi nella "scisma" del 1054*, in *Studi e Ricerche sull'Oriente cristiano*, 9 (1986), pp. 95-127.
- Gill J., *Franks, Venetians and Pope Innocent III. 1201-1203*, in *Studi Veneziani*, 12 (1970), pp. 85-105.
- Gill J., *Byzantium and the Papacy. 1198-1400*, New Brunswick (NJ), 1979.

- Gill J., *Innocent III and the Greeks: Aggressor or Apostle?*, in Id., *Byzantium and the Papacy*, pp. 95-108.
- Görich K., *Otto III. Romanus Saxonicus Italicus. Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie*, Sigmaringen, 1995.
- Gouguenheim S., *La Réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, Paris, 2010.
- Gouillard J., *L'Eglise d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme*, in *Istina*, 21 (1976), pp. 25-54.
- Grégoire H., *La chanson de Roland de l'an 1085*, in *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres*, 25 (1939), pp. 211-273.
- Grégoire H., *La base historique de l'épopée médiévale*, Bade, 1951 (rist. in Id., *Autour de l'épopée byzantine*, London, 1975, XX).
- Grumel V., *Autour du voyage de Pierre Grossolanus archevêque de Milan à Constantinople en 1112*, in *Échos d'Orient*, 32 (1933), pp. 22-33.
- Grumel V., *Le premier contact de Rome avec l'Orient après le schisme de Michel Cérulaire*, in *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, (1942), pp. 21-29.
- Hagedorn G., *Papst Innozenz III. und Byzanz am Vorabend des Vierten Kreuzzuges (1198-1203)*, in *Ostkirchliche Studien*, 23 (1974), pp. 3-136.
- Hageneder O., *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, a cura di M. P. Alberzoni, Milano, 2000.
- Hefele C. J., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, traduite par H. Leclercq, 9 voll., Paris, 1907ss.
- Heidrich I., *Ravenna unter Erzbischof Wibert (1073-1100). Untersuchungen zur Stellung des Erzbischofs und Gegenpapstes Clemens III. in seiner Metropole*, Sigmaringen, 1984.
- Herde P., *The Papacy and the Greek Church in Southern Italy between the Eleventh and the Thirteenth Centuries*, in *The Society of Norman Italy*, ed. by G. A. Loud-A. Metcalfe, Leiden, 2002, pp. 213-251.
- Herklotz I., *Gli eredi di Costantino. Il papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo*, Roma, 2000.
- Herrin J., *The Collapse of the Byzantine Empire in the Twelfth Century : a Study of Medieval Economy*, in *University of Birmingham Historical Journal*, 12 (1970), pp. 188-203.
- Herrin J., *The Pentarchy: Theory and Reality in the Ninth Century*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente II*, (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, LI), Spoleto, 2004, pp. 591-626.

- Hiestand R., *Legat, Kaiser und Basileus. Bischof Kuno von Praeneste und die Krise des Papsttums von 1111-1112*, in *Aus Reichsgeschichte und Nordischer Geschichte*, Stoccarda, 1972, pp. 141-152.
- Hof H., *Plenitudo potestatis und imitatio imperii*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 77 (1954-1955), pp. 39-71.
- Hofmann G., *Papst Gregor VII. und der christliche Osten*, in *Studi Gregoriani*, 1 (1947), pp. 169-81.
- Hofmann G., *Papst und Patriarch unter Kaiser Manuel I. Komnenos. Ein Briefwechsel*, in *Ἐπετηρίς Ἐταιρίας Βυζαντινῶν σπουδῶν*, 23 (1953), pp. 74-82.
- Holtzmann W., *Studien zur Orientpolitik und zur Entstehung des ersten Kreuzzuges*, in *Historische Vierteljahresschrift*, 22 (1924), pp. 167-199 (riconfluito in *Beiträge zur Reichs- und Verfassungsgeschichte des hohen Mittelalters*, Bonn 1957, pp. 51-78).
- Holtzmann R., *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexis I. und Papst Urban II. im Jahre 1089*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 28 (1928), pp. 38-66.
- Kazhdan A. P.-Ronchey S., *L'aristocrazia bizantina dal principato dell'XI alla fine del XII secolo*, Palermo, 1997.
- Kempf F., *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik*, Roma, 1954.
- Kolbaba T. M., *The Legacy of Humbert and Cerularius: The Tradition oh the "Schism of 1054" in Byzantine Texts and Manuscripts of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in *Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, a cura di C. Dendrinis, Aldershot, 2003, pp. 47-61.
- Krause H. G., *Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054*, in *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für Friederich Kempf zu seinen 75. Geburtstag und 50. Doktorjubiläum*, hg. von H. Mordek, Sigmaringen (Thorbecke), 1983, pp. 131-158.
- Jenkins R. J. H., *A Cross of the Patriarch Michael Cerularios*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 21 (1967), pp. 235-242.
- Joannou P. P., *Discipline générale antique (IV-IX s.)*, vol. 1.2: *Les canons des synodes particuliers (Ive-IXe s.)*, Roma, 1962.
- Jugie M., *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales Dissidentes*, Romae, 1936.

