

Nicola Naccari

LA CITTÀ DEL SOLE

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

Bologna
University Press



alphabet **27**

Nicola Naccari

LA CITTÀ DEL SOLE

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

Bologna
University Press

Il volume è tratto dalla tesi di dottorato *La Città del Sole. Primato romano ed ecclesiologia nella corrispondenza papale verso l'Oriente greco (XI-XIII sec.)*, Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, Dottorato di ricerca in Studi sul patrimonio culturale, ciclo XXIX, depositata in AMSDottorato - Institutional Theses Repository (<http://amsdottorato.unibo.it/>)



ALMA MATER STUDIORUM
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Progetto Open Access Consorzio Alfabeta

Il testo è stato sottoposto a peer review / This text has been peer reviewed

This work is licensed under a Creative Commons Attribution (CC) BY-NC-SA 4.0

This license allows you to reproduce, share and adapt the work, in whole or in part, for noncommercial purposes only, providing attribution is made to the authors (but not in any way that suggests that they endorse you or your use of the work). Attribution should include the following information:

Nicola Naccari, *La Città del Sole. Primato romano ed ecclesiologia nella corrispondenza papale verso l'Oriente greco (XI-XIII sec.)*, Bologna: Bologna University Press, 2024

Quest'opera è pubblicata sotto licenza Creative Commons (CC) BY-NC-SA 4.0

Questa licenza consente di riprodurre, condividere e adattare l'opera, in tutto o in parte, esclusivamente per scopi di tipo non commerciale, riconoscendo una menzione di paternità adeguata (non con modalità tali da suggerire che il licenziante avalli l'utilizzo dell'opera). La menzione dovrà includere le seguenti informazioni:

Nicola Naccari, *La Città del Sole. Primato romano ed ecclesiologia nella corrispondenza papale verso l'Oriente greco (XI-XIII sec.)*, Bologna: Bologna University Press, 2024

Fondazione Bologna University Press

Via Saragozza, 10

40123 Bologna

tel. (+39) 051 232882

fax (+39) 051 221019

www.buponline.com

ISSN 2724-0290

ISBN 979-12-5477-408-3

ISBN online 979-12-5477-409-0

Progetto grafico: Design People (Bologna)

Prima edizione: febbraio 2024

Alla mia famiglia

SOMMARIO

INTRODUZIONE	9
 CAPITOLO 1	
FRATELLI DISSIDENTI?	17
1.1 Il papato e l'impero bizantino nel secolo XI	17
1.2 La lettera del 1073 a Michele VII Ducas	25
1.3 L'Oriente cristiano nel pensiero di Gregorio VII	32
 CAPITOLO 2	
LA FEDE DEL PAPA NON SI GIUDICA	41
2.1 Urbano II e Alessio Comneno	41
2.2 Le lettere <i>sinodiche</i> (o <i>intronistiche</i>) in relazione al primato romano	51
2.3 Clemente III e Giovanni II metropolita di Kiev	57
 CAPITOLO 3	
IL VALORE DELLE PAROLE	61
3.1 Pasquale II e Alessio Comneno	61
3.2 La lettera al <i>basileús</i> del 1112	65
 CAPITOLO 4	
LA FIGLIA RIBELLE	87
4.1 I contatti politico-ecclesiali da Pasquale II ad Adriano IV	87
4.2 La lettera di papa Adriano IV al vescovo Basilio d'Ocrida	102
4.3 Alessandro III e la lettera del 1173 al patriarca Michele d'Anchialos	114
 CAPITOLO 5	
LA MADRE DI TUTTE LE MADRI	121
5.1 Il papato e la Chiesa greca alla fine del secolo XII	121

5.2 La corrispondenza di Innocenzo III con Alessio III Angelo e Giovanni X Camateros (1198-1202)	129
5.3 Teologia del primato ed ecclesiologia in Innocenzo III	139
CAPITOLO 6	
A.D. 1204	161
6.1 Un evento inaspettato?	161
6.2 Due importanti lettere al clero latino di Costantinopoli	167
CAPITOLO 7	
I VIVENTI DELL'APOCALISSE	181
7.1 La corrispondenza con il patriarca di Alessandria (1209-1214)	182
7.2 La <i>Costituzione V</i> del concilio Lateranense IV e l'ecclesiologia pentarchica	185
CAPITOLO 8	
UNO SGUARDO D'INSIEME: I TRE LIVELLI DELLA ECCLESIOLOGIA	
PAPALE	203
8.1 Lo sviluppo della dottrina del primato. (Piano analitico)	204
8.2 L'ecclesiologia della contingenza tra teoria e prassi. (Piano storico)	213
8.3 Contatti ecclesiali e dialettica teologica: quale valore? (Piano ontologico)	221
ABBREVIAZIONI	225
BIBLIOGRAFIA	227

INTRODUZIONE

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. 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 sullo stesso piano del papa di Roma come vicari di Dio e di Cristo, come *μεγάλας φωστήρας* nel firmamento della Chiesa *ὥσε ἀρχεῖν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτός*, che facevano da discriminare tra ciò che è in mezzo alla luce e ciò che è in

¹ Foreville 2001, pp.198-200. Si veda anche Morin 1927, pp. 113-133, in part. pp. 116-120.

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 obbedienti al papa, e nella misura in cui quest'ultimo 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, 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 ecclesiastica del secolo XI (o dalle riforme) intesa come "ri-forma" del primato romano 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 universali) 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. 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.

Il presente lavoro vorrebbe essere un nuovo contributo alla storiografia che si è occupata dei rapporti ecclesiali tra Oriente ed Occidente. A partire dall'analisi ecclesiologica della 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 su come e quali categorie ideologiche furono utilizzate dal papato per imporre il proprio primato *ad Orientem*, ma vuol dire inserire le varie fonti nei loro contesti, interrogarle da una prospettiva d'indagine che guardi, sì, ad una storia dello sviluppo della

² Mansi, XVI, coll. 344E-345A. Cfr. Peri 1988, pp. 286-287.

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 l'uso di un determinato 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.

Le fonti primarie su cui si è basato 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. Sono stati pertanto i registri epistolari papali a costituire il maggiore *corpus* documentario: dal *Registrum* di Gregorio VII presente nei *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*, e condotto dall'Istituto Storico Austriaco di Roma in collaborazione con l'*Institut für Österreichische Geschichtsforschung* di Vienna. Un'altra raccolta di fonti utilizzata sono stati gli *Acta Romanorum Pontificum*: 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.

A integrazione delle fonti principali sono state prese in analisi diverse testimonianze che potessero tornare utili alla contestualizzazione delle fonti primarie. Tali fonti sono le lettere pontificie che indirettamente trattano o si riferiscono all'Oriente, le opere di polemica latina *adversus Graecos* e quelle di polemica greca *contra Latinos*, ma anche cronache o resoconti.

La nostra diacronia storica, come già accennato, si colloca tra lo scontro del 1054 fra Leone IX e Michele Cerulario e il concilio Lateranense IV, ovvero dai primi contatti ufficiali dopo gli eventi di metà XI secolo fino al pontificato di Innocenzo III. Essa non solo rappresenta la continuazione cronologica del cosiddetto "Scisma d'Oriente" (1054), 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, causato da varie motivazioni tra cui un ruolo fondamentale lo ebbe il movimento crociato e soprattutto la diversione su Costantinopoli del 1204. Sebbene le due chiese si trovassero in realtà già separate nel secolo XI

(Morini 2016, pp. 9-10), 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 dal punto di vista delle fonti. Durante i 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), ed 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 tra il 1052 e il 1054, e quello di Innocenzo III con Giovanni X Camateros e Alessio III Angelo tra il 1198 e il 1202 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 costituiscono i due grandi manifesti della teologia e dell'ecclesiologia del primato romano, rappresentando il principio e la conclusione 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 (a parte un poco documentato approccio durante il pontificato di Alessandro II) da papa Gregorio VII nel 1073.

La storiografia che si è occupata degli eventi del 1054 ha prodotto una bibliografia vastissima, approfondendo ed indagando questo evento da molte prospettive e sfaccettature³. Benché nelle pagine successive saranno frequenti i richiami allo scontro ecclesiale ed ecclesiologico del 1054, vorrei comunque introdurlo come premessa attraverso alcune considerazioni.

Il cosiddetto “scisma d'Oriente”, che scisma in realtà non fu, tanto nelle sue implicazioni canoniche ed ecclesiali quanto nella percezione degli stessi protagonisti (Morini 2017, pp. 73-74), mostrò una triangolazione ecclesiologica del tutto particolare, sintomo della divaricazione dalle forme teoriche e visibili

³ Per una disamina sullo scontro del 1054 si veda principalmente sia i lavori che la bibliografia contenuta in Chrysos 2004, pp. 547-567; Morini 2014, pp. 711-804, in part. pp. 786-789. Tuttavia mi sembra necessario segnalare i più recenti contributi storiografici: Bayer 2002; Kolbaba 2003; Chadwick 2003; Meyendorff 2005; Whalen 2007; Cheynet 2007; D'Agostino 2008; Morini 2016; 2017. Rimando inoltre a Naccari 2016.

dell'ecclesiologia tardo-antica della pentarchia, che si stava manifestando in tutta evidenza non solo tra Oriente e Occidente, ma anche all'interno della stessa Chiesa greca. Il 1054 fu una vicenda che coinvolse tre dei cinque patriarcati i quali, stando all'ecclesiologia pentarchica della Chiesa imperiale tardo antica, rappresentavano gli *apices*, le cinque *ἀρχαί* a guida dell'ecumene cristiana, ovvero quei *ἀρχιερατικοὶ θρόνοι* di Roma, Costantinopoli ed Antiochia del secolo XI fuori dalla dominazione islamica (Naccari 2016, p. 47). 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. 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 d'intrattenere rapporti di comunione ecclesiale con Roma⁴, e 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 politica (Dagron 1976, pp. 205-208). 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, i pieni poteri sull'altra metà della cristianità, e attingono dalla polemica argomenti da far valere contro l'onnipotenza imperiale» (Dagron 1999, p. 365).

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 sia come governo sinfonico e comunione delle cinque sedi patriarcali dell'ecumene cristiana, sia attraverso una chiara consapevolezza della dignità e delle prerogative del proprio ufficio patriarcale, sia tramite la reinterpretazione in chiave anti-latina dell'organigramma pentarchico contro l'enfatizzazione romana dell'apostolicità petrina (ovvero la triarchia primaziale di Roma, Alessandria ed Antiochia). Pietro III aveva la sua ecclesiologia (in aperto contrasto alle ambizioni egemoniche del patriarca costantinopolitano) ed era portatore di uno spessore intellettuale, di una

⁴ Will, XIII, pp. 178-179. Cfr. Naccari 2016, pp. 61-65.

tradizione ecclesiale che rappresentava la terza via alla disputa ecclesiologica tra Leone IX e Michele Cerulario (Naccari 2016, p. 74).

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 papa Leone IX e dei suoi uomini.

La separazione tra Roma e Costantinopoli era un processo, in parte, 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 l'incompatibilità con il pensiero greco-orientale. Il *casus belli* 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 da parte di un prelato greco, e a fronte delle presunte prevaricazioni del patriarca di Costantinopoli su quello di Antiochia, Leone IX passò all'attacco e reagì su due piani attraverso un doppio asse strategico: l'uno di natura teologico-politica con Costantinopoli, l'altro di carattere squisitamente ecclesiologico con Antiochia (Morini 2014, p. 797).

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 ecclesiae*, procedette contro il patriarca Cerulario con la volontà di tradurlo a processo come un qualsiasi vescovo occidentale soggetto all'autorità romana. 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*⁵. A partire da un'esegesi carismatico-giuridica dei passi petrini neotestamentari, 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*⁶. 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*, e sempre la falsa

⁵ Will, II, pp. 65-85.

⁶ Ibid., II pp. 66, 68, 76; V, p. 94; VII, pp. 139, 144. 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 2008, pp. 250-65. Cfr. anche Terlizzi 2012, pp. 123-24.

Donazione venne citata come prova del riconoscimento del primato di Pietro e della sua sede da parte della massima autorità terrena: l'imperatore Costantino⁷. La Chiesa universale era di conseguenza sì intesa attraverso la metafora paolina dell'*Ecclesia* quale corpo di Cristo, 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 Cristo⁸.

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 dell'organigramma della Chiesa imperiale tardo-antica⁹. 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 Cerulario (Petrucci 2001, p. 217-218).

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 impartire 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, 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 cercarono di esplorare nuove strade. Nei rapporti tra le due cristianità s'inseriranno come prerequisiti nuovi ed

⁷ Will, II, pp. 73-74.

⁸ Ibid., pp. 83-84.

⁹ Cfr. Ibid., XII, p. 169. Pietro III d'Antiochia si vide riproporre in filigrana tale distorsione anche dallo stesso Domenico Marango, Will, XVI, pp. 205-206.

imprescindibili sia la necessità dell'unione, sia nuove strategie per far passare in Oriente la riforma papale del secolo XI (Naccari 2016, pp. 75-76). Da qui, nei contatti tra il papato e la Chiesa greca e nella loro dialettica ecclesiologica, comincerà una nuova storia.

FRATELLI DISSIDENTI?

1.1 Il papato e l'impero bizantino nel secolo XI

Il ventennio che divise 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 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 Cerulario, sarà necessario inserire gli eventi del 1054 e i successivi contatti tra Roma e Costantinopoli in tale contesto riformato, poiché, quest'ultimo, fu un processo storico che mutò l'autoconsapevolezza e l'autorappresentazione della Chiesa romana nei rapporti con il mondo.

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 imperiale¹. Poiché tutto partì 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

¹ Per la Chiesa del *Regnum* e il concetto di *Reichskirche* rimando a Mittermeier 1991; Capitani 1996; Weinfurter 1991; 1997; Coué 1997; Görich 1997; Cantarella 2001, pp. 29-36; 2013B.

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 prima.

Il *Reichskirchesystem* (Görich 1995, p. 280; Weinfurter 1997, p. 408) 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 non poteva prescindere. Tuttavia anche in un sistema così solido si poteva andare incontro ad alcuni pericoli. 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 sua rete di alleanze. 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. Così, 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 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 corruzione (Cantarella 2013, pp. 53-55). 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 (...)» (Cantarella 2001, p. 29).

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 III) 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 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 universalistico.

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.

Leone IX, ad esempio, incarnò in pieno tale modello imperiale e aspirazioni, circondandosi di uomini che si strinsero intorno alla sua riforma [D'Acunto 2012; Cantarella 2013 (b), p. 61]. Vescovo di Toul, formato e inquadrato secondo i dettami delle riforme tedesche dei decenni di Enrico II, 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 Chiesa come la lotta alla simonia e al nicolaismo o il rilancio della vita monastica e canonica (Capitani 1965; Violante 1992; D'Acunto 2006), bensì fu la rilettura, la rielaborazione e il ripristino della primazialità romana in tutti i campi².

Come ha messo in luce la storiografia, gli elementi scritturistici, teologici e storici alla base del primato petrino erano presenti fin dalle origini, ma erano fondamenti sui quali oggi come allora era difficile comprendere fino in fondo la lettura che ne davano i padri della Chiesa nella tradizione antica (Congar 2005, pp. 116-117). Ebbene, nell'XI secolo tali fondamenti, ad esempio il lessico

² Intorno alla vastissima bibliografia sul tema della riforma/delle riforme ecclesiastiche del secolo XI e alla sua ermeneutica rimando a Capitani 1965; 1966; Violante 1992; D'Acunto 2006; Cantarella 2006; 2013A; 2013B.

primaziale della Chiesa romana per altro sempre presente anche nella tanto vituperata prima metà dello stesso secolo (Terlizzi 2012), si trasformarono in ideologia, attraverso l'ermeneutica carismatico-giuridica dei passi petrini e una vera e propria teologia di san Pietro (Maccarrone 1991).

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 pseudoisidoriane*) in modo più stringente e con nuove consapevolezze. Il ragionamento positivo, dettato dalla peculiare ermeneutica romana che caratterizzò la riforma ecclesiastica a partire dalla riaffermazione del primato, portava gli esegeti a interpretare le scritture in tal modo: 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, 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 cristianità 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 ciò, 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, è necessario andare ai primi anni Settanta del secolo XI. Nel 1073 salì al soglio pontificio Gregorio VII, Ildebrando di Soana³: 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. 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.

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 predecessore.

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 *basileús* e la lettera del 9 luglio 1073 a Michele VII Ducas, in cui il pontefice rispose ad un'ambasceria proveniente da Costantinopoli che

³ In generale su Gregorio VII rimando a Cowdrey 1998; Cantarella 2005; 2018; Capitani 2015.

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 accompagnano il vistoso declino imperiale, per altro già riscontrabile alla fine del secolo X (Gallina 2008, p. 222)⁴.

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 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 Stato (Ostrogorsky 1968, pp. 316-375).

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 dell'impero bizantino, il quale, nei suoi mutamenti e momenti di crisi durante il secolo XI, deve essere inteso come una realtà che (Patlagean 2007; Cheynet 2007) 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 imprevedibili.

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 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 autonome. Inoltre si rilevano anche una serie di mutamenti

⁴ Sulla storia dell'impero bizantino nell'XI secolo rimando ad alcune opere generali con relativa bibliografia in esse contenuta: Ostrogorsky 1968, pp. 292-323, in part. pp. 313-317; Angold 2004, pp. 217-253, in part. pp. 236-240; Patlagean 2007; Cosentino 2008, in part. pp. 251-266, 288-291, e relativa bibliografia pp. 464, 471-472.

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.

Tuttavia, da Costantino IX fino al 1081, le esperienze di rinnovamento dell'assetto statale 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 potesse consolidare le proprie posizioni ed esprimere un'efficace azione governativa. La lotta per il potere tra i vari gruppi 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 armena) 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 locali. L'imprevisto geopolitico 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 *basileus*, poiché una frattura ecclesiale con il papato poteva compromettere in modo ancor peggiore la situazione bizantina in Italia, portando potenzialmente i pontefici ad un accordo politico con i Normanni.

D'altro canto, sul fronte orientale, la situazione era per certi versi ancor 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.

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 portò alla sconfitta di Mantzikert nell'agosto 1071, in cui l'esercito venne sopraffatto e l'imperatore stesso fu fatto prigioniero. Tuttavia, ciò che tramutò Mantzikert da sconfitta ad autentica disfatta fu la quasi simultanea presenza di altri due fattori che incrinarono ancor di più la delicatissima sopravvivenza dell'impero.

Nel medesimo anno 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 greco. Infatti l'impero, 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 Mantzikert fu l'ormai endemica tensione tra il potere autocratico e l'aristocrazia. A Romano IV Diogene, liberato dal sultano Alp Arslân 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 le compagini delle milizie mercenarie esautorate da Romano IV, 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; 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 espansionismo normanno.

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

1.2 La lettera del 1073 a Michele VII Ducas

Da parte romana, l'occasione per Gregorio VII di riallacciare i contatti con Costantinopoli nacque da una lettera del 1073 da parte dell'imperatore Michele VII Ducas⁵. A fronte delle gravi conseguenze geopolitiche 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". 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, nonché dalle necessità del momento. Sulla base di queste, un medesimo approccio lo aveva tentato quasi dieci anni prima papa Alessandro II 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)⁶.

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 («ditteras [...] 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 Roma⁷. In una studiata

⁵ Sui rapporti di Gregorio VII con Bisanzio si veda Cowdrey 1982, pp. 219-221; Hofmann 1947, pp. 169-181; Tuilier 1980, pp. 250-264; Chadwick 2003, p. 219-221.

⁶ Il riferimento ce lo fornisce Pier Damiani nel suo *Opusculum XXXV/III* per il patriarca di Costantinopoli dedicato alla questione del *Filioque* (*Die Briefe des Petrus Damiani*, III, 91, pp. 1-2).

⁷ «Gregorius episcopus servus servorum Dei Michaeli Constantinopolitano imperatori salutem et apostolicam benedictionem. Quidam a vestris partibus monachi venientes, quorum unus Thomas

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 *basileús* 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 Roma. 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, visualizzò tale straniamento circa la teologia del primato.

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 Costantinopoli.

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.⁸

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 metaforiche sulla Chiesa di Roma. Tuttavia, e senza nulla togliere alla valenza di tali pronunciamenti, essi erano comunque ad integrazione dello scheletro polemistico che faceva perno sui

alter Nicolaus vocabatur, excellentiae vestrae ad nos litteras detulerunt plenas vestrae dilectionis dulcedine et ea, quam sanctae Romanae Ecclesiae exhibetis, non parva devotione» (*Reg.* I, 18, p. 29).

⁸ Ibid, pp. 29-30.

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 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-greca (Naccari 2017, p. 109).

Ma gli argomenti del pontefice *ex silentio significato* sono forse più eloquenti delle trattazioni scritte. 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 gloriarsi e vantarsi dei santi corifei Pietro e Paolo più di tutti gli altri racconti e gesta⁹, 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 ecclesiastica del secolo XI, elabori ben XLI capitoli per esplicitare secoli di tradizione polemistica anti-greca¹⁰. 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 prima, 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 *basileús* (e il futuro delle trattative) non all'inchiostro o all'orecchio dei monaci costantinopolitani, bensì alla custodia di Domenico patriarca di Grado Nuova Aquileia, che avrebbe dovuto verosimilmente consegnare personalmente un

⁹ Will, XV, p. 201.

¹⁰ Ibid., II, pp. 65-85.

messaggio papale non giunto fino a noi. 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.¹¹

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 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 alla città di Costantinopoli come «one of the four ancient patriarchates of the east, as the city of its founder, Constantine the Great» (Cowdrey 1998, p. 481)? 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'ermeneutica 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 1112). 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 antico. 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 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

¹¹ Reg. I, 18, p. 30.

emanazione della dignità imperiale e non divina), fosse alquanto contraddittorio nelle rivendicazioni papali circa i propri privilegi sull'Oriente greco (Naccari 2019).

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 di importanti studi (Congar 1962, Capitani 2015), tuttavia 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'altra.

Gregorio VII 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, mutuata sia dall'antichità classica che dalla tradizione cristiana. 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», 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 (...)» (Capitani 2015, pp. 173, 176); 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 politici. La necessità richiedeva questo, e Gregorio VII lo ribadirà in più d'una occasione¹². Venne presumibilmente così applicata un'elasticità della norma, per altro già

¹² 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 2005, p. 298, n° 16.

teorizzata nelle *Decretales pseudoisidorianae* in un testo attribuito a papa Felice, che da Gregorio VII in poi avrà una grande fortuna (Cantarella 2005, p. 38).

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'Oriente.

Ed infatti il papa tacque, non attribuì colpe dirette. Quel raffreddamento della carità (*caritas frignit*) 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 nasconderà in seguito) 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 di necessità che vide la sua applicazione attraverso un'ecclesiologia orientata all'*utilitas ecclesiae* (Naccari 2017).

Un ulteriore esempio di tale ideologia è 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.

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; 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 Romani¹³. 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*, 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 imperiale¹⁴) fu così impreveduto e non voluto, ma inevitabile. Di conseguenza coloro che fin dal loro avvento nel sud Italia erano stati uno dei maggiori pericoli per i pontefici romani, i Normanni appunto, per necessità divennero i principali alleati della Sede apostolica (nonostante, oltretutto, la scomunica al Guiscardo fosse stata reiterata nel marzo 1078).

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 mancata 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. Inoltre il nuovo *basileus*, Niceforo Botaniata, in conseguenza del suo colpo di stato, venne

¹³ 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 2002, p. 35. Sui rapporti greco-normanni nel secolo XI si veda Burgarella 1990, pp. 39-60; Carile 1996, pp. 19-37; Russo 2006, pp. 263-278.

¹⁴ 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.

prontamente scomunicato da Gregorio VII (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 politica¹⁵.

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 sia che il suo operato fosse predeterminato da una lineare e chiara ecclesiologia del rapporto Sede apostolica-Impero bizantino-Chiesa greca, sia che il papa sostenesse un carisma "pre-crociato" alla spedizione del Guiscardo (Gallina 2002).

1.3 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-Occidente¹⁶. 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

¹⁵ *Reg.* VIII, VI, p. 524.

¹⁶ Si veda principalmente Cowdrey 1982, pp. 27-40. Per un completo panorama storiografico sull'argomento si tenga in considerazione anche Charanis 1949, pp. 17-24.

occiditur gensque christiana ad nichilum redigitur»¹⁷. Di conseguenza, Gregorio VII aveva invitato la cristianità d'Occidente ad intervenire in aiuto dei fratelli d'oltremare, appellati come fratelli o cristiani: «transeamus Constantinopolim in adiutorium christianorum» scriverà a Guglielmo di Borgogna¹⁸, «pro liberatione fratrum e pro animas fratribus nostris» esplicherà nella lettera rivolta «Omnibus christianam fidem defendere»¹⁹.

Si pongono così i primi due quesiti. Il primo riguarda l'identificazione su chi fossero 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* furono 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 scioglie 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 (seppur tali differenziazioni non vengano comunque taciute). I Greci, nonostante Gregorio VII li critichi per le loro temerarie chiacchiere²⁰, si configuravano piuttosto come gli “altri cristiani” (Ilieva, Delev 1996, pp. 109-118), 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 che, per la necessità del momento, poteva essere considerata con maggior elasticità metal (Naccari 2017).

¹⁷ *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).

¹⁸ *Reg.* I, 46, p. 70.

¹⁹ *Ibid.*, 49, p. 75.

²⁰ Gregorio VII, nella sua lettera del giugno 1080 al *katholikos* d'Armenia Gregorio II Vkasaser, caratterizza in tal modo l'ostinata critica greca all'uso degli azimi (*Reg.* VIII, 1, p. 513).

Insomma erano un dualismo e un'ambiguità che si esprimevano, diversificandosi, in base al contesto e all'interlocutore. E la lettera del 1080 al *katholicós* d'Armenia Gregorio II Vkasaser ne è una 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*²¹. Tale esternazione (per quanto ci 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. È 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 Vkasaser 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 il pontefice non si esimeva 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

²¹ Reg. VIII, 1, p. 513.

fois semblables parce que chrétiens et dissemblables parce qu'orientaux» (Rouxpetel 2015, p. 5).

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 compromettenti.

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 orientali²². In poche righe il papa definisce il ruolo e il primato di Roma a cui non aveva esplicitamente accennato (ad esempio) nella lettera al *basileús*. È un primato in campo dottrinale, certo, in cui vengono stigmatizzate le differenze e le “devianze orientali” dalla fede cattolica (cioè 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

²² Ibid., II, 31, pp. 166-167.

chiarezza tra le diverse questioni di fede e confermare l'ortodossia dottrinale. Era un carisma dato esclusivamente a Pietro stesso *Deo disponente*, perpetuato, e ontologicamente sussistente al magistero del vescovo di Roma in quanto *vicarius Petri*; 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*»)²³.

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 fossero espressi e fossero 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 (a cui, probabilmente, rimanda 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 precedenti, dichiarandola valida attraverso l'acclamazione: «Pietro ha parlato per bocca di Leone»²⁴. 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

²³ Ibid., IX, 3, pp. 576.

²⁴ ACO, 1, 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 et ecclesiae beati Petri apostolorum principis*. Si veda Maccarrone 1991, pp. 433-540.

stata una vera e propria verifica dell'ortodossia romana da parte del sinodo ecumenico, in quanto compito del concilio stesso (De Vries 1974, pp. 140-146).

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»²⁵. 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'indefettibilità dei pronunciamenti in materia di fede.

Ma la tradizione romana aveva ormai consumato quel “clamoroso equivoco” (Morini 2014, p. 726) indotto dall'acclamazione dei padri sinodali alla fede romana. E se leghiamo quest'aspetto all'ecclesiologia 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 Roma²⁶; perciò la Sede Apostolica, sull'onda dell'enfaticizzazione del primato petrino e di una cultura ecclesiologica forgiata all'interno della *Reichskirche*, stava rielaborando un'ecclesiologia conciliare *subjecta* all'autorità papale, in cui il rapporto papa-vescovi era come quello tra un re e i suoi funzionari²⁷), 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, 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.

²⁵ Mansi, XI, col. 665D.

²⁶ 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 (*Leonis IX epistola ad Thomam episcopum africanum*, PL 143, col. 728C). Sull'ecclesiologia conciliare leonina rimando a Bettini 2012, pp. 151-167.

²⁷ Maccarrone 1991, 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, II, p. 70).

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 e interpretando a suo modo la dottrina di Leone I, la concezione petrina del primato papale nelle strutture ecclesiastiche del IV-V secolo²⁸ e la tradizione patristica.

Un primato d'ordine dottrinale 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.

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 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 accarezzato la mente di Gregorio VII. Per prestigio e autorevolezza sarebbe stato un colpo formidabile ricucire la concordia con le due istituzioni dell'Oriente greco. 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 scismatiche da dopo il 1054. Intendere già

²⁸ Maccarrone 1991, pp. 673-674.

per Gregorio VII una chiara, formata e applicabile ecclesiologia ecumenica che abbracciasse anche l'Oriente cristiano, nonostante tutte le elaborazioni circa l'assimilazione della categoria Chiesa romana-Chiesa universale, 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 ecclesiologico) idealizzarono i propri principi teorici e le proprie autorappresentazioni anche a partire dall'incontro/scontro con un'alterità quale era l'Oriente greco.

Gregorio VII non aveva una rigida visione dell'Oriente greco, in quanto era un'alterità difficile e ingombrante da percepire, capire e assimilare; né perseguiva una lineare applicazione della sua ecclesiologia verso il mondo bizantino. L'*Ostpolitik* gregoriana si configura più come una *Realpolitik* in cui il dato ecclesiologico era 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* (Naccari 2017, p. 117).

LA FEDE DEL PAPA NON SI GIUDICA

2.1 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 le giuste attenzioni da parte della storiografia (forse anche a causa di una quantità limitata di fonti) lo scambio che intercorse tra papa Urbano II (1088-99), Alessio Comneno (1081-1118) e il clero costantinopolitano rappresentò un momento importante, tanto da un punto di vista storico quanto dottrinale¹.