- Jugie M., *Theologia Dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, IV, Paris, 1953.
- Identities and Allegiances in the Eastern Mediterranean after 1204*, ed. by J. Herrin-G. Saint Guillain, Farnham, 2011.
- Il Concilio Lateranense IV a 800 anni. Una lettura teologica*, Simposio per l'VIII centenario del Concilio Lateranense IV 1215-novembre-2015, Roma, 30 novembre-1 dicembre 2015.
- Il Lateranense IV. Le ragioni di un concilio*, Todi, 9-12 ottobre 2016.
- Il primato del successore di Pietro*. Atti del simposio teologico, Città del Vaticano, 1998.
- Il primato del successore di Pietro nel ministero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la dottrina della fede. Testo e commenti*, Città del Vaticano, 2002.
- Ilieva A.-Delev M., *La conscience des croisés et l'altérité chrétienne. Essai typologique sur les conflits pendant la première Croisade*, in M. Balard (a cura di), *Autor dela première croisade* (Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995), Paris, 1996, pp. 109-118.
- Imkamp W., *Das Kirchenbild Innocenz III. 1198-1216*, Stuttgart, 1983.
- Innocenzo III. Urbs et Orbis*, Atti del Congresso internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998, a cura di A. Sommerlechner, II voll., Roma, 2003.
- La caduta di Costantinopoli. Fonti bizantine e occidentali sulla Quarta Crociata*, a cura di G. Ravegnani, Venezia, 2004.
- Ladner G.B., *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, II, Città del Vaticano, 1970.
- Laehr G., *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Berlin, 1926.
- Lamma P., *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l'Occidente nel secolo XII*, 2 voll., Roma, 1955-1957.
- Laurent V., *Rome et Byzance sous le pontificat de Célestin III. (1191-1198)*, in *Échos d'Orient*, 39 (1940), pp. 26-58.
- Laurent V., *Le titre de patriarche ecuménique et la signature patriarcale*, in *Revue des Etudes Byzantines*, 6 (1948), pp. 5-26.
- Legrand H., *Brève note sur le concile de Sardique et sa réception. Rome instance d'appel ou de cassation?*, in *La primauté romaine dans la communion des Églises*, Paris, 1991, pp. 47-60.
- Leib B., *Rome, Kiev et Byzance à la fin du XI siècle. Rapports religieux des Latins et des Gréco-Russes sous le pontificat d'Urbain II (1088-1099)*, Paris, 1924.

- Leib B., *Un Pape francais et sa poltique d'union. Urban II et l'Orient byzantin (1088-1099)*, in *Etudes*, 212 (1932), pp. 661-80.
- Lemerle P., *Byzance au tornat de son destin (1025-1118)*, in Id., *Cinq études sur le XI siècle byzantin*, CNRS, Paris, 1977.
- Leonardi C., *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico*, Spoleto, 1987.
- Lilie, R. J., *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. Studien zur Politik des Byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina (1096-1204)*, Munich, 1981.
- Lilie, R. J., *Handel und Politik zwischen dem Byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081-1204)*, Amsterdam, 1984.
- Lilie, R. J., *Die lateinische Kirche in der Romania vor dem vierten Kreuzzug. Versuch einer Bestandaufnahme*, in *Byzantion*, 82 (1989), pp. 202-220.
- Longo U., *Dimensione locale e aspirazioni universali a Roma nel XII secolo: san Giovanni in Laterano come santuario e l'eredità dell'antica alleanza*, in *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval. Études offertes à André Vauchez par ses élèves*, Paris, 2012, pp. 122-137.
- Longo U., *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma, 2012.
- Loud, G. A., *The Age of Robert Guiscard. Southern Italy and the Norman Conquest*, Harlow, 2000.
- Louth A., *Greek East and Latin West. The Church AD 681-1071*, Crestwood, 2007.
- Luchaire A., *Innocent III. La Question d'Orient*, Paris, 1907.
- Ludwig J., *Die Primatworte Mt. 16, 17-19, in der altkirchlichen Exegese*, München, 1952.
- Maassen F., *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen. Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erläuterung des sechsten Canons des ersten allgemeinen Concils von Nicea*, Bonn, 1853.
- Maccarrone M., *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Roma, 1940.
- Maccarrone M., *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma, 1952.
- Maccarrone M., *Potestas directa e potestas indirecta nei teologi del XII e XIII secolo*, in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Roma, 1954, pp. 27-47.
- Maccarrone M., *Papato e impero dalla elezione di Federico I alla morte di Adriano IV (1152-1159)*, Roma, 1959.

- Maccarrone M., *La dottrina del Primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali*, in *Le Chiese nei regni dell'Europa e i loro rapporti con Roma sino all'800*, Spoleto, 1960, pp. 688-707.
- Maccarrone M., *La ricerca dell'unione con la Chiesa greca sotto Innocenzo III*, in *Unitas*, 19 (1964), pp. 251-267.
- Maccarrone M., *Gersalemme e Roma*, in *Divinitas*, 9 (1965), pp. 3-17.
- Maccarrone M., "Sede Apostolica" et "Sedes Apostolicae", in *Acta Congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II*, città del Vaticano, 1968, pp. 146-162.
- Maccarrone M., *Studi su Innocenzo III*, Padova, 1972.
- Maccarrone M., *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo da Damaso a Leone I*, in AA.VV., *Roma, Costantinopoli, Mosca, Napoli*, 1983.
- Maccarrone M., «Sedes apostolica-vicarius Petri». *La perpetuità del primato di Pietro nella sede e nel vescovo di Roma (secoli III-VIII)*, in *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, I, pp. 1-102.
- Maccarrone M., *San Pietro in rapporto a Cristo nelle più antiche testimonianze*, in *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, I, pp. 103-174.
- Maccarrone M., *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo da Damaso a Leone I*, in *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, I, pp. 175- 206.
- Maccarrone M., I fondamenti "petrini" del primato romano in Gregorio VII, in *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, II, pp. 671-756.
- Maccarrone M., *La teologia del primato romano del secolo XI*, in *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, I, pp. 541-670.
- Maccarrone, M., *Il papa Adriano I e il concilio di Nicea del 787*, in *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, I, pp. 433-540.
- Maccarrone M., «Fundamentum apostolicarum sedium». *Persistenze e sviluppi dell'ecclesiologia di Pelagio I nell'occidente latino tra i secolo XI e XII*, in *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, I, pp. 357-431.
- Maccarrone M., *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, 2 voll., a cura di P. Zerbi-R. Volpini-A. Galuzzi, Roma, 1991.
- Maccarrone M., *Nuovi studi su Innocenzo III*, a cura di R. Lambertini, Roma, 1995.
- Madden T. F., *Enrico Dandolo and the Rise of Venice*, Baltimore, 2008.
- Madertoner W., *Die zwiespältige Papstwahl des Jahres 1159*, Wien, 1978.
- Magdalino P., *The Empire of Manuel Komnenos I, 1143-1180*, Cambridge, 1993.

- Magdalino P., *The Byzantine Empire. 1118-1204*, in *The New Cambridge Medieval History*, IV, c. 1024-c.1198, II, edd. by D. Luscombe-J. Riley-Smith, Cambridge, 2004, pp. 611-643.
- Magi L., *La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Roma-Louvain, 1972.
- Maleczek W., *La curie romaine et la Translatio Imperii, particulièrement sous Innocent III*, in *Roma, Costantinopoli, Mosca. Atti del I Seminario internazionale di studi storici 'Da Roma alla Terza Roma' (21-23 aprile 1981, Roma)*, Roma, 1982, pp. 135-139.
- Maleczek W., *Pietro Capuano. Patrizio amalfitano, cardinale, legato alla Quarta Crociata, teologo (†1214)*, Amalfi, 1997.
- Maleczek W., *Innocenzo III*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma, 2000, pp. 326-350.
- Mango C., *La croix dite de Michel Cérulaire et la croix de Saint-Michel de Sykéôn*, in *Cahiers Archéologiques*, 36 (1988), pp. 41-48.
- Marchetto A., *Episcopato e Primato pontificio nelle decretali pseudo isidoriane. Ricerca storico-giuridica*, Roma, 1971.
- Martini G., *Traslazione dell'Impero e donazione di Costantino nel pensiero e nella politica di Innocenzo III*, in *Archivio della R. Società Romana di Storia Patria*, 56-57 (1933-1934), pp. 219-362.
- McQueen W. B., *Relations between the Normans and Byzantium. 1071-1112*, in *Byzantion*, 56 (1986), pp. 427-76.
- Meyendorff J., *St. Peter in Byzantine Theology*, in *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, ed. by J. Meyendorff et al., London, 1963.
- Meyendorff J., *La teologia bizantina*, Genova, 1984.
- Meyendorff J., *Rome Constantinople Moscow. Historical and Theological Studies*, Crestwood, 1996.
- Meyendorff J., *Lo scisma tra Roma e Costantinopoli*, Magnano, 2005.
- Meschini M., *1204 l'incompiuta. La IV crociata e le conquiste di Costantinopoli*, Milano, 2004.
- Michel A., *Humbert und Kerullarios*, II, Paderborn, 1924-1930.
- Michel A., *Von Photios zu Kerullarios*, in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 41 (1933), pp. 125-161.
- Michel A., *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090)*, Roma, 1939.
- Miller M. C., *The Crisis in the Investiture Crisis Narrative*, in *History Compass*, 7/6 (2009), pp. 1570-80.