Il contesto geopolitico 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 apostolica. In un crescendo di reciproche 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. 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. E 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.

¹ Si veda Leib 1924, pp. 19-26; Spiteris 1979, pp. 27-37; Becker 1964-1988, pp. 203, 416ss.; Spadaro 1996, pp. 79-97; Chadwick 2003, pp. 222-227.

Infatti Urbano II arrivò, attuando ad un primo sguardo una mossa senza alcun senso strategico, ad allargare la questione delle investiture anche fuori dai confini dell'impero germanico, nei regni di Francia e d'Inghilterra. 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.

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 Ungheria.

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 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 notevoli, 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?), tuttavia gli atti della sinodo non sono sopravvissuti ai secoli. 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 dai normanni i vescovi greci del sud Italia (Chadwick 2003, p. 222).

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 Botaniates 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 un dilemma: 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 occidentale. Il nemico più aggressivo e pericoloso erano i Normanni, i quali, assediata Durazzo nel 1080, non nascondevano l'ambizione di intaccare i territori bizantini occidentali e di spingersi fino alle porte di Costantinopoli. 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 ideologico; mentre un accordo con Venezia divenne quasi indispensabile per poter sopperire alle falle della marina bizantina, ormai troppo debole per contrastare i progetti egemonici normanni nell'Adriatico. Come è noto, Costantinopoli riuscì ad arginare le mire normanne, così come 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 XII².

² Cfr. McQueen 1986, pp. 440-476; Russo 2006.

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 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 e di un ristretto gruppo di uomini intorno all'imperatore (Platagean 2009, pp. 148-151), 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. 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 frontiere.

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, Costantinopoli 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 geo-politiche concorrenti (Gallina 2016, p. 170-174). 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 *basileia* che traeva legittimità dalla sfera metafisica, in cui venne data forza alle descrizioni di cristomimesi dell'imperatore attraverso i cerimoniali (unzione sacrale) e le opere letterarie, ma anche da rinnovate teorizzazioni della "teologia politica bizantina" (Carile 2008).

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 nuovo Davide, adorno della porpora, il patriarca il suo Samuele. Si ambiva a creare una stringente immagine sacrale del *basileús* 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 Bisanzio. Lo sguardo *ad Occidentem* dell'impero 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 Cristo³, 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 1928⁴) e un breve resoconto degli avvenimenti da parte del monaco normanno Goffredo Malaterra⁵. 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 avrebbe richiesto sia che i latini risiedenti nell'impero potessero liberamente celebrare l'eucarestia con gli azzimi, sia che il nome del papa di Roma fosse reinserito nei dittici della Chiesa costantinopolitana⁶. Come contropartita Urbano II avrebbe eliminato la scomunica di Gregorio VII che sussisteva su Alessio Comneno dagli anni di Niceforo Botaniata.

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

³ In tali termini si esprimerà la lettera del 1156 di Giorgio Tornikes al papa in nome dell'imperatore Manuele Comneno. Si veda Spiteris 1979, p. 170.

⁴ Holtzmann 1928, pp. 38-67. Si veda anche Stiernon 1962, pp. 331-351. Fonti greche riviste e commentate anche in Becker 1964-1988, pp. 206-271.

⁵ Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis*, pp. 92-93; PL 149, col. 1192.

⁶ Cfr. Holtzmann 1928, pp. 60-61. Malaterra nel suo resoconto scrive: «(...) Nam idem Apostolicus ante paucos dies Alexium imperatorem Constantinopolitanum per Nicolaum abbatem Cryptae feratae 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» (Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis*, p. 92).

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-antica⁷. 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 costantinopolitani⁸. Le fonti 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 (come la *Panoplia* di Eutimio Zigabeno, la testimonianza di Giovanni di Gerusalemme o quella di un certo Niceta, sincello e archivista di Santa Sofia⁹) al punto da indurre Antonio Sennis ad essere piuttosto prudente

⁷ Sui dittici cfr. Magi 1972, pp. 9-10; Peri 1988, p. 238; Morini 2002, pp. 850-851.

⁸ Per uno sguardo complessivo sull'evento e sulle fonti di seguito citate rimando a Morini 2016, pp. 11-15; Cantarella 2017.

⁹ *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. La fonte su Giovanni di Gerusalemme è citata in Michel (1933, p. 136, n° 43). Nicetas Chartophylax, *Quibus temporibus et quarum criminationum*, 15, PG 120, coll. 717-718. A proposito del trattatello di Niceta, sulla cui identità la storiografia si divide (si veda Morini 2016, pp. 12-13), nelle tre recensioni analizzate dallo Jugie (1936, 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».

nell'individuare il problema del *Filioque* come motivo del dissidio¹⁰. 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'Antiochia¹¹. 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 costantinopolitani¹². E tale puntuale indicazione temporale ha rappresentato la fonte primaria (insieme al sincello Niceta) su cui Francis Dvornik, Donald Nicol e la tradizione storiografica hanno ricostruito gli eventi¹³: 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 Roma¹⁴, portando a testimonianza una fonte come il *De officio 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 II¹⁵. Non da ultimo il Cantarella (2019) ha sostenuto a buona ragione che lo "scisma dei due Sergi" non solo non può essere storicamente provato, ma che risulterebbe altamente inverosimile stando ai contesti politici ed ecclesiali che le

¹⁰ Sennis 2000, p. 129. Già il Bréhier (1899, p. 114) si era ancor di più spinto a sostenere che lo «scisma dei due Sergi» fosse un fatto lontano da un suo accertamento storico.

¹¹ 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 1933, p. 136; Morini 2016, p. 12).

¹² «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 Κωνσταντινουπόλει δὲ πρὸ χρόνων τεσσαράκοντα καὶ πέντε εἰσελθὼν εὗρον ἐπὶ τοῦ μακαρίτου πατριάρχου κυροῦ Σεργίου τὸν δηλωθέντα πάντα ἐν τῇ θείᾳ μυσταγωγίᾳ μετὰ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν ἀναφερόμενον. ὅπως δὲ ὑστερον ἡ αὐτοῦ ἐξεκόπη ἀναφορὰ καὶ δι' ἣν αἰτίαν, ἀγῶ. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων οὕτως ἔχων πλεῖον οὐδὲν σε βούλομαι περὶ τῆς τοῦ πάπα ἀναφορᾶς προσεξεργάσασθαι» (Will, XV, pp. 192-193).

¹³ F. Dvornik 1953, p. 441; 1964, pp. 114-115; Nicol 1962; 1972.

¹⁴ Si veda Morini 2015, pp. 39-63; 2016, pp. 14-15. Sulla stessa linea si esprime anche Cantarella 2019.

¹⁵ *Bernonis Augiensis Libellus*, PL 142, coll. 1060-1061.

fonti latine ci descrivono, smentendo (di contro) quegli autori greci di fine XI e inizio XII secolo che, proiettando nel passato problemi a loro contemporanei, crearono il mito di tale scisma. Tuttavia, è opportuno sottolineare ancora il dato storico che a noi interessa: alla fine dell'XI secolo, il nome del pontefice non era annoverato tra i patriarchi commemorati nei dittici della Chiesa costantinopolitana.

Ritornando ai fatti del 1089: all'arrivo dei messaggi papali a Bisanzio, Alessio Comneno convocò immediatamente la sinodo residente di Costantinopoli (*Synodos endemuosa*¹⁶) per discutere delle richieste di Urbano II. Di quest'assise 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 edito dall'Holtzmann) la lettera di risposta, figlia del medesimo contesto, del patriarca di Costantinopoli, Nicola III, a Urbano II.

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 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 ascriversi a una decisione sinodale o scritta che avesse decretato lo stato di scisma tra le due chiese¹⁷.

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 tempo. 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 acribia, infatti la sinodo residente fu restia (contro il parere dell'imperatore) ad un reinserimento unilaterale: come venne rilevato, con la Chiesa latina sussistevano ancora questioni canoniche (*κανονικὰ ζητήματα*) che dovevano essere

¹⁶ 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).

¹⁷ Già poche battute prima Alessio Comneno aveva esternato: «οὐδὲ γὰρ ἀπὸ κρίσεως συνοδικῆς καὶ διαγνώσεως τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης ἀπορράγῃναι τῆς πρὸς ἡμᾶς κοινωνίας, ἀλλ' ἄσυντηρήτως ὡς ἔοικεν, τὸ τοῦ πάπα μὴ φέρεσθαι ὄνομα» (Holtzmann 1928, p. 60).

analizzate, discusse e corrette. 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)¹⁸. 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 1089¹⁹.

Di conseguenza, 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 sussistenti²⁰.

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

Ma tutto naufragò, il papa non inviò 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 Costantinopoli, fu un completo insuccesso.

Ciò che i pochi documenti riportano sui contatti del 1089, può tuttavia essere fonte di alcune importanti riflessioni sulla 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.

¹⁸ «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 intro-nistica o sistatica), in cui esprime la comunione nella fede con gli altri patriarchi» (Ibid., p. 60). Trad. cit. da Spiteris 1979, pp. 31-32.

¹⁹ «(...) 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» (Ibid., pp. 62-64). Trad. cit. da Spiteris 1979, pp. 32-33.

²⁰ Gaufrédus Malaterra, *De rebus gestis*, pp. 92-93.

Ora, la storiografia si è spesso concentrata nel descrivere la “moderazione” del pontefice, presentando i protagonisti in campo attraverso uno spirito collaborativo, fraterno e disteso, quando non addirittura amichevole (Spiteris 1979, p. 27). Tuttavia, questa considerazione deve tener conto di due aspetti: prima di tutto del contesto geopolitico che sottintese le trattative del 1089. Infatti è assai rischioso scambiare silenzi, toni amichevoli e 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 nei suoi progetti geopolitici, potevano trarre un guadagno 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 le reali considerazioni 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 ci sarebbero alcune riserve, dato che il resoconto sinodale non mostra certamente un atteggiamento dimesso da parte dei vescovi greci), è arduo sostenerlo specularmente anche da parte papale. Prima di tutto è mancante la documentazione ufficiale di Urbano II, la quale avrebbe potuto chiarire meglio l'atteggiamento del pontefice romano. In 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» (Spiteris 1979, pp. 33-34). Così, tralasciando inoltre le domande che si aprirebbero in un confronto con la rottura del 1054, come si spiegherebbe il rifiuto papale all'invio della 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. D'altronde, se avesse fatto ciò, che condizioni ostacolanti avrebbe imposto al futuro

delle trattative con Alessio Comneno? Già Gregorio VII, infatti, aveva piegato l'intransigenza dell'ecclesiologia romana e della sua proposizione in virtù di un'*utilitas Ecclesiae* maggiore, 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 successivi (Alzati 2007, p. 84). 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 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.

2.2 Le lettere *sinodiche* (o *intronistiche*) in relazione al primato romano

Il mancato arrivo a Costantinopoli della lettera di Urbano II, contenente la propria professione di fede, ci pone dinanzi 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, agli apocrisarii e alla partecipazione ai concili ecumenici, garantivano l'unione dei cinque grandi troni apostolici di Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme (Peri 1988, p. 238). È 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 importanti.

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 ortodossia. 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 ecumenici) 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 chiese²¹.

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 neoeletto patriarca. Nel caso del collegio pentarchico sarebbero stati gli altri quattro patriarchi a svolgere tale funzione, mentre negli eventi del 1089 sarebbe stato nelle intenzioni della sinodo residente di Costantinopoli validare o meno l'ortodossia di Urbano II, risultando, di conseguenza, un'esplicita verifica della fede del papa e della Chiesa di Roma. Ed è proprio qui che si situa il passaggio di rottura

²¹ Le sinodiche di Pietro III verso le sedi di Roma, Costantinopoli, Alessandria e Gerusalemme sono riportate in Michel 1924-1930, pp. 416ss.

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*²² (tutte ruotanti intorno al tema dell'infallibilità e dell'ingiudicabilità), già Leone IX nella lettera del 1053 a Michele 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 Roma²³ attraverso la critica di alcune sue consuetudini (Petrucci 2001, pp. 231-232).

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.

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 un gruppo di vescovi che, seppur prestigiosi (ma ricordiamo che erano comunque greci), avrebbero dovuto

²² «XVII. Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur adsque 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 canonicè 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).

²³ Petrucci 2001, pp. 231-232.

teoricamente guardare al papa come i funzionari al loro re. 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.

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?

Nella lettera all'imperatore Enrico IV del 1074 e in quella al *katholikós* d'Armenia Gregorio II Vkasaser²⁴, 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 ecumenici, 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 Alessandria, Gregorio di Antiochia (all'ex patriarcha antiocheno Anastasio) e Giovanni di Gerusalemme²⁵. In calce all'epistola troviamo la professione di fede: «(...) sicut sancti evangelii

²⁴ 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 prestantur, 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 (...)» (Reg. II, 31, pp. 166-167). E ritroviamo il medesimo orizzonte ecclesiologico anche nella già citata lettera del 1080 al *katholikós* 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 (...)» (Reg. VIII, 1, p. 511).

²⁵ Per la sinodica di Gregorio Magno: *Gregorii I papae Registrum*, I, 24, pp. 28-38.

quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor» scrisse Gregorio Magno, richiamando brevemente le condanne e le decisioni che vennero prese nei concili ecumenici.

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, 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 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 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*), 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 greca²⁶), 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 invenzioni. 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 vescovo (Capitani 1990, pp. 136-137).

Al contrario il pensiero greco non poteva essere più distante. Nonostante anch'esso 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 romana²⁷. Il pontefice di Roma, seppur (come scrisse Ignazio

²⁶ 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 1972, pp. 187-190; Gouillard 1976, pp. 25-54, in part. pp. 38-46; Morini 2002, 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 Naucazio 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 2002, pp. 901-912.

²⁷ Cfr. principalmente Meyendorff 1963. 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 Matthaeum*, PG 13, coll. 997-1004)], Giovanni Crisostomo [«Su questa pietra io edificherò la mia Chiesa», cioè «sulla fede della tua confessione»] (*Commentariorum in Matthaeum*, 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*

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, 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.

2.3 Clemente III e Giovanni II metropolita di Kiev

Una particolare attenzione meritano i contatti tra l'altro papa Clemente III 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 Alessio Comneno, ma soprattutto perché possono essere inclusi 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 tedesca²⁸. Questi 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; il quale 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 in egual modo e sostenuti da consistenti parti della Chiesa.

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. Esegisi «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 1998, pp. 21-27).

²⁸ Per Clemente III rimando a Longo 2012C, per i suoi contatti con il mondo greco si veda in part. p. 188.

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, e per una larga fetta della cristianità occidentale era lui il papa legittimo, mentre Urbano II il pontefice abusivo.

Sulla base di una tale prospettiva, non annoverare i contatti con il metropolita di Kiev nella 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 greca²⁹. Egli, nei primi mesi del 1089, tramite un'ambasceria inviò una sorta di lettera sinodica non al patriarca costantinopolitano, 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 Costantinopoli (Stiernon 1962). È sopravvissuta invece la risposta del metropolita greco, tradotta in parte ed analizzata dallo Spiteris (1979, pp. 39-44).

Giovanni II, nella sua risposta Πρὸς Κλήμεντα πάπαν τῆς προεσβυτέρως Πώμης, 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 passato³⁰.