- Mittermeier K., *Die deutschen Päpste. Gregor V., Clemens II., Damasus I., Leo IX., Viktor II., Stephan IX., Hadrian VI.*, Graz, 1991.
- Moore J. C., *The Sermons of Pope Innocent III*, in *Römische Historische Mitteilungen*, 36 (1994), pp. 81-142.
- Moore J. C., *Pope Innocent III (1160/61-1216): To Root up and to Plant*, Leiden, 2003.
- Norden W., *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang des byzantinischen Reichs*, Berlin, 1903.
- Morin G., *Le Discours d'Ouverture du Concile Général de Latran (1179) et l'Œuvre Littéraire de Maître Rufin, évêque d'Assise*, Roma, 1927.
- Morini E., *Roma nella pentarchia*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, II (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, XLIX), Spoleto, 2002, pp. 833-939.
- Morini E., *Il Papa di Roma patriarca dell'occidente. Il dibattito attuale alla luce della storia dell'ecclesiologia*, in *L'eredità di Cirillo e Metodio. Omaggio a Vittorio Peri*, (Atti del 41° Convegno dell'Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei, Gorizia, 22-24 novembre 2007), Gorizia, 2009, pp. 139-191.
- Morini E., «*La vista e gli altri sensi*». *Roma e le altre sedi patriarcali d'Oriente sino alla metà dell'XI secolo*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo*, II (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, LXI), Spoleto, 2014, pp. 711-805.
- Morini E., *Il Filioque nella crisi foziana e negli avvenimenti del 1054*, in *Il Filioque. A mille anni dal suo inserimento nel Credo a Roma (1014-2014)*, Città del Vaticano, 2015, pp. 39-63.
- Morini E., *È vicina l'unità tra cattolici e ortodossi?*, Magnano (BI), 2016.
- Morini E., *1054: due ecclesiologie in controtuce dietro uno scisma mitizzato*, in "Vicarius Petri", "Vicarius Christi". *La titolatura del Papa nell'XI secolo. Dibattiti e prospettive*, a cura di F. Amerini-R. Saccenti, Pisa, 2017, pp. 73-102.
- Morris C., *The Papal Monarchy: The Western Church From 1050-1250*, Oxford, 1998.
- Muresan D. I., *Le boomerang impérial. Notes sur les emplois byzantins de la Donation de Constantin*, in *Les récits historiques entre Orient et Occident (XII-XV siècles)*, Journées d'étude organisées par I. Bueno-C. Rouxpetel, Paris, 21-22 novembre 2014.
- Naccari N., *Pentarchia e primato. Il confronto tra ecclesiologie nello scontro del 1054 tra Roma e Costantinopoli*, Tesi di laurea magistrale in Storia e Istituzioni della Chiesa Ortodossa, rel. Prof. E. Morini-Prof. L. Paolini, a.a. 2011/2012.

- Naccari N., *Il Constitutum Constantini nella corrispondenza papale verso l'Oriente greco (XI-XII sec.). Alcune osservazioni*, in *Dialoghi con Bisanzio*, IX Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini, Ravenna 22-25 settembre 2015. (Atti in corso di pubblicazione)
- Naccari N., *Tra Roma e Costantinopoli? Pietro III d'Antiochia e la sua ecclesiologia nello scontro del 1054*, in *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi*, XVII (2016), pp. 47-76.
- Naccari N., *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco nel pensiero di Gregorio VII*, in *“Vicarius Petri”, “Vicarius Christi”. La titolatura del Papa nell’XI secolo. Dibattiti e prospettive*, a cura di F. Amerini-R. Saccenti, Pisa, 2017, pp. 103-128.
- Naccari N., *Esportare le riforme. Primato papale ed ecclesiologia nei rapporti con la Chiesa greca tra XI e XII secolo*, in *Contra Latinos et Adversus Graecos. La separazione tra Roma e Costantinopoli dal IX al XV secolo*, XIII Giornata di Studi dell’AISB, Venezia, 15-17 dicembre 2016. (Atti in corso di pubblicazione)
- Nicol D. M., *Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century*, in *Journal of Ecclesiastical History*, 13 (1962), pp. 1-20.
- Nicola D. M., *Byzantium. Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World*, II, London, 1972.
- Nicol D. M., *Kaiserabung. The unction of emperors in late Byzantine coronation ritual*, in *Byzantine and Modern Greek Studies*, 2 (1976), pp. 37-52.
- Nicol D. M., *Byzantium and Venice: A Study in Diplomatic and Cultural Relations*, Cambridge, 1992.
- Noble P., *Eyewitnesses of the Fourth Crusade – the War against Alexius III*, in *Reading Medieval Studies*, 25 (1999), pp. 75-89.
- Norden W., *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reiches*, Berlin, 1903.
- O’Connell P., *The Ecclesiology of St. Nicephorus I (758-828) Patriarch of Constantinople. Pentarchy and Primacy*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma, 1972.
- Oikonomidès N., *La décomposition de l’empire byzantin à la veille de 1204 et les origines de l’empire de Nicée: à propos de la «Partitio Romaniae»*, in *Actes du XV Congrès International d’Études Byzantines (Athènes, Sept. 1976), Rapports et co-rapports*, I, *Histoire: Forces centrifuges et centripètes dans le monde byzantin entre 1071 et 1261*, Athènes, 1976, pp. 1-27 (rist. in Id., *Byzantium from the Ninth Century to the Fourth Crusade*, London, 1992).