Il primo aspetto da rilevare è come il vescovo greco si riferisca ad una distorsione del simbolo della fede operata 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 VII. Tuttavia, in totale assenza di fonti dirette e data la natura piuttosto diplomatica dei rapporti tra Roma e Bisanzio,

²⁹ 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 1979, 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.

³⁰ «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 (...)» (Trad. it. cit. da Spiteris 1979, pp. 39-40)

circoscrittibile 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; e ciò si lega all'esternazione che la sinodo residente fece nel 1089 a proposito dell'eliminazione del nome dei papi romani dai dittici costantinopolitani: *πρὸ δὲ χρόνων ἤδη πολλῶν κρατήσασαν ταύτην καὶ εἰς ἡμᾶς παραπεμψθῆναι*. 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, 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, sul modello delle lettere sinodiche, non interpolata dalla processione dello Spirito Santo *ab utroque*. Quest'evidenza (tralasciando la disputa dottrinale) riapre apparentemente la questione intorno al mantenimento romano di alcune "pratiche pentarchiche", con le relative implicazioni sul piano ecclesiale. A Roma 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 potesse ammettere il reale significato 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, a livello straordinario. 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, quindi, 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.

È pertanto plausibile pensare che Clemente III agì in quel modo soprattutto per intercettare, a fini politici e utilitaristici, le sensibilità greche attraverso 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 ecclesiologici da usare per toccare la sensibilità bizantina, le quali potevano andare dal ripristino di antiche consuetudini collegiali all'uso di mirate categorie politico-ecclesiologiche. Detto ciò: 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. Tuttavia, 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 (1969) sul cardinalato e la collegialità nell'XI secolo), è necessario muoversi con prudenza, contestualizzando in ogni momento le fonti che si studiano.

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 vedremo 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.

IL VALORE DELLE PAROLE

3.1 Pasquale II e Alessio Comneno

Il 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 geopolitici. Tralasciando per un momento la complessa questione del movimento crociato e delle sue ripercussioni nei rapporti Oriente-Occidente, furono soprattutto la situazione interna alla Chiesa di Roma e la peculiare figura di un pontefice come Pasquale II a determinare la missiva pontificia e la sua ideologia primaziale.

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 dell'episcopato occidentale. Tuttavia, i primi tempi del pontificato furono caratterizzati da avvenimenti positivi: Pasquale II si poteva considerare un papa 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 politica¹.

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 Roma, tentando di fare altrettanto nei rapporti con l'impero nella ancora aperta questione delle investiture. Si voleva insomma arrivare ad una soluzione, e il pontefice cercò ogni strada affinché si riuscisse a risolvere la lotta con l'imperatore, nel rispetto delle

¹ Su Pasquale II cfr. Blumenthal 1977; 1978; Servatius 1979; Cantarella 1997.

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*² (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 un realismo orientato alla normalità ecclesiale.

Queste linee d'azione preludevano 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.

Nell'estate del 1110 Enrico V, forte del sostegno dei suoi potenti alleati e desideroso di mettere le mani sulla corona imperiale, aveva valicato le Alpi, attraversato la pianura Padana e il centro Italia per fermarsi a Sutri. Un primo accordo fu raggiunto il 4 febbraio a Roma: 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*; il papa, da parte sua, confermava quei *regalia* che erano prerogativa regia *tempore Karoli, Ludewici, Heinrici* (...)³. Insomma era un accordo rivoluzionario (Cantarella 1997, pp. 97-101), 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 V. 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 Gaeta), 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 eresia, anzi veniva colpito da anatema chiunque vi si opponesse. Dall'altra parte veniva garantita l'azione

² Si veda Cantarella 1986.

³ *Paschalis II Privilegium primae conventionis*, MGH, *Constitutiones*, I, n. 90, p. 141.

imperiale a favore dell'integrità patrimoniale delle chiese e della Sede apostolica. Così, «in ambedue i documenti, dunque, gli interessi dei belligeranti erano salvaguardati. Era salvaguardata anche una reciproca libertà di movimento; e dunque anche il reciproco 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» (Cantarella 1997, pp. 118-119).

La pace, infatti, durò poco: nel giro di breve tempo, l'accordo di Sette Fratte fu bersaglio di fortissima critica da parte di alti esponenti ecclesiastici che avevano visto, in quel documento, una vera e propria sottoscrizione di un'eresia⁴.

L'accusa al pontefice fu oltremodo grave: stando ai suoi detrattori, 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 condannare (Blumenthal 1978). 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 le sue carte, e queste non erano altro che la tradizione primaziale e canonistica così ridefinita ed enfaticizzata 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 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 constab».

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

⁴ Giovanni di Tuscolo si era autodefinito vicario del papa, esortando alla resistenza contro Enrico V, Leone d'Ostia era sulla stessa lunghezza e Bruno di Segni (abate di Montecassino) si era scagliato contro il privilegio di Sette Fratte, 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 Francia.

al contrario era di una coerenza disarmante, poiché l'ortodossia era la Sede apostolica, anche qualora andasse contro la tradizione o sconfessasse 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 deposto? Che chi avesse accusato il papa di eresia sarebbe stato a sua volta automaticamente eretico? 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 (1972), alcune fonti cronachistiche hanno messo in luce il motivo che spinse Alessio Comneno a compiere per primo il passo verso Roma. 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 convocò un concilio a Gerusalemme ed insieme al patriarca latino scomunicò Enrico V⁵.

⁵ La notizia è riportata da *Ekkehardi Uruugiensis Chronica*, MGH, *Scriptores*, VI, p. 251. Rimando a Spiteris 1979, p. 59.

La cronaca di Ekkehard da Aura riporta inoltre un secondo concilio celebrato *in Graecia*, 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 ad Alessio Comneno l'illusione (vera o presunta) di poter avanzare al papa la proposta dell'unione delle chiese e, presumibilmente, la richiesta della corona imperiale d'Occidente.

3.2 La lettera al *basileús* del 1112

L'epistola papale, come scrisse il Leib (1924, p. 310), rappresenta il documento ufficiale più affidabile per stabilire quale era la situazione e l'atteggiamento della Chiesa romana verso la Chiesa greca in quel periodo. 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 Runciman (1955), il De Vries (1963) e il Congar (1968 b). Tuttavia sono stati gli studi del Maccarrone (1991) e dello Spiteris (1979) ad averlo indagato da una prospettiva ecclesiologica approfondita.

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, quale 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, 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.⁶

⁶ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 796-797.

La prima cosa da rilevare è allo stesso tempo scontata e fondamentale: il papa accenna esplicitamente ad una unità della Chiesa cattolica da riformare (*ad reformandam Catholicae Ecclesiae unitatem*). 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 considerazioni.

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. Fu un abile gioco retorico che, tradendo una consapevolezza del sistema del mondo politico-ecclesiastico greco e della teologia politica bizantina, mise sul piatto una semplificazione per l’eventuale processo d’unione attraverso l’instaurazione di un esclusivo rapporto tra il papa e il *basileús*, 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.

Dopo questa esortazione, Pasquale II espresse 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.⁷

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*), ora Pasquale II riprendeva 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

⁷ *Ibid.*, p. 797.

costantinopolitano. Reverenza e devozione appunto, le quali ad un primo sguardo sembrerebbero escludere la richiesta di un diretto riconoscimento del primato romano (Maccarrone 1991, p. 390). 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 abbiamo rilevato a proposito dell'epistola di Gregorio VII a Michele VII Ducas, il concetto di *devotio* deve essere inteso sulla linea del primato romano. Esso 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. Cambiavano le parole, ma il messaggio 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 identificare i suoi predecessori (ed indirettamente anche lui), usa il termine *episcopi*, mentre gli arcivescovi di Costantinopoli furono appellati *patriarchae*. Ritengo ci siano due spiegazioni per comprendere la scelta e la relazione dei termini *episcopus-patriarcha*, non essendo tali scelte lessicali un semplice caso.

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» (Maccarrone 1991, p. 665). Tale luogo ecclesiologico trova infatti una corrispondenza in Occidente nell'epistola 240 di san Bernardo⁸, 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*⁹. Pasquale II, allora, potrebbe aver ipoteticamente usato questa titolatura nella sua quasi

⁸ «Haec atque huiusmodi digna sunt vestro apostolatu, summam Sedem nobintant, decent plane orbis Episcopum.» (*Ep. CCXL*, PL 182, col. 432B).

⁹ «Quod si sic necesse est (...) quid igitur Scripturarum scientia? (...) Sola Romani pontificis 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).

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); e lo stesso card. Umberto di Silva Candida nella sua *Brevis et succinta commemoratio* fosse ritornato a definire il Cerulario come un semplice *episcopus*¹⁰. 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” con una accezione diminutiva, in quanto si poteva collocare nella famosa ed antica polemica di titolature tra i presuli delle due città. Pasquale II potrebbe aver utilizzato il sostantivo *episcopus* per inserirsi in quella retorica dell'umiltà che aveva coniato l'appellativo del vescovo di Roma come *servus servorum Dei*, in aperta polemica con la titolatura del vescovo di Costantinopoli come οἰκουμενικός πατριάρχης? È 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) venne ripresa da papa Niccolò I, da Rodolfo il Glabro e dallo stesso Leone IX, il quale reitererà l'accusa di superbia al Cerulario nel fregiarsi come patriarca ecumenico¹¹. Tuttavia, qualora i papi avessero voluto far

¹⁰ Umberto di Silva Candida, *Brevis et succinta commemoratio*, in Will, VIII, p. 151.

¹¹ Papa Niccolò I esternò: «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 2001, p. 240). Queste le parole di Rodolfo il Glabro: «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

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. Pertanto, a meno che l'uso del termine *episcopus* non tradisse 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 riasunte dalla forza, dalla semplicità e dalla profonda autorità che poteva 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 fossero 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 anti-greca, facendo leva e ribaltando le accuse che già erano state mosse verso il papato. Infatti, il riferimento alle lettere e agli apocrisari è un chiaro rimando ad alcune forme visibili della comunione pentarchica il cui disuso rappresentava 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 consigli. 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

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). Infine Leone IX durante lo scontro del 1054: «Cuius contagii macula adhuc vobis cum ipsa maledictione sic adhaesit, ut nunc quoque vos ipsos oecumenicos patriarchas et appellare et scribere non timeatis» (Will, II, p. 69).

breve termine, richiamando i contatti del secolo precedente, o fosse inteso in un'accezione di 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 tutto 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, Gregorio VII ed Urbano II un riferimento alla mancata ricezione delle richieste epistolari e dell'azione degli apocrisari papali¹². 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 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*». 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.

Dopo aver esposto le sue preliminari considerazioni, Pasquale II entrò nel merito delle condizioni affinché l'unità ritornasse:

¹² Il Maccarrone (1991, p. 389) intendeva questa evocazione degli apocrisari in riferimento allo scontro del 1054.

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 suggestione 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.¹³

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 un'interpretazione più sfumata e diplomatica.

Il Runciman (1955) e il Congar (1968b) 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 VII; mentre il De Vries (1963) leggeva le parole di Pasquale II accentuando la richiesta di far riconoscere il primato e la reverenza della sede Apostolica. Il Maccarrone (1991) al contrario, intese le richieste pontificie attraverso una luce più blanda, sostenendo 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». A mio avviso, invece, riportando le parole dello Spiteris (1979, p. 68), 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».

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 uscita dalle riforme dell'XI secolo, in cui se non veniva chiesta un'esplicita sottomissione, non doveva essere intesa in senso positivistico, estrapolando la fonte dal contesto ideologico in cui venne redatta. La lettura che

¹³ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 797.

Pasquale II dava alla tradizione e al primato romano dei primi secoli non sta a significare 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 451¹⁴. Ora, se i padri sinodali si erano pronunciati verso un riconoscimento del primato onorifico della Chiesa romana in virtù dell'essere l'*Ecclesia* della capitale imperiale (il cosiddetto "principio di adattamento"¹⁵ 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

¹⁴ - 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, perché 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 ora 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, perché 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 conseguenza, i metropoliti 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. È chiaro che ciascun metropolita delle diocesi sopradette potrà, con i vescovi della provincia, ordinare i vescovi della stessa provincia, come prescrivono i sacri canoni; i metropoliti 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).

¹⁵ 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 1984, pp. 112-125, in part. p. 124.

classici cavalli di battaglia del primato romano, penso sia un errore decontestualizzare il pensiero di Pasquale II dall'ideologia papale del periodo.

Più lineare è invece il rimando alla figura di Costantino, attraverso una chiara 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»¹⁶, 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 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*. 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 differenza del 1053, qui ne abbiamo solo un veloce accenno, sintomo 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 Roma (Spiteris 1979, pp. 70-84).

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 da una nuova prospettiva, 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

¹⁶ «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).

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 II¹⁷. Certo, nei diversi contesti troviamo 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 circa l'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 simboleggiare. Si può rilevare che l'appello di Pasquale II all'unità fisiologica fosse piuttosto calibrato, diplomatico, non certo violento ed 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 detrahare 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*.

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

¹⁷ 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 2006, pp. 29-30).

nella proposizione del primato ad Oriente, non in una sua ontologica ridefinizione.

Come seconda condizione Pasquale II richiese che i metropolitani che un tempo erano sotto la giurisdizione della Sede apostolica ritornassero a lei («metropoles vero illae sive provinciae, quae Sedis Apostolicae quondam dispositionibus subiacebant, ad eiusdem Sedis oboedientiam dispositionemque concurrant»). Il riferimento potrebbe non correre 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» (Maccarrone 1991, p. 392). Ma la 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 pone. 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 sostenere alla storiografia 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 Oriente. La tematica in questo caso risulta piuttosto complessa. Infatti non si riesce a comprendere chiaramente tale sfumatura ecclesiologica nel passo epistolare, poiché sembra che il pontefice insista particolarmente su una giurisdizione diretta sull'Italia suburbicaria, distinguendo conseguentemente due tipologie di giurisdizione: una diretta, appunto, sulle metropoli ecclesiastiche a sud 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 all'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 dell'Italia centrale così come sui vescovi di aree ben più lontane, 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 geopolitiche e giurisdizionali che non andavano ad intaccare il cuore della teologia primaziale romana, lasciando un certo margine 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 romana (cosa che per altro aveva già suggerito Liutprando da Cremona nel secolo X¹⁸). Pasquale II, seppur in un differente contesto 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 divergenza ecclesiologica, ma come una differenziazione nell'applicare (comunque) un medesimo pensiero ecclesiologico. 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:

¹⁸ «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 Polyuctos Constantinopolitanus patriarcha Hydrontino episcopo, quatinus, sua auctoritate habeat licentiam episcopos consecrandi in Acirentila, Turcico, Gravina, Materia, Tricarico, 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 Polyuctum. Quod si venire et *συνάμματα* sua, id est vitia, superius scripta canonice emendare noluerit, quod sanctissimi canones decreverint, fiat» (Liutprando da Cremona, *Relatio de Legatione Constantinopolitana*, cap. LXII, MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum*, pp. 209-210).

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.¹⁹

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 oggetto dell'importante lavoro del Maccarrone (1991, pp. 357-431) 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'*autoritas* dei grandi troni apostolici tradisse una certa forma di condivisione dell'ecclesiologia papale verso una funzione direttiva dei patriarchi orientali nella Chiesa universale.

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'*autoritas* delle sedi apostoliche. Agostino, ampliando suggestioni ecclesiologiche che erano state già di Tertulliano (*De praescriptione*) ed Ireneo (*Adversus haereses*), aveva invocato l'autorità delle chiese apostoliche d'Oriente per dimostrare la posizione *extra Ecclesiam* dei Donatisti, in quanto non in comunione con esse²⁰. Papa Pelagio nel

¹⁹ *Acta Romanorum Pontificum*, pp. 797-798.

²⁰ 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 noluisset afferre, ab illa radice Orientalium Ecclesiarum se esse praecisam, unde Evangelium in Africam venit» (PL 33, col. 194). Per altre testimonianze si veda Maccarrone 1991, pp. 358-360.

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'ecclesialità²¹. 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)²².

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, la tradizione di Cipriano, Tertulliano 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: «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» (Maccarrone 1991, p. 369).

²¹ *Pelagii I papae epistulae quae extant*, p. 77. Tutte le fonti sull'argomento sono sempre cit. da Maccarrone 1991.

²² *Ibid.*, *ep.* 24, 2 e 9-10, pp. 74-76. Ed ancora, a Valeriano, papa Pelagio ribadì: «Ed quidem scismaticos eos esse tali per beatum Augustinum, quem universalis veneratur ecclesia, sententia convincuntur. 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» (*Ibid.*, *ep.* 53, 8-9, p. 137).

Tale luogo ecclesiologico, a parte il caso di papa Pelagio I, venne successivamente abbandonato, da Gregorio Magno e dai 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 testimoniano Niccolò I e Leone IX su tutti). 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* e in altre collezioni fino ad arrivare al *Decretum* di Graziano. Ma la ripresa dell'ecclesiologia pelagiana nelle 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'enfatizzazione 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 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'ecclesialtà, senza il bisogno di ricorrere agli *antistites Orientis*²³.

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. Tuttavia, anche qui, è doverosa una contestualizzazione del passo epistolare alla luce dell'impianto generale della lettera e del contesto storico. 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) sostituendolo con Pietro di Narbona, mentre nel 1099 a Gerusalemme venne creato patriarca Arnolfo di Roieux al posto del titolare greco Simone II (anch'egli rifugiatosi a

²³ «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» (*Reg.* II, 55b, p. 208).

Costantinopoli). Le uniche due sedi apostoliche “pentarchiche” rette da titolari greci erano Costantinopoli e Alessandria.

In secondo luogo bisogna legare il passo sulle sedi apostoliche allo schema logico della lettera, senza, viceversa, correre il rischio di decontestualizzarlo. Pasquale II scrisse che le divergenze d'opinione tra Latini e Greci non potevano essere sanate se prima non ci fosse stato l'unione tra la testa e le membra, 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. Successivamente si era invocata la riunione dei presuli delle sedi apostoliche per dirimere le divergenze dottrinali.

Sembra lampante come Pasquale II anteponga il riconoscimento del primato della Chiesa di Roma 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 sotto l'egida dell'autorità romana. La successione logica delle frasi epistolari sopracitate pone 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 diventa un fondamento caricato di un'ideologia totalmente divergente, in cui il reale significato che Pelagio I aveva dato a tale lessema non era assimilabile a quello che traspare dalla lettera di Pasquale II ad Alessio Comneno. Inoltre non dobbiamo mai dimenticare il contesto in cui tale epistola fu redatta: cioè un momento 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 ci portano quindi a leggere con una cospicua dose di cautela le parole del Maccarrone (1991, p. 394) secondo il quale : «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 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 supremo della Chiesa operante nel concilio ecumenico».

Questa visione, nonostante tradisca una lettura apologetica quasi fosse “ribaltata”, 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. 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 nei conflitti del 1130 tra Anacleto II e Innocenzo II, e del 1159 tra Vittore IV e Alessandro III²⁴.

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. Archiepiscopi, abbates omnes Apuliae, Calabriae, sicut omnis Orientalis ecclesia, Hierosolimitana, Antiochena et Constantinopolitana, nobiscum sunt et nos visitant et frequentant (...)²⁵

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.²⁶

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

²⁴ Maccarrone 1991, pp. 395-415; Naccari 2020.

²⁵ PL 179, col. 718AB.

²⁶ Testo della circolare in Baumgarten 1897, pp. 576-577.

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 definitum, nos absque ulla ambiguitate subibimus.²⁷

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.²⁸

Medesime argomentazioni verranno successivamente riprese anche da due fonti favorevoli ad Innocenzo II: gli *Annales Reicherspergenses* e Gerhoh di Reichersberg²⁹. Soprattutto quest'ultimo, molti anni dopo lo scisma del 1130 (siamo nel 1166), spiegherà meglio l'argomento ecclesiologico delle sedi apostoliche come criterio valido a riconoscere da quale parte fosse lo scisma.

Con tali fonti a disposizione, 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 millennio (Naccari 2020). 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,

²⁷ Ibid.

²⁸ *Uldarici codex*, p. 431.

²⁹ *Annales Reicherspergenses*, p. 454; *Gerhohi praepositi Reichersbergensis libelli selecti*, pp. 400-401.

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* ecclesiologico. 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, 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» (Maccarrone 1991, p. 416). 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 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'Antiochia 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 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 Roma. 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, anch'esso deve essere letto alla luce della diplomazia della lettera, come per altro tutti i lessemi ecclesiologici ivi contenuti. Il papato del XII secolo 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 questo³⁰: se ogni pontefice avesse agito essenzialmente entro i limiti tracciati dall'ideologia primaziale, applicandola coerentemente, 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.

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 VII, o trovare nuove vie di approccio verso l'Oriente cristiano. Egli poteva farlo, egli era santo, egli era il papa, al quale le preghiere del beato Pietro non sarebbero venute 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, cioè dell'economia della Chiesa di Roma in quanto *mater omnium ecclesiarum* per via della sua dignità *Deo auctore*. Certo, Pasquale II aveva scritto al clero franco nel 1099 esortandolo a promuovere la spedizione armata per andare in aiuto della Chiesa orientale nostra madre³¹, 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 ambasciatori), il quale nel

³⁰ Sul tema della *necessitas* e della *dispensatio* negli anni successivi a Gregorio VII si veda Cantarella 1986, pp. 462ss.; 1992, pp. 37-50.

³¹ «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; JL 5812).

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 dispute³² 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 deve 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 primi tempi del cristianesimo (*mater fidei ratione temporis*). 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.

³² La fonte è Niceta Seides, i cui discorsi sulla disputa avuta con Pietro Grossolano circa il primato romano sono stati analizzati da Spiteris 1979, pp. 70-84.

LA FIGLIA RIBELLE

4.1 I contatti politico-ecclesiali 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 geopolitica 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 1126¹.

Ad Alessio Comneno 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 padre².

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

¹ *De epistolis et registris romanorum pontificum*, pp. 481-484. Le date delle epistole sono incerte: negli *Anacleta* 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. JK, 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.

² Sulla figura di Giovanni Comneno rimando a Angold 2004, cap. 9; Magdalino 1993, pp. 35-41; 2004, pp. 613-618.

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 nel mancato riconoscimento delle pretese bizantine sui territori e sulla città siriani, 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 passi sotto il controllo bizantino)³.

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 saggia, i contatti con la Sede apostolica furono sempre ritenuti fondamentali per qualsiasi azione verso l'Occidente o l'Oriente latini. Pertanto il *basileús*, 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 desiderare per quanto riguardava la sua validità canonica, aveva i suoi buoni motivi per riprendere i contatti con Bisanzio⁴. 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 "interferenze laiche" (Veneziani 2021). 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.

³ Sui rapporti tra Bisanzio, i Normanni e i regni latini d'Oriente si vedano gli importanti studi di Russo 2002, pp. 193-230; 2006, pp. 263-278; 2012, pp. 206-230; 2014.

⁴ Su papa Onorio II rimando alla più aggiornata e importante ricerca di Veneziani 2023.

L'approccio di Onorio II doveva ancora una volta tendere all'unione delle chiese, così come ci testimonia lo stesso Giovanni II⁵. Dall'epistola di risposta si deduce come la missiva papale fosse presumibilmente un documento dai toni diplomatici, in cui il pontefice parlò 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, secondo l'imperatore, risulterebbe evidente a chiunque fosse un minimo erudito di sacre scritture. Un'unità, stando sempre alle parole del *basileús*, voluta da Cristo e fondata sulla ferma pietra della fede trasmessa dagli apostoli.

Quest'esplicito rimando a Mt. 16, 18 tradisce, presumibilmente, il corrispondente uso che ne fece Onorio II, richiamando il classico uso del passo petrino neotestamentario per dimostrare il carattere primaziale della Sede apostolica, ribadendo 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, ripresa dalla tradizione gelasiana. 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 καὶ σωματική ἐξουσία*), anch'esso emanato per disposizione divina attraverso la necessità di dare a Cesare quel che è di Cesare⁶. 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 riprendendo la famosa lettera del 494 di papa Gelasio all'imperatore Anastasio, ma sottolineando al contrario la 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 καὶ ἀποστόλοις*), sembra una chiara contro-affermazione alle parole papali.

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

⁵ Si veda l'epistola di Giovanni II Comneno in *De epistolis et registris romanorum pontificum*, p. 481-483.

⁶ Ibid., p. 483.

primaziale. Egli non innovò, ma normalizzò, rese operative le prerogative del pontefice romano così come le riforme ecclesiastiche del secolo XI le delinearono (Veneziani 2019). Tenuto presente ciò, le lettere del *basileús* sembrano mostrare in modo speculare una retorica del primato romano più “canonica” e stabilizzata, in cui la presenza di lessemi filo-greci, o l’assenza di un’incisiva ed aggressiva affermazione delle prerogative romane, 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 latino (Magdalino 2004, p. 630). 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. Costui, uomo di buona cultura teologica e abile politico⁷, 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’Ocrida.

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 1149⁸ 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

⁷ Su Anselmo di Havelberg e sui suoi contatti con Bisanzio si veda Schreiber 1942, pp. 354-411; per una bibliografia si veda Spiteris 1979, pp. 210-212.

⁸ 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 1956-1958, p. 94.

teologia e l'ecclesiologia primaziale da parte latina fosse dichiarata, nella sua teoria, al mondo greco⁹.

Se il secondo libro dei *Dialogi* riguarda la questione del *Filioque*, i primi quattordici capitoli del III libro trattano direttamente il problema del primato¹⁰. Ora, dall'opera di Anselmo si evince come la primazialità della Sede apostolica fosse argomentata e sostenuta per tentare di convincere il proprio interlocutore su cinque punti cardine (Spiteris 1979, pp. 102-104): un rapporto Chiesa romana-chiesa greca concepito in una totale sottomissione della seconda, una 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, 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 genere (*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, 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, il vescovo di Havelberg espose le argomentazioni ecclesiologiche in modo decisamente più sistematico e puntuale rispetto al passato. Pertanto, essendo questa un'opera di un vescovo latino ad uso del papa, è un valido "termometro" del reale modo 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. Se Niceta, al contrario, si riferì all'*auctoritas* del concilio ecumenico riunito per dar forza alle sue tesi, Anselmo sostenne come i Greci dovessero

⁹ Per una discussione sui *Dialogi* si veda Darrauzès 1965, pp. 59-65; Evans 1977, pp. 158-175; Russel 1979-1980, 1 n° 2, pp. 19-41, 2 n° 1, pp. 29-41; Spiteris 1979, pp. 85-108; Chadwick 2003, pp. 228-232.

¹⁰ *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, coll. 1139-1248.

attenersi alla fede di Pietro, attraverso l'obbedienza e la sottomissione al papa suo vicario.

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. Roma era norma di verità anche in virtù dei suoi *Ecclesiae Petri doctores*¹¹, 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 romana, o come scrisse Gregorio VII a proposito dell'ingiuria di disobbedienza dei Greci, ancor più grave delle loro eteroprassi, Anselmo riprese tale interpretazione assolutistica sulla Chiesa di Roma come unica ed indefettibile garante dell'ortodossia.

Tale ideologia si basava sull'origine divina del primato e dell'infallibilità romana tramite l'apostolicità petrina. 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 primato: poiché la Chiesa di Roma non era *per Deum et a Deo et posto Deum proximo loco auctoritatis primum obtinuit in universa quae per totum mundum sparsa est Ecclesia*?¹². E a motivo di tale primato ci fu un singolare uso 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. Questa fu un'evoluzione e una novità da parte del vescovo di Havelberg su alcune tipiche costruzioni ecclesiologiche, poichè si stavano 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 scriverà Adriano IV a Basilio d'Ocrida nel 1155, come il primato della Sede apostolica fosse stato sancito dall'imperatore Costantino e confermato dai concili ecumenici, oppure come i Santi Padri decretarono di dare alla Chiesa romana il primato su tutte le chiese. 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

¹¹ Cfr. la lettera di Innocenzo III al clero latino di Costantinopoli del 21 gennaio 1205 (*Die Register*, VII, 203, p. 355).

¹² *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, col. 1213D.

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 e ontologico alla cattedra di Pietro¹³. 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 pentarchica.

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 esposta una dottrina che sarebbe stata difficile da accettare già durante le relazioni normali tra le due chiese, poiché poneva l'autorità del papa al di fuori del collegio episcopale sia come *vicarius Petri*, sia, soprattutto, come *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 lasciò 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*»¹⁴. Se il papa è il vicario di Pietro e Pietro è il vicario di Cristo, allora, in una stringente deduzione logica, 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)¹⁵, alienava il pontefice romano da ogni forma di collegialità, per instaurare un rapporto diretto con Cristo attraverso l'apostolicità petrina. Così la Chiesa diventava

¹³ *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, coll. 1213D-1214CD. Il richiamo alla *Praefatio Nicaeni Concilii* 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 praevallebunt 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».

¹⁴ *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, col. 1223A.

¹⁵ Maccarrone 1952, pp. 85-100.

en passant un corpo mistico intesa, ora, nella sua accezione pienamente verticistica, così come i papi la stavano concependo almeno da Leone IX in poi¹⁶.

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.

Oltre ai *Dialogi* di Anselmo, un'altra opera 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, poiché 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*. Lotario II, in quel momento, si trovava con papa Innocenzo II¹⁷ 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 II e Anacleto II dai Normanni¹⁸. Nella sua seconda campagna italica l'imperatore 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*. 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.

¹⁶ 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, II, p. 83). E come scrisse il Congar «Les papes ne parlent généralement de l'eglise comme *Corpus Christi* (*quod est Ecclesia*) que pour introduire l'affirmation de leur position de *caput* et, conséquemment, du devoir leur obéir» (Congar 1968A, p. 192).

¹⁷ Sulla figura di Innocenzo II rimando al lavoro di Doran, Smith 2016.

¹⁸ Per gli anni dello scisma del 1130-1138 tra Anacleto II e Innocenzo II rimando a Stroll 1987, nonché agli atti ancora in corso di pubblicazione del convegno internazionale *Framing Anacletus II (anti)Pope*.