- Oldenburg Z., *Les Croisades*, Paris, 1965.
- Orselli A. M., *Suggerzioni petrine nelle proposte agiologiche di Teodoreto di Cirro*, in *Basileousa Polis-Regia Civitas. Studi sul Tardoantico cristiano*, a cura di L. Canetti-M. Caroli-E. Morini-R. Savigni, Spoleto, 2015, pp. 689-699.
- Ostrogorsky G., *Zum Stratordienst des Herrschers in der byzantinisch-slavischen Welt*, in *Seminarium Kondakovianum*, 7 (1935), pp. 187-204.
- Ostrogorsky G., *Storia dell'Impero bizantino*, Torino, 1968.
- Pace V., *La committenza artistica di Innocenzo III. Dall'urbe all'orbe*, in *Innocenzo III. Urbs et orbis*, (Atti del Congresso internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998), Roma, 2003, pp. 1126-1244.
- Panagiotopoulos I., *The Patriarcal Institution in the Early Church. The Pentarchy of the Patriarchs. The presuppositions, the evolution and the function of the institution*, Athens, 2003.
- Papadakis A.-Talbot A. M., *John X Camateros confronts Innocent III: An Unpublished Correspondence*, in *Byzantinoslavica*, 31/1 (1972), pp. 26-41.
- Papadakis A.-Meyendorff J., *The Christian East & the Rise of the Papacy. The Church AD 1071-1453*, Crestwood, 1994.
- Paravicini Bagliani A., *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma, 1996.
- Paravicini Bagliani A., *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e Simboli del Papato Medievale*, Roma, 1998.
- Paravicini Bagliani A., *Sacerdozio e regalità nel pontefice romano*, in 'Adveniat regnum'. *La regalità sacra nell'Europa cristiana*, a cura di F. Cardini-M. Saltarelli, Genova, 2000, pp. 355-402.
- Patlagean E., *Un Moyen Âge grec. Byzance IX-XV siècle*, Paris, 2007.
- Pavlov S. A., *Kritichskie opyty po istorii drevnieeichei grecko-russkoi polemiki protiv Latinian*, Pietroburgo, 1878.
- Peri V., *La pentarchia: istituzione ecclesiale e teoria canonico-teologica (IV-VII sec.)*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo*, I, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXXIV), Spoleto, 1988, pp. 209-311.
- Peri V., *Orientalis varietas. Roma e le chiese d'Oriente-storia e diritto canonico*, Roma, 1994.
- Peri V., *Da Oriente e da Occidente. Le chiese cristiane dall'impero romano all'Europa moderna*, 2 voll., a cura di M. Ferrari, Roma-Padova, 2002.
- Pertusi A., *Il pensiero politico bizantino*, a cura di A. Carile, Bologna, 1990.

- Petrovic E., *Ὁ Νομοκάνων εἰς Ἰα' τίτλους καὶ οἱ βυζαντινοὶ σχολιασταί. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῶν θεμάτων περὶ σχέσεων ἐκκλησίας καὶ πολιτείας καὶ τῶν ἐπισκόπων Παλαιᾶς καὶ Νέας Ῥώμης*, Ἀθῆναι, 1970.
- Petrucci E., *Rapporti di Leone IX con Costantinopoli*, in *Ecclesiologia e politica. Momenti di storia del papato medievale*, introduzione di O. Capitani, Roma, 2001, pp. 141-260.
- Petrucci E., *Il Constitutum Constantini e il rapporto tra regnum e sacerdotium*, in *Ecclesiologia e politica. Momenti di storia del papato medievale*, introduzione di O. Capitani, Roma, 2001, pp. 261-90.
- Pheidas B., *Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Α' Ἐπίδρασις τῶν πρεσβείων τιμῆς καὶ τοῦ δικαίου τῶν χειροτονιῶν ἐπὶ τῆς ἐξελίξεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως ἄχρι καὶ τῆς Δ' οἰκουμενικῆς συνόδου (451)*, Athenai, 1969.
- Pheidas B., *Ἱστορικοκανονικὰ προβλήματα περὶ τὴν λειτουργίαν τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Β' Ἡ ἐν μέσῳ τῶν παπικῶν καὶ πολιτειακῶν ἀντικανονικῶν τάσεων κανονικὴ λειτουργία τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν καὶ ἡ ἐπίδρασις τούτου ἐπὶ τοῦ συνοδικοῦ συστήματος (451-553)*, Athenai, 1970.
- Pietri C., *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III. (311-440)*, Rome, 1976.
- Plenitude of Power. The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages. Essays in memory of Robert Louis Benson*, ed. R. C. Figueira, Aldershot, 2006.
- Pope Adrian IV. The English Pope (1154-1159)*, ed. by A. J. Duggan-B. Bolton, Aldershot, 2003.
- Pope Pope Alexander III (1159-1181). The Art of Survival*, ed. by P. D. Clarke-A. J. Duggan, Burlington, 2012.
- Pope Celestine III (1191-1198). Diplomat and Pastor*, ed. by J. Doran-D. J. Smith, Farnham, Burlington (VT), 2008.
- Pope Innocent II (1130-1143). The World vs. The City*, ed. by J. Doran-D. J. Smith, London-New York, 2016.
- Pope Innocent III and His World*, ed. by J. C. Moore, Aldershot, 1999.
- Poppe A., *La tentative de réforme ecclésiastique en Russie au milieu du XIe siècle*, in *Acta Poloniae Historica*, 39 (1979), pp. 5-32.
- Powell M., *Innocent III. Vicar of Christ or Lord of the World?*, Washington D. C., 1994.
- Quarta crociata. Venezia, Bisanzio, Impero latino*, a cura di G. Ortalli-G. Ravegnani-P. Schreiner, Venezia, 2006.

- D. E. Queller-T. F. Madden, *Some Further Arguments in Defense of the Venetians on the Fourth Crusade*, in *Byzantion*, 62 (1992), pp. 435-473.
- D. E. Queller-T. F. Madden, *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople*, Philadelphia, 1997.
- Rahner H., *Mater Ecclesia. Inni di lode alla Chiesa tratti dal primo millennio della letteratura cristiana*, Milano, 1972.
- Ravegnani G., *Bisanzio e Venezia*, Bologna, 2006.
- Réduire le Schisme? Ecclésiologies et Politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII-XVIII siècle)*, éd. par M-H. Blanchet-F. Gabriel, Lyon, 2013.
- Richard J., *Orient et Occident au Moyen Age. Contacts et relations (XIIe-XVe s.)*, London, 1976.
- Rimoldi A., *L'apostolo san Pietr. Fondamento della Chiesa, principe degli apostoli ed ostiario celeste nella Chiesa primitiva dalle origini al Concilio di Calcedonia*, Roma, 1958.
- Robinson I. S., *The Papacy 1073-1198: Continuity and Innovation*, Cambridge, 1990.
- Robinson I. S., *Reform and the Church, 1073-1122*, in *The New Cambridge Medieval History IV, c. 1204-c. 1198 Part I*, a cura di D. Luscombe-J. Riley-Smith, Cambridge, 2004, pp. 268-334.
- Roscher H., *Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge*, Göttingen, 1969.
- Rouxpetel C., *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palastine et Égypte (XII-XIV siècle)*, Rome, 2015.
- Rowe J. G., *Hadrian IV, the Byzantine Empire and the Latin Orient*, in *Essays in Medieval History Presented to Bertie Wilkinson*, ed. by T. A. Sandquist-M. R. Powicke, Toronto, 1969, pp. 3-16.
- Runciman S., *The Eastern Schism. A study of the papacy and the Eastern churches during the 11. and 12. Centuries*, Oxford, 1955.
- Russel N., *Anselm of Havelberg and the union of the Churches*, «Sobornost», 1 n° 2 (1979), pp. 19-41; 2 n° 1 (1980), pp. 29-41.
- Russo L., *Tancredi e i bizantini. Sui "Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana" di Rodolfo di Caen*, in *Medioevo Greco*, 2 (2002), pp. 193-230.
- Russo L., *Convergenze e scontri. Per una riconsiderazione dei rapporti greco-normanni nei secoli XI-XII*, in *Fedi a confronto*, a cura di S. Gensini, Firenze, 2006, pp. 263-78.
- Russo L., *Boemondo. Figlio del Guiscardo e principe di Antiochia*, Avellino, 2009.
- Russo L., *L'espansione normanna contro Bisanzio (secoli XI-XII)*, in *Scritti offerti dal Centro Europeo di Studi Normanni a Mario Troso*, a cura di G. Mastrominico, Ariano Irpino (AV), 2012, pp. 206-230.