L'*Altercatio pro romana ecclesia* è uno scritto molto diverso dai *Dialogi* di Anselmo, per quanto riguarda sia la sua affidabilità storica 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), ma è necessario rilevare che egli non aveva l'importanza e la caratura intellettuale di Anselmo di Havelberg. Ed anche le argomentazioni del monaco cassinese, come esempio dell'evoluzione dell'ecclesiologia *adversus Graecos*, risultano abbastanza divergenti dalla sistematicità, dal rigore e dalla affidabilità dei *Dialogi* di Anselmo. Infatti, nonostante lo Spiteris sostenga che (da un certo punto di vista a ragione) «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» (Spiteris 1979, p. 122), 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 da tenere sempre 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. Il monaco cassinese non polemizzò attaccando la superbia dei presuli costantinopolitani nel fregiarsi di tale titolo, bensì, attraverso il richiamo alla giurisdizione e alla tradizione conciliare antica, contestando l'usurpazione di una prerogativa da destinarsi solo al pontefice romano. 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*.

Oltre a questo, Pietro Diacono riprese (sulla scia di Leone IX e 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»¹⁹. Da

¹⁹ Petrus Diaconus, *Altercatio pro romana ecclesia*, p. 13.

ciò, Pietro Diacono elaborò le sue conclusioni: in virtù di tale evangelizzazione centrifuga, tutte le chiese dovevano 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 fantasia, è necessario rilevare come egli riprese verosimilmente tradizioni apocrife che, comunque, avevano avuto una loro fortuna in Occidente. Per dimostrare ciò, 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 Occidente²⁰. Non a caso Pietro Diacono 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 Gerusalemme²¹.

Il monaco cassinese proseguì poi riprendendo una serie di fantomatici delitti bizantini, citati dall'abate di Montecassino Federico, per infine concludere (come Anselmo di Havelberg) con il famoso adagio di S. Ambrogio: «si quis cum Romana Ecclesia non concordat, vel in aliquo ab eadem Ecclesia dissentire videtur, vere est per omnia haereticus aestimandus»²². Tale richiamo permise a Pietro Diacono di entrare nella descrizione dei carismi propri del pontefice romano, tratteggiati 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*, le cui prerogative erano state concesse da Dio stesso su attestazione dei passi evangelici di Mt. 16, 18 e Gv. 21, 12. Ma non solo, tale primato sarebbe stato anche riconosciuto (e non concesso, si badi bene) anche dalla *potestas* imperiale attraverso la Donazione di Costantino. 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»²³.

Dell'*Altercatio pro romana ecclesia contra graecorum quendam* sono tre le rilevazioni che è necessario sottolineare. Innanzitutto essa è una fonte che tratta del primato

²⁰ Cfr. Alzati 2001, pp. 159-175. Si veda anche Maccarrone 1960, pp. 688-707.

²¹ Petrus Diaconus, *Altercatio pro romana ecclesia*, p. 18.

²² Ibid., p. 23.

²³ Ibid., p. 25.

romano: questo è descritto da un punto di vista storico-culturale, trovando nel pensiero di Pietro Diacono un caso alquanto singolare. Infatti egli, come già rilevò il Caspar (1909), pone la superiorità dei Latini rispetto ai Greci in quanto veri discendenti e fieri successori degli antichi Romani; 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, tanto come figura spirituale che 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 sconcertati. 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 partì da una serie di citazioni di passi veterotestamentari sulle figure dei re-sacerdoti della Bibbia, facendo 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 seconda metà del secolo XII. Si trattava di un'ideologia forgiata sul 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 Costantino (Herklotz 2000). Ebbene, tale scandaloso aspetto era balzato agli occhi del mondo greco, tanto da fargli esprimere: «Romanum Pontificem Imperatorem non episcopum esse». Nella polemica e nel confronto tra Oriente e Occidente iniziò ad inserirsi 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 e che indossasse abiti purpurei tipici della regalità imperiale (*purpurea vestimenta*). 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 Pietro²⁴, stavano assumendo forti connotazioni ideologiche, trovando delle conferme nell'ecclesiologia, nell'operato e nella propaganda visiva del papato del secolo XII²⁵ (ricordo solamente l'uso del porfido negli elementi architettonici, o il riuso dei sarcofagi degli imperatori romani per le salme dei papi: Innocenzo II,

²⁴ *De consideratione Libri Quinque ad Eugenium* III, IV, 3, col. 766A.

²⁵ Cfr. Paravicini Bagliani 1998; Herklotz 2000.

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-cesari²⁶, deve essere inserito sia il dialogo tra Latini e Greci, sia 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 polemistico di Pietro Diacono sembri tradire un massiccio uso delle fonti latine relative allo scontro del 1054, come per altro già dimostrò il Michel (1939). Basti pensare alle similitudini e alla persistenza di alcuni elementi riscontrabili in entrambi i contesti documentari: il 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 cardinale Umberto di Silva Candida) e l'impianto polemistico sulla diatriba degli azimi (simile anch'esso al *Dialogus* del cardinale 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 polemistica latina, sia nella sua originalità, in quanto manifestazione di un pensiero individuale (oltretutto alquanto doppio e opportunisto) 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 IV²⁷, papa inglese, che ereditò dal suo predecessore una situazione italiana piuttosto delicata. Federico I 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

²⁶ *De investigatione Antichristi*, MGH, *Libelli de Lite*, 3, p. 392.

²⁷ Su Adriano IV rimando principalmente a Duggan, Bolton 2003 e alla bibliografia ivi contenuta.

nell'aprile del 1154 senza (ovviamente) il *placet* papale. 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 avrebbe previsto un attacco congiunto verso il sud Italia, con 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 Bamberg (Tinnefeld 1995).

Adriano IV, dal canto suo, stava proseguendo la politica antinormanna del suo predecessore Anastasio IV, mentre l'imperatore Manuele Comneno aveva rifiutato la pace offertagli da Guglielmo I dopo l'incoronazione nel 1154, pensando di poter riportare l'Italia 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 occidentali (Magdalino 1993, pp. 62-66).

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 però la risposta dell'imperatore redatta per mano di Giorgio Tornikes, metropolita di Efeso²⁸, dalla quale è possibile dedurre alcune delle argomentazioni della lettera di Adriano IV.

La lettera del Tornikes è stata datata all'inizio del 1156, e pertanto va inserita nel giro di risposte bizantine a fronte dell'ambasceria papale che portava sia la lettera per Basilio d'Ocrida, che quella per Manuele Comneno. La lettera al vescovo greco ci fornisce una testimonianza diretta, poiché Adriano IV raccomandò a Basilio i suoi ambasciatori che avevano con sé anche una lettera per l'imperatore²⁹.

²⁸ Sugli scritti di Giorgio Tornikes, e di suo fratello Demetrio, si veda Darrouzes 1970, per la lettera a papa Adriano IV cfr. pp. 324-335.

²⁹ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 800.

Dall'analisi che lo Spiteris (1979, pp. 166-176) ha fatto della lettera di Giorgio Tornikes a nome dell'imperatore³⁰, si evincono interessanti argomentazioni teologiche ed ecclesiologiche.

La prima tematica affrontata fu 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 retorica se fosse stato Cepha-Pietro, al posto del Signore, a versare il suo sangue per il mondo³¹. 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 universale³². 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'Efeso. 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 aveva portato ad intendere le parole di Cristo presenti in Mt. 16, 18 (*et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*) da opposte prospettive³³. 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 Matthaei* del grande esegeta Teofilatto d'Ocrida, risulta essere non il corifeo degli apostoli, bensì la retta fede: la retta confessione in Cristo come figlio del Dio vivente.

³⁰ Cfr. Spiteris 1979, pp. 166-176.

³¹ Darrouzès 1970, p. 327, l. 20-21.

³² Id., p. 329, l. 11-12.

³³ Su questo rimando a Meyendorff 1973; Clement 1998, pp. 21-27.

Il Tornikes proseguì affermando che la Chiesa di Costantinopoli si era sempre fondata su tale pietra, e se qualche volta aveva 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. Come si evince, la difesa di Giorgio Tornikes era tesa a contrastare 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 Cristo, il vescovo di Efeso sembrò controbattere (attraverso un discorso cristocentrico) l'immagine fisiologica della Chiesa così come l'ecclesiologia romana la intendeva, ovvero con Roma-*caput*, a cui erano sottoposte tutte le altre membra. Partendo da questo, nella lettera imperiale vennero allora criticate 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, secondo i parametri (romani) di una rigida gerarchizzazione apostolica, un qualunque posto di preminenza di Roma in seno al collegio. Secondo il Tornikes le dignità delle chiese furono distribuite in rapporto ai poteri del mondo.

Possiamo così presumere che il papa avesse 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*, che esercitava 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, poiché solo questa, nella sua totalità, era infallibile, garantita dalle promesse di Cristo, mentre le chiese particolari erano sempre cadute (prima o poi) in errore, perché fondate su uomini³⁴.

Tali sono 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

³⁴ Darrouzès 1970, p. 333, l. 15-18.

già incontrato e che possono essere riassunte in tre punti: esposizione della “teologia di 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 eresiologicala della chiesa costantinopolitana.

4.2 La lettera di papa Adriano IV al vescovo 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 (1942) 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 (...).³⁵

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. 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*). Adriano IV fu il primo ad esternare ciò che, molto probabilmente, già altri papi in un certo modo pensavano ma non esternavano. Rimando infatti a Gregorio VII, il quale

³⁵ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 799.

non esitava a riferire al *katholikós* armeno quanto i Greci si fossero macchiati della gravissima ingiuria della disobbedienza alla Sede apostolica³⁶.

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 apostolica, ora con Adriano IV ci troviamo di fronte ad un cambio di registro: 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 certamente in modo 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 romano d'Oriente e la Sede apostolica. 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.

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 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

³⁶ Reg. VIII, 1, p. 512.

consistere, ut omnem animam viventem e praesentis diluvii procellis intra unam arcam Ecclesiae congregari oporteat ad beatum Petrum omnium fidelium gubernatorem.³⁷

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 descrivere l'unità e la divisione del corpo di Cristo³⁸.

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 conseguenza la storica distinzione teologica tra scisma ed eresia già teorizzata da Agostino e Girolamo. Lo Spiteris (1979, pp. 164-165) 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». A tal proposito si è fatto riferimento alle parole che anche il Congar (1968 b, pp. 136-137) 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

³⁷ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 799.

³⁸ Will, II, pp. 66-67. Su questo si veda D'Agostino 2008, pp. 194-199.

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?». Ed ecco la domanda che più ci interessa, ovvero come fosse percepita la Chiesa greca e il mondo bizantino più in generale. La sua connotazione scismatica da parte di Roma è ormai evidente, come potrebbe risultare incontestabile anche la sua natura 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 XI³⁹. 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 ideologicamente chiara, ma fluida e dinamica nella pratica, sfaccettata in base al contesto generale, e mancante di una sua stringente applicazione. È 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 solamente *rex Constantinopolitanus*) come una figura scismatica 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*)⁴⁰.

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*

³⁹ 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.

⁴⁰ «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).

exi foras (Gv. 10, 43), iudicamus indignum, si Domini retineamus talentum et quos possimus in anima resuscitare negligamus.⁴¹

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 nn marcescit, vigilanter adverte.⁴²

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

⁴¹ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 799.

⁴² *Ibid.*, p. 800.

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. Tuttavia Adriano IV compì un passo ulteriore che la corrispondenza papale precedente non aveva conosciuto. O meglio, che conosceva già, ma che mai espose in tali termini: 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 fu 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 ritenuto 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 stessa. Fu 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 rimandava esplicitamente ad una forma visibile di tale assetto, tanto mistico quanto giuridico: cioè la necessità che ogni giudizio fosse riportato alla sentenza della Chiesa romana (*ad eius sententiam omnium iudicium referri*).

Tale importante 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 un'erronea interpretazione del canone III di tale concilio, attraverso il quale era stato enunciato il principio che nelle controversie episcopali ci si rimettesse all'arbitraggio del vescovo di Roma⁴³. Tuttavia questa 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

⁴³ Testo greco e traduzione latina in Joannou 1962, p. 162. Cfr. Legrand 1991, pp. 47-60; Troianos 1991, pp. 245-260; Maccarrone 1991, pp. 1-101, in part. pp. 6-8.

giudizio a trecentosessanta gradi. Delle testimonianze le possiamo già riscontrare non solo nella proposizione XXI del *Dictatus Papae* («Quod maiores cause cuiusunque 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. Nello specifico: 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 Fozio⁴⁴, 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 orientale⁴⁵. 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 maiores et difficiliore causae omnium ecclesiarum definiendae referantur».

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 allora Roma (riprendendo la retorica leonina del 1053) 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 pienezza.

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 (...).⁴⁶

⁴⁴ *Nicolai I. papae epistolae*, pp. 447-451.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 454-487.

⁴⁶ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 800.

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

Quest'ultima (già incontrata nelle fonti precedenti in modo più o meno diretto) veniva generalmente usata nei confronti della Chiesa greca 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 inventarlo 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 pacatezza, come patriarca ecumenico⁴⁷. Appena appresa la notizia, Gregorio Magno, in una sua lettera del giugno 595 all'imperatore Maurizio⁴⁸, lamentò la superbia e la blasfemia del presule costantinopolitano nell'appellarsi con un 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*, poiché solo Cristo si poteva definire "Maestro ecumenico", quindi universale. Il malinteso si consumò 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 universale. 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

⁴⁷ Sulla letteratura a proposito della controversia del titolo di patriarca ecumenico (cfr. Foresi 2001); Laurent 1948, pp. 5-26; Tuilier 1964, pp. 260-271; Morini 2014, pp. 750-766.

⁴⁸ «Ecce claves regni caelestis accipit, potestas ei legandi 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, p. 323).

nella sua accezione di universalità⁴⁹. Anzi, l'accusa di superbia sarà una delle più incisive accuse al Cerulario. 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 funzionari.

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 è necessario rilevare come certe argomentazioni 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. 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.

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*, vennero proposte con un'incisività e una limpidezza che si diversificò alquanto dalla retorica primaziale precedente. Se escludiamo infatti lo scontro del 1054, che rappresentò per lungo

⁴⁹ Su questo rimando a Petrucci 2001, p. 241.

tempo un caso isolato di coerenza e aggressività da parte del papato nel far valere le proprie rivendicazioni (Naccari 2020), i contatti successivi, che vanno da Gregorio VII fino al secolo XII inoltrato, furono quasi sempre mediati dalle circostanze e dalle necessità politiche. Conseguentemente anche la teologia e la retorica del primato romano andavano incontro a una loro proposizione alquanto sfumata, riproposte in modo più o meno incisivo a seconda dei momenti, spesso ibridate con silenzi, diplomazie ed espedienti ideologici filo-greci. 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.

L'ecclesiologia della lettera a Basilio deve essere compresa sia alla luce delle argomentazioni appena esposte, sia attraverso un più generale pensiero ecclesiologicalo. 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 usus hominum, in principio Sapientia divina formavit, solem voluit claritate luminis praeceminere; 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 praecesset diei, de superni munere conditoris acceperat. 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 meas*. 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 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.⁵⁰

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 III.

Di conseguenza anche la dialettica e l'atteggiamento romano verso il mondo greco si stava modificando in relazione ad un'ideologia del primato ormai stabilizzata e cristallizzata nell'istituzione papale. Il papato tra XI e XII stava così mutando retorica, atteggiamento e politica nei suoi approcci *adversus Graecos*; esso era un laboratorio dinamico di idee e produzioni (Naccari 2020). 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.

Alcune ultime considerazioni: 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 avvenne in virtù delle peculiarità ecclesiologiche di Adriano IV, o alla luce del contesto storico? 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. Il papa e la cancelleria pontificia sapevano molto bene 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,

⁵⁰ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 801.

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 diversamente incisivi, “purificando” la teologia del primato da una parte di quella diplomazia assolutamente necessaria 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.

In secondo luogo vorrei ritornare al 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 Duca, 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, 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 Pietro. Così Adriano IV, in un certo senso libero (o almeno più affrancato) da tali contingenze, e sapendo di 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.

4.3 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 (1953) ed attribuiti, nonostante in ambedue le fonti manchino mittente e destinatario, ad Alessandro III il primo e Michele d'Anchialos il secondo⁵¹.

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» (Clarke-Duggan 2012, p. 313) nei rapporti tra Roma e Bisanzio nel secolo XII, ma anche un ulteriore momento d'incontro tra il pontefice Alessandro III e il *basileús* (Spadaro 1996).

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 1173⁵²: il cardinale Bosone, autore della *Vita Alexandri III*⁵³, e Leone Toscano nel suo *De haeresibus et praevaricationibus Graecorum*, ad esempio, ne riportano un numero imprecisato⁵⁴. L'unica certezza è che un così prolifico attivismo era ancora una volta dettato da precise necessità politiche.

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

⁵¹ La deduzione dell'Hofmann (1953, p. 75) parte dalla datazione della lettera papale: Ἐδόθη ἐν πόλει λεγομένη Σίγνια, πρὸ δύο καλανδῶν μαρτίου, ἥτις 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.

⁵² Cfr. Spiteris 1979, pp. 178-179, in part. n° 7; Tolstoy, Miloslavsky 2008, capitoli 4-5.

⁵³ *LP*, II, pp. 415, 419-420.

⁵⁴ «Igitur ad Alexandrum Apostolicae Sedis antistitem legati ab imperiali clementia pro ecclesiarum et imperii reconciliatione directi sunt bis et ter» (Dondaine 1952, pp. 126-127).

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*)⁵⁵.

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 facessero altro che dimostrare quanto Bisanzio fosse ormai diventata marginale all'interno dei rapporti di forza nel mondo latino.

Dall'altra parte, il pontificato di Alessandro III⁵⁶ 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 normanno. Stando sempre alla *Vita Alexandri III* del cardinale 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 cardinale Ardicio di S. Teodoro e il vescovo di Tivoli (accompagnati da una probabile lettera sistematica con la professione di fede del neoeletto papa) affinché convincessero Manuele Comneno a riconoscerlo come legittimo papa⁵⁷. Era una mossa che conosceva una sua tradizione, come ho descritto precedentemente, riscontrabile negli scismi del XI e XII secolo tra Alessandro II e Onorio II, Urbano II e Clemente III, Innocenzo II e Anacleto II. 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 comunione⁵⁸.

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

⁵⁵ *Hugonis Eteriani De sancto et immortalis Deo*. Su tale argomento si veda Thetford 1987, pp. 143-161; Sidéris 2012, pp. 173-195.

⁵⁶ Su Alessandro III rimando all'opera generale Clarke, Duggan 2012. Cfr. inoltre Brezzi, Piazza 2000, pp. 291-299 e la bibliografia ivi contenuta. Sull'ecclesiologia, le istituzioni e il papato dei tempi di Alessandro III rimando a Paravicini Bagliani, 1996.

⁵⁷ *LP*, II, p. 403.

⁵⁸ 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. Clarke, Duggan 2012, p. 301.

(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 la posizione della sede romana e del clero nel regno d'oltremania.

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 bizantina⁵⁹ e il conferimento della corona imperiale d'Occidente da parte papale⁶⁰. Infatti, ancora una volta, le negoziazioni politiche, non senza il tentativo di fortificarle attraverso unioni matrimoniali⁶¹, non potevano prescindere da quelle ecclesiastiche.

Ritornando 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 si fosse espresso circa il desiderio di unire la sua Chiesa con la Sede 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 διακαῇ ἐπιθυμίαν ἐν τῷ στήθει φέρειν, τοῦ τὴν ἀνατεθεῖσάν σοι ἐκκλησίαν τῇ ῥωμαϊκῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις πασῶν ἐκκλησιῶν ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Κυρίου μήτηρ κατέστη καὶ διδάσκαλος, καθὼς εὐσεβεὶς καὶ δίκαιον καὶ κανονικόν ἐστιν, ἐνωθῆναι.⁶²

⁵⁹ La notizia è riportata dal cardinale Bosone nella sua *Vita Alexandri III* (LP, II, pp. 415, 419-420).

⁶⁰ Secondo Leone Toscano: «Et rursus Constantinopolim cardinales, praecipiente papa, multiotes venerunt. Ventilatam est negotium diu, trutinata sunt hinc inde verba, continent ex pressum latine oratione scripserunt quoque cardinales atque subscripserunt. Oblata est autem Summo Pontifici editio utraque» (Dondaine 1952, p. 127).

⁶¹ Non dimentichiamo infatti il matrimonio nel 1170 fra Oddone Frangipane e una nipote di Manuele Comneno. Cfr. Brezzi, Piazza 2000, pp. 294-295; Magdalino 1993, p. 84.

⁶² Hofmann 1953, p. 76.

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 συγχαίροντες 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.⁶³

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 προσηκτικὸς 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 πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἀλλαχοῦ· ἐγὼ ἔδεθην περὶ σοῦ, Πέτρε, ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου, καὶ σὺ ποτε ἐπιστρέψας, στήριζον τοὺς ἀδελφούς σου. Καὶ ἡ σοφία ἐν τοῖς ἄσμασι τῶν ἁσμάτων περὶ τῆς ἐκκλησίας λέγει· μία ἐστὶ περιστερά μου, μία ἐστὶ καλή μου.⁶⁴

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 la cancelleria di Alessandro III riportò il passo veterotestamentario per suggerire il tema dell'unità ecclesiale e del ritorno alla comunione con la Sede apostolica.

La Chiesa descritta come *columba* è già presente a partire dai Padri dei primi secoli, sia latini (Tertulliano, Ottato di Milevi, Ambrogio, Girolamo, Agostino)

⁶³ Id.

⁶⁴ Id.

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 Cipriano nel suo *De ecclesiae catholicae unitate*. 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*⁶⁵.

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; seppur il riuso scritturistico di tale immagine operato da Leone IX non era assimilabile al significato che ne diede Cipriano (Falbo 1989), 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-isidoriane⁶⁶, poiché la *columba* in quel caso era a rappresentazione dell'unicità delle fede cristiana (nonostante l'orizzonte ecclesiologico delle *Decretales* fosse fortemente contaminato dall'enfaticizzazione del primato romano).

Le fonti papali identificano l'unità della Chiesa concepita soltanto in relazione all'unione con Roma. 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 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 greca (Spiteris 2003, pp. 253-274). La retorica latina e 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 sordi.

⁶⁵ «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”» (Cyprianus, *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.

⁶⁶ *Decreta Gelasii Papae ad Anastasium imperatorem*, JK 632, p. 640.

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:

Ἐπεὶ οὖν πρόπει τῆς διακρίσεώς σου τῇ φρονήσει τὸ ζέον τῆς τοιαύτης ἐπιθυμίας εἰς ἀποτέλεσμα ἔργου ἀποδεῖξαι, τὴν ἀδελφότητά σου παρακαλοῦμεν, ὑπομιμνήσκομεν καὶ συμβουλευόμεν 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 τῇ ῥωμαϊκῇ ἐκκλησίᾳ, ὥσπερ ὀφείλει διακαῶς σκοπίσῃ, καὶ λόγον τὸν ἐπὶ τούτῳ μικρῷ τῷ χρόνῳ τρακταῖσθέντα, εἰς συμπλήρωσιν ἀγαγεῖν μὴ ὑπερθήσῃ, ὡς ἂν αὐτὸς αἰωνίου ἐπάθλου δυνηθεῖη ἐπιτυχεῖν, καὶ ἡ σὴ ἐντεῦθεν μέριμνα καὶ σπουδὴ ἰσχύσῃ ἀξίως ἐπαινεθῆναι. Ἐδόθη ἐν πόλει λεγομένη Σίγνια, πρὸ δύο καλανδῶν μαρτίου, ἧτις ἐστὶν κζ' φεβρουαρίου.⁶⁷

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. Probabilmente il pontefice non aveva 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, dalle imprevedibili conseguenze, si aprirà una nuova storia e un nuovo corso.

⁶⁷ Hofmann 1953, p. 77.

LA MADRE DI TUTTE LE MADRI

5.1 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 portare avanti le sue politiche orientali sulla scia della tradizione precedente, il mondo bizantino subì una contrazione su se stesso che certamente non giovò ai delicati equilibri con l'Europa.

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: 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, ma che si scatenò con forza in molti campi della vita civile e religiosa; e seppur i contatti diplomatici rimasero connotati da espressioni di cortesia, non ci si deve far abbagliare dalla retorica, poiché al contrario si manifestarono i più gravi momenti di crisi che intercorsero tra Latini e Greci.

Tutto ciò 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 una relativa posizione di potenza a un ruolo assolutamente marginale nei rapporti di forza all'interno del Mediterraneo, spostando ancor di più l'equilibrio geopolitico verso l'Occidente¹.

¹ Per una buona sintesi sugli scenari politici, militari, economici e sociali di questo periodo si veda Brand 1968.

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 esterno². 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 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).

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 imperiale³, un conseguente regime quasi coloniale da parte delle potenze marinare italiane (Gallina 2008, p. 277), ed infine le ambigue politiche di Manuele Comneno che, date le sue ambivalenze nel campo delle relazioni internazionali e in quello culturale-religioso, 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 lasciato le finanze imperiali in una situazione piuttosto disastrosa, e 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. Non da ultimo 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 confinanti.

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

² Sulla fine del periodo dei Comneni rimando a Herrin 1970, pp. 188-203; Cesaretti 2006.

³ Cfr. in generale Borsari 1988; Nicol 1992.

famigliare 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 Costantinopoli.

A fronte della conquista musulmana di Gerusalemme, occupata nel 1187 da Salah-ad-din, si era bandita una terza crociata (1189-1190), guidata niente meno che da Federico Barbarossa, Riccardo Cuor di Leone e Filippo Augusto. Nel contesto di questa spedizione, che alla fine non vedrà la riconquista della Città Santa, ma solo il controllo della fascia costiera della Palestina da Acri 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 ostacolare la spedizione militare del 1189. Dall'altra parte, a Costantinopoli, ci fu un crescendo di diffidenze e preoccupazioni verso il dinamismo militare occidentale.

Prima il Barbarossa e poi il figlio Enrico VI (1190-1197), avevano iniziato ad accarezzare l'idea che non si potesse procedere 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 politica (Gill 1979, pp. 4-8). Ciò era valido non solo per il *basileus*, 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 geopolitica 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'egemonia italica 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 istituzioni⁴.

Agli inizi degli anni Novanta del secolo XII, Celestino III inviò a Costantinopoli un'ambasceria per affrontare questioni ecclesiali e politiche⁵. 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 Comneno.

I due documenti, editi e tradotti in francese dal Darrouzès (1970, pp. 32-35, 336-353) ed analizzati dallo Spiteris (1979, pp. 216-224), 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 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 da una parte negata la natura primaziale di Roma in quanto *mater et caput omnium ecclesiarum*, mentre dall'altra, tale carisma onorifico, era attribuito (eventualmente) alla Chiesa di Gerusalemme⁶. 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 le gerarchie delle sedi episcopali in rapporto non all'ordine divino, bensì in relazione ai poteri del mondo e alle decisioni dei concili ecumenici⁷. Infine fu richiamato tanto lo 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*, quanto un appello all'unione.

⁴ Sulla figura e il pontificato di Celestino III rimando a Doran, Smith 2008, in part. pp. 1-30, 129-144.

⁵ Sui rapporti tra Celestino III e Bisanzio si veda Laurent 1940; Runciman 1955, pp. 129-144; Spiteris 1979, pp. 213-224.

⁶ Darrouzès 1970, p. 346.

⁷ Ibid.

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 nuove categorie, né originali argomentazioni rispetto alla classica tradizione. Celestino III espresse ancora una volta la maternità universale della Chiesa romana, facendola discendere dal diretto mandato apostolico di Cristo a Pietro; egli 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'Anchialos. 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. Tuttavia, 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, e al fine di contestualizzare i futuri rapporti tra Innocenzo III, il patriarca Giovanni X Camateros e Alessio III Angelo, è necessaria una breve esposizione della polemistica 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 documenti *contra Latinos* come l'*Arsenale sacro* di Andronico Camateros, l'*Épitomé* di Giovanni Cinnamo e le 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 specularsi alla sempre più stringente proposizione degli assiomi ecclesiologici romani. Facendo riferimento ancora una volta agli studi dello Spiteris (1979; 2003), 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 facevano 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.

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 1175⁸, 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 da considerarsi al primo posto (su base politica) dedotto solamente dalla volontà di Costantino.

Sulla stessa lunghezza si pose anche il famoso settimo capitolo del libro V dell'*Epitomé* di Giovanni Cinnamo, opera composta tra il 1180 e il 1183⁹. 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 papale. È un processo dialettico che Cinnamo argomentò a partire dalla più cristallina ideologia politica bizantina sulla base della tradizione costantiniana, teodosiana e giustiniana, in cui l'autore dell'*Epitomé* non si lasciò sfuggire l'occasione di usare in modo diretto la Donazione di Costantino contro il papa¹⁰. 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, fu sostenuto quanto il vescovo di Roma dovesse dipendere esclusivamente dall'autorità imperiale, e dovesse spettare al *basileús* la sua elezione episcopale.

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*¹¹ e nelle *Meditata sive responsa: De patriarcharum privilegiis*¹². 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

⁸ Sulla figura e sull'opera di Andronico Camateros rimando agli importanti studi di Bucossi 2010, pp. 357-371; 2011, pp. 269-286; 2013, pp. 311-321. La prima parte dell'*Arsenale Sacro* è stato edito in *Andronici Camateri Sacrum Armamentarium. Pars Prima*.

⁹ *Ioannis Cinnami Epitome rerum*, pp. 218-220. Traduzione italiana in Lamma (1955-1957), II, pp. 139-140. Commento in Spiteris 1979, pp. 197-203.

¹⁰ «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 "basileús", o tu neghi la grandezza di Costantino e allora tu sei un falso papa perché neghi la fonte stessa della tua autorità» (Spiteris 1979, p. 200).

¹¹ *Theodori Balsamonis Commentarium*, coll. 10-936.