- Russo L., *I Normanni del Mezzogiorno e il movimento crociato*, Bari, 2014.
- Russo L., *L'expansion normande contre Byzance (XIème-XIIème siècles). Réflexions sur une question toujours ouverte*, in *911-2011. Penser les mondes normands médiévaux*, ed. par D. Bates-P. Bauduin, Caen, 2016, pp. 147-162.
- Sagulo S., *Poppone e il papato*, in *Poppone: l'età d'oro del patriarcato di Aquileia*, Roma, 1997.
- Sayers J. E., *Innocenzo III, 1198-1216*, Roma, 1997.
- Salaville S., *De quinivertice ecclesiastico corpore apud s. Theodorum Studitam*, in *Acta Academiae Velehradensis*, 7 (1911), pp. 177-180.
- Schatz K., *Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III. (1198-1216)*, Stuttgart, 1983.
- Schimmelpfennig B., *Papst- und Bischofswahlen seit dem 12. Jahrhundert*, in *Wahlen und Wahlen im Mittelalter*, a cura di R. Schneider-H. Zimmermann, Sigmaringen, 1990, pp. 173-195.
- Schönegger A., *Die kirchenpolitische Bedeutung des 'Constitutum Constantini' im frühern Mittelalter bis zum Decretum Gratiani*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, XLII (1918), pp. 541-590.
- Schreiber G., *Anselm von Havelberg und die Ostkirche*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 60 (1942), pp. 354-411.
- Scuppa G., *I Sermoni di Innocenzo III*, Diss. Pontificia Università Lateranense, 1962.
- Sennis A., *Sergio IV*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, 2000, pp. 128-130.
- Servatius C., *Paschalis II. (1099-1118). Studien zu seiner Person und seiner Politik*, Stuttgart, 1979.
- Setton K. M., *The Papacy and the Levant. 1204-1571*, I, Philadelphia, 1976.
- Sidéris G., *Ces gens ont raison: La controverse christologique de 1165-1166, la question des échanges doctrinaux entre l'Occident latin et Byzance et leur portée politique*, in *Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 24 (2012), pp. 173-195.
- Spadaro M. D., *Chiesa d'Oriente e Chiesa d'Occidente sotto la dinastia dei Comneni*, in *Byzantinische Forschungen*, 22 (1996), pp. 79-97.
- Spiteris Y., *La critica bizantina del primato romano nel XII secolo*, Roma, 1979.
- Spiteris Y., *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna, 2003.
- Stickler A. M., *La "sollicitudo omnium Ecclesiarum" nella canonistica classica*, in *Communio interecclesiale collegialità primato ecumenismo. Acta conventus internationalis de*

- historia sollicitudinis omnium ecclesiarum Romae 1967*, a cura di I. D'Ercole- A. M. Stickler, Roma, 1972, pp. 547-586.
- Stiernon D., *Rome et les Eglises Orientales*, in *Euntes Docete*, 15 (1962), pp. 317-85.
- Stroll M., *The Jewish Pope. Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130*, Leiden, 1987.
- Stroll M., *Symbols as Power: The Papacy Following the Investiture Contest*, Leiden, 1991.
- Sühling F., *Die Taube als religiöses Symbol im Christlichen Altertum*, Freiburg im Breisgau, 1930.
- Tabacco G., *Egemonie sociali e strutture del potere nel medioevo latino*, Torino, 1979.
- Tabacco G., *Empirismo politico e flessibilità ideologica nelle relazioni tra Alessandro III e i due imperi*, in *Bollettino Storico-bibliografico Subalpino*, 81 (1983), pp. 239-246.
- Taccone Gallucci D., *Regesti dei Pontefici Romani per le Chiese della Calabria*, Roma, 1902.
- Tellenbach G., *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, Oxford, 1940.
- Terlizzi F. P., *La regalità sacra nel Medioevo? L'Anonimo Normanno e la Riforma romana (secc. XI-XII)*, Spoleto, 2007.
- Terlizzi F. P., *Leone IX: lineamenti di ecclesiologia*, in *La reliquia del sangue di Cristo. Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, a cura di G. M. Cantarella-A. Calzona, Verona, 2012, pp. 123-32.
- Terlizzi F. P., *Hastings 1066. La battaglia e il mito*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, 117 (2015), pp. 103-138.
- The Fourth Crusade Revisited*, [Atti della Conferenza Internazionale nell'ottavo centenario della IV Crociata, 1204-2004, Andros (Grecia), 27-30 maggio 2004], Città del Vaticano, 2008.
- Thetford G., *The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople*, in *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 31 (1987), pp. 143-161.
- Tiftixoglu V., *Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenzeit*, in *Byzantion*, 62 (1969), pp. 25-72.
- Tillmann H., *Papst Innocenz III.*, Bonn, 1954.
- Tinnefeld F., *Byzanz und die Herrscher des Hauses Hohenstaufen (1138-1259)*, in *Archiv für Diplomatik*, 41 (1995), pp. 105-127.
- Tolstoy-Miloslavsky D. N., *Manuel I Komnenos and Italy: Byzantine Foreign Policy, 1135-1180*, (University of London PhD thesis, 2008).
- Tomea P., *Tradizione apostolica e coscienza cittadina a Milano nel medioevo. La leggenda di san Barnaba*, Milano, 1993.

- Troianos S., *Der Apostolische Stuhl im Früh- und mittelbyzantinischen kanonistischen Recht*, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*, Atti del Symposium storico-teologico, Roma 9-13 ottobre 1989, Città del Vaticano, 1991, pp. 245-260.
- Tuilier A., *Le sens de l'adjectif oecuménique ans la tradition patristique et dans la tradition byzantine*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 86 (1964), pp. 260-271.
- Tuilier A., *Michel VII et le pape Grégoire VII. Byzance et la réforme grégorienne*, in *Actes du XV Congrès international d'études byzantines*, IV, Association Internationale des Études Byzantines. Athinai, 1980, pp. 250-64.
- Vacca S., *Prima sedes a nemine iudicator. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano*, Roma, 1993.
- Veneziani E., *Honorius II and the assertion of Roman primacy: a pretext and a context*, International Medieval Congress, Leeds, 6th-9th July 2015.
- Veneziani E., *Violence in Rome: the papal election of Honorius II*, International Medieval Congress, Leeds, 4th-7th July 2016.
- Veneziani E., *The ecclesiology of Honorius II's papacy (1124-1130)*, PhD in Medieval History, University of St. Andrews, 2017.
- Violante C., *La riforma ecclesiastica del secolo XI come progressiva sintesi di contrasti, idee e strutture. Introduzione*, in *Sant'Anselmo vescovo di Lucca (1073-1086) nel quadro delle trasformazioni sociali e della riforma ecclesiastica*, a cura di C. Violante, Roma, 1992, pp. 1-15.
- Vitalien L., *Rome et Byzance sous le pontificat de Cédestin III (1191-1198)*, in *Echos d'Orient*, 39 (1940), pp. 26-58.
- Von Falkenhausen V., *San Pietro nella religiosità bizantina*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo II*, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXXIV), Spoleto, 1988, pp. 627-658.
- Von Falkenhausen V., *Bisanzio e le Repubbliche marinare italiane prima delle crociate*, in *Le porte del Paradiso. Arte e tecnologia bizantina tra Italia e Mediterraneo*, a cura di A. Iacobini, Roma, 2009, pp. 55-63.
- Weinfurter S. (a cura di), *Die Salier und das Reich*, 3 voll., Sigmaringen, 1991.
- Weinfurter S. *Otto III. und Heinrich II. im Vergleich. Ein Resümee*, in *Otto III-Heinrich II. Eine Wande?*, Sigmaringen, 1997, pp. 387-413.
- Whalen B., *Rethinking the Schism of 1054: Authority, Heresy and the Latin Rite*, in *Traditio*, 62 (2007), pp. 1-24.

Wolfram H., *Conrad II 990-1039, Emperor of Three Kingdoms*, University Park, PS (USA), 2006 (edizione aggiornata rispetto all'originale, München, 2000).

Ziese J., *Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. 1084-1100*, Stuttgart, 1982.

INDICE

INTRODUZIONE (pp. I-IX)

PARTE PRIMA. TEOLOGIA ED ECCLESIOLOGIA DEL PRIMATO NELLA CORRISPONDENZA DELL'XI E XII SECOLO.

1. ...*concordia profuit*. Gregorio VII e l'Oriente greco.
 - A. Il papato e l'impero bizantino nel secolo XI. Accenni storici. (p. 2-12)
 - B. La lettera a Michele VII Dukas del 1073. (pp. 12-23)
 - C. L'Oriente nel pensiero di Gregorio VII. (pp- 23-34)

2. *Si può giudicare la fede di Pietro?* Urbano II, Alessio Comneno e il tentativo di riconciliazione del 1089.
 - A. Urbano II e Alessio Comneno. (pp. 35-47)
 - B. Le lettere *sinodiche* (o *intronistiche*) in relazione al primato romano nell'XI secolo. (pp. 47-53)
 - C. Clemente III e Giovanni II metropolita di Kiev. (pp. 53-57)

3. *Primatus, reverentia, patrimonium*. La lettera del 1112 di Pasquale II ad Alessio Comneno.
 - A. Pasquale II e Alessio Comneno. (pp. 58-63)
 - B. La lettera al *basileus* del 1112. (pp. 63-85)

4. *La figlia ribelle*. Rapporti con l'Oriente greco e teologia del primato nella corrispondenza di Adriano IV e Alessandro III.
 - A. Contatti politico-ecclesiali tra Oriente e Occidente da Pasquale II ad Adriano IV. (pp. 86-102)
 - B. La lettera di papa Adriano IV a Basilio d'Ocrida. (pp. 103-116)
 - C. Alessandro III e la lettera del 1173 al patriarca Michele d'Anchialos. (pp. 116-122)

PARTE SECONDA. INNOCENZO III.

1. La corrispondenza di papa Innocenzo III con Costantinopoli (1198-1202).
 - A. Il papato e la Chiesa greca alla fine del secolo XII. (pp. 124-134)

- B. La corrispondenza di Innocenzo III con Alessio III Angelo e Giovanni X Camateros (1198-1202). (pp. 134-155)
- C. Teologia del primato ed ecclesiologia in Innocenzo III. (pp. 156-183)

2. Il 1204, la traslazione dell'impero e l'unione con la Chiesa greca nel pensiero di Innocenzo III.

- A. Un evento inaspettato? (pp. 184-191)
- B. Le lettere al clero latino di Costantinopoli: la *Legimus in Daniele* del 13 novembre 1204 e l'*Evangelica docente scriptura* del 21 gennaio 1205. (pp. 191-213)

3. *I viventi dell'Apocalisse*. Innocenzo III, il concilio Lateranense IV e la Pentarchia: una nuova ecclesiologia ecumenica?

- A. La corrispondenza con il patriarcato di Alessandria. (pp. 215-221)
- B. La Costituzione V del Lateranense IV e l'ecclesiologia pentarchica. (pp. 221-241)

CONCLUSIONI (pp. 242-263)

ABBREVIAZIONI (p. 264)

BIBLIOGRAFIA (pp. 265-292)

INDICE (pp. 293-294)