¹² *Theodori Balsamonis Meditata sive responsa*, coll. 1014-1034.

vescovo di Costantinopoli avrà il primato d'onore *dopo* il vescovo di Roma, perché tale città è la nuova Roma» nel senso dell'ordine gerarchico, nell'ordine d'onore, e non nell'onore in sé (Morini 2002, pp. 929-930), arrivando di conseguenza, nel commento al canone XXVIII di Calcedonia, ad attribuire prima gli stessi onori di Roma a Costantinopoli, poi a trasferire tutti i privilegi dall'Antica alla Nuova Roma in virtù della Donazione di Costantino. Anche dal 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 di demolire l'apostolicità petrina di Roma, sostenendo che il primo arcivescovo di quella città fu soltanto papa Silvestro, passando successivamente ad attribuire ai cinque patriarchi gli stessi titoli e privilegi che solo il pontefice romano voleva per sé¹³ (*caput Ecclesiae, Vicarius Christi, vicarius Dei*). Di più: 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, e teorizzando una "pentarchia deformata", una tetrarchia endorientale in cui (esclusa Roma) Costantinopoli si ritrovò a prendere il posto e le prerogative della sua antica sorella (Spiteris 1979, pp. 240-244; Morini 2002, p. 931).

Questi rapidissimi accenni alla polemistica greca sono 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 il papato e Costantinopoli. Se volessimo riassumere in poche parole l'evoluzione della mentalità *contra Latinos*, si può scorgere come sul finire del secolo XII si assista tanto ad un cambio di rotta nei rapporti politici e culturali, quanto a una radicale stabilizzazione della critica greca contro il primato romano, lacerando ancor 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

¹³ *Ibid.*, col. 1021B.

di Brunswick (nipote del re d'Inghilterra Riccardo Cuor di Leone) nella guerra di successione che si era aperta 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 (approfitando dei suoi legami parentali con l'imprigionato Isacco II) potesse marciare su Costantinopoli. Perciò, al fine di scongiurare tale eventualità, il *basileús* colse l'elezione al soglio pontificio di Innocenzo III per tentare un nuovo riavvicinamento con Roma.

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 fu caratterizzata da due obiettivi: l'organizzazione di una nuova spedizione *oltremare* che riuscisse là dove la terza crociata aveva fallito e l'unione con la Chiesa greca (Maccarrone 1964).

Lotario di Segni fu eletto al soglio pontificio l'8 gennaio 1198¹⁴. Nella sua giovinezza ricevette la prima educazione a Roma, per poi essere mandato 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 Poitiers. Secondo i *Gesta Innocentii III*, Lotario studiò anche a Bologna (culla dell'insegnamento delle discipline giuridiche) dove, s'ipotizza, potesse essere entrato in contatto con il grande maestro Uguccione da Pisa. Eletto suddiacono da papa Gregorio VIII, fu poi nominato cardinale-diacono dei SS. Sergio e Baccho 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 primo piano 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.

Il futuro papa Innocenzo III fu 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

¹⁴ Nella vastissima bibliografia su Innocenzo III rimando principalmente alle opere generali di Sayers 1997; Maleczek 2000, pp. 326-350; Moore 1999; 2003; Sommerlechner 2003. Segnalo inoltre Maccarrone 1972; 1995; Bolton 1995. Inoltre rimando alla rassegna bibliografica presente in Paravicini Bagliani 2009.

riforma papale dall'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 utilizzò e 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. Insomma, Innocenzo III non a caso è considerato come uno dei grandi papi del Medioevo, una figura di cesura, un tornante nella storia del cristianesimo, tanto a Occidente quanto (disgraziatamente o meno) a Oriente.

5.2 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, fu portata avanti 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 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» (Spiteris 1979, p. 250), 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» (Spiteris 2003, p. 219).

Il *dossier* epistolare di Innocenzo III verso il *basileús* e il patriarca è composto da cinque lettere¹⁵: 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 la corona imperiale d'Occidente

¹⁵ Per la cronologia della corrispondenza epistolare si veda Fedalto 1981, pp. 225-234.

(Norden 1903, p. 134), non è pervenuta sino a noi. La documentazione epistolare inizia con le risposte di Innocenzo III, che il papa inviò nell'agosto 1198 ad Alessio III e al patriarca Giovanni X Camateros.

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. Ne forniscono un'ulteriore testimonianza i *Gesta* di Innocenzo III, che riportarono parte del *dossier* epistolare verso il mondo greco¹⁶.

La lettera ad Alessio III Angelo, dopo un *incipit* teso ad esaltare la dignità imperiale, 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*, sulla *habundantia divitiarum* e sulla *potentia* imperiale¹⁷. Mentre, per introdurre il tema del ritorno della Chiesa greca all'obbedienza della Sede apostolica, vennero riprese dalla tradizione alcune immagini metaforiche dell'unità ecclesiale¹⁸.

Di conseguenza, dato che, secondo il pontefice, i Greci si erano separati e mai ritornati all'unità con la Chiesa romana, maestra, madre di tutti i fedeli e *sponsa eius* (il Cristo), Innocenzo III espose le proprie richieste affinché «Grecorum ecclesia redeat ad sedis apostolice unitatem et ad matrem filia revertatur», poiché «non possumus ulterius sub dissimulatione transire, quin nostrum exequeremur officium, cum per Dei misericordiam tempus acceperimus iusticiam iudicandi»¹⁹.

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 delle medesime tematiche, ma con un approccio più diretto²⁰.

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 descritta come *sponsa Christi, foederis arca*, realtà visibile e salvifica dell'unica Chiesa fondata da Cristo su Pietro. Infatti,

¹⁶ *Gesta di Innocenzo III*, p. 109.

¹⁷ *Die Register*, I, 353, p. 526.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 526-527.

¹⁹ *Ibid.*, p. 527.

²⁰ *Ibid.*, I, 354, pp. 528-529.

«tutta l'argomentazione del papa si fonda sul fatto che esiste una sola Chiesa fondata su Cristo e su Pietro, cioè sull'istituzione papale» (Congar 1968 b, p. 140), in cui solo uno è l'ovile, solo uno il pastore, 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 Innocenzo III introdusse 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.

Innocenzo III ripropose, inoltre, 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»²¹. Essi dovevano ritrovare la comunione con il successore di Pietro e la sua sede, maestra e madre di tutti i fedeli, in quanto unico criterio, unica condizione necessaria e indispensabile per poter sopravvivere in ambito ecclesiale e far parte dell'economia di salvezza così come l'ecclesiologia romana la concepiva. Innocenzo III tendeva 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), la quale implicava una totale sottomissione ed obbedienza a Roma (Maccarrone 1964).

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 e puntuale alle sollecitazioni provenienti da Innocenzo III. Essa fu 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» (Spiteris 2003, p. 224). Le due lettere di Giovanni X (quella del 1199 e la successiva del 1200), che costituiscono una perfetta sintesi degli argomenti greci contro il primato romano dall'XI secolo in poi, sono state edite e analizzate dallo Spiteris nel 1979, poi riprese nel 2003²².

Il patriarca, dopo un *incipit* estremamente cortese come era in uso nella corrispondenza ufficiale del periodo, iniziò la sua serrata critica alle argomentazioni

²¹ *Ibid.*, I, 353, p. 527.

²² Spiteris 1979, pp. 261-299; 2003, pp. 224-252. Le lettere del Camateros erano state già l'oggetto di un lavoro del 1972 ad opera di Papadakis-Talbot 1972, pp. 33-41.

primaziali esposte da Innocenzo 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 comune²³. 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, in quanto precedente tutte le altre in tempo e dignità²⁴. 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 tale prospettiva e ribadendo polemicamente di non poter seguire una madre (Roma) che avesse aggiunto qualcosa agli insegnamenti di Cristo (il riferimento corre, con buona probabilità, alla modifica del Credo attraverso l'inserzione del *Filioque*)²⁵.

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'ultima²⁶: 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 Costantinopoli²⁷. Essa è un corposo manifesto del primato petrino e romano, che riassume le idee di Innocenzo III a partire dagli insegnamenti di Uguccione da Pisa (Fernandez 1961) e che sviluppa una vera e propria teologia del primato papale come mai prima ci fu nel confronto dottrinale con l'Oriente greco.

La cancelleria papale esordì attraverso una diretta trattazione dell'*Apostolicae sedis primatus*, esponendo fin dalle prime battute il proprio fine, 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».

²³ Spiteris 2003, p. 225.

²⁴ Id., pp. 225-226.

²⁵ Id., p. 227.

²⁶ 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.

²⁷ *Die Register*, II, 200 (209), pp. 383-389.

Dopo la prima parte riguardante la figura di Pietro come fondamento e capo (dopo Cristo) della Chiesa universale²⁸, 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 concessi 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 Cephias*), Gv 21, 17 (*Pasces oves meas*), Gv. 21, 22 (*Tu me sequerè*), Lc. 22, 32 (*Ego rogavi pro te, Petre*), solo per citare alcuni passi. In queste suggestioni scritturistiche, nelle quali non mancheranno 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 costanti²⁹.

Successivamente 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*³⁰. In virtù di ciò, dopo questa dissertazione innalzata a vera e propria

²⁸ *Ibid.*, p. 383.

²⁹ *Ibid.*, pp. 383-385.

³⁰ «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 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 cruoifigis», Romanam ecclesiam suo

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 costantinopolitana, 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 gerosolimitana³¹.

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 Roma) sarebbe stato concesso dalla Sede

sanguine consecrasset, primum 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 primum 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 baptizavit. Cum autem inter apostolos ad consultationem credentium magna fieret conquisitio, utrum oportet circumcidi fideles et legem Moysam observari, Petrus principali fretus auctoritate respondit: «Quid temptatis Deum imponere iugum super cervicem discipulorum, quod neque patres nostri neque nos portare potuimus?». Cuius sententiam subsecutus apostolicum super ipsa questione decretum Iacobus promulgavit. Paulus etiam, postquam abiit in Arabiam et iterum rediit in Damascum, deinde post tres annos venit ler(uso)limam, 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 illo: «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 exorta, 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» (*Ibid.*, pp. 385-386).

³¹ *Ibid.*, 200 (209), pp. 386-387.

apostolica qualora Costantinopoli avesse riconosciuto la *reverentiam et obedientiam debitam*³². Se ciò fosse accaduto, 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 stesso Alessio III Angelo³³), ed accolto come *fratrem karissimum et precipuum membrum ecclesie*. Nel caso non si fosse verificato ciò, il papa si sarebbe trovato nelle condizioni di procedere contro l'imperatore stesso, il patriarca e la Chiesa greca³⁴, paventando indirettamente una sentenza generale di scomunica³⁵.

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 fu conosciuta inizialmente solo per qualche frammento riportato dallo Jugie (1953), poi pubblicata e commentata dallo Spiteris (1979; 2003). Il patriarca ribatté punto su punto alle argomentazioni papali, producendo una sintesi completa e sistematica delle posizioni greche circa l'esposizione della propria ecclesiologia.

L'epistola, dopo un incipit conforme alla migliore tradizione dell'epistolografia classica sul genere delle lettere d'amicizia, comunicò immediatamente le intenzioni dell'autore: ovvero, attraverso la letterale riproposizione dell'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 *κεφαλὴ καὶ 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, nella prospettiva del patriarca, sia perché altre città ricevettero la predicazione di Pietro, sia per il fatto che il martirio dell'apostolo non avrebbe dovuto costituire un vanto, bensì una vergogna³⁶.

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

³² Furono concetti ripresi nella successiva lettera al *basileús* del 13 novembre: «(...) ecclesie Romane reverentiam et obedientiam debitam impensurus (...) apostolice sedi obedientiam et reverentiam secundum statum canonicum prestiturus (...)» (*Ibid.*, 202 (211), p. 397).

³³ *Ibid.*, 201 (210), p. 393.

³⁴ *Ibid.*, p. 397.

³⁵ *Ibid.*, 200 (209), pp. 388-389.

³⁶ Spiteris 2003, p. 228.

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)³⁷.

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 (2003), 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 "capo" degli apostoli di ogni particolare privilegio.

Introdotta tale argomentazione sulle pari dignità apostoliche, a Giovanni X fu facile 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*), poiché 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, essa 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. La Sede apostolica non poteva essere considerata sintesi dell'*universalis ecclesia*, *epitome omnium ecclesiarum*, né una Chiesa che comprendesse in sé tutte le altre in virtù della sua maternità, poiché (secondo un'argomentazione prettamente logico-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 Roma³⁸.

In conclusione Giovanni X rispedì al mittente la minaccia papale di un'azione contro di lui, l'imperatore e la Chiesa greca qualora il patriarca 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 1052-1054 (Naccari 2016) aveva dimostrato nei confronti dell'arroganza e delle pretese latine. Così l'epistola si conclude:

³⁷ Id., pp. 229-230. Cfr. Naccari 2019A.

³⁸ Id., pp. 233-236.

Ἄ καὶ εἰ μὲν ὡς ἀπὸ ἀδελφικῆς διαθέσεως γραφέντα ἀπὸ δέξενται ἢ σὴ ἀγιώτης, καλῶς ἂν εἶν ποιούσα καὶ τῆς ἀληθείας οὐκ ἀφεζόμεθα, οὐκ ἂν μυριάκις εἴη τις ἀπειλούμενος ἡμῖν τὰ δεινότατα.³⁹

La lettera del 1200 di Giovanni X (che riprenderò nelle pagine successive) aveva confutato le parole di Innocenzo III sulla base della tradizione polemistica ed ecclesiologica del secolo XII. Provocato dalle forti affermazioni innocenziane, il patriarca riassunse, rielaborò ed espose tutto il bagaglio teologico antiromano accumulato nel secolo precedente (Spiteris 2003, p. 237), fornendoci 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 testimoniarono tanto la difficoltà di un greco a comprendere i *loci theologici* romani, quanto l'enorme divario ideologico che era stato consolidato dalla metà del secolo XI in poi. 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 documentario⁴⁰.

Nell'epistola del 1201/1202 Innocenzo III rispose alla terza lettera imperiale del 1200, in cui il *basileus* aveva affrontato sia le questioni del concilio d'unione con Roma e della crociata (negando gli aiuti chiesti dal pontefice) sia il rapporto tra *imperium* e *sacerdotium* secondo la classica teologia politica bizantina, fornendo, su questo, un contraltare all'ideologia innocenziana. Ideologia poi ripresa dal pontefice nella sua lettera di risposta, 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 luna⁴¹. I pontefici erano il sole, i re la luna, tutti

³⁹ Spiteris 1979, p. 331.

⁴⁰ 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 *basileus*) e Filippo di Svevia per detronizzare Alessio III, ritornerà sulla necessità dell'unione delle chiese (*Die Register*, V, 121 (122), pp. 241-242).

⁴¹ «Praeterea nosse debueras, quod fecit Deus duo magna luminaria (in firmamento coeli), lunare maius ut praecesset dici, et lunare minus ut praecesset 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. secundum 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

posti in quel *firmamento coeli* che già papa Adriano IV aveva descritto illuminato dalle molte stelle⁴² (cioè le chiese sparse per il mondo). La solarità della sfera spirituale era assunta in una posizione dominante rispetto a quella temporale: rileggendo 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 sottolineò allo stesso tempo che il primato dei pontefici (e quindi del papa) era maggiore e universalmente valido in virtù delle disposizioni divine. A dimostrazione di questo, ci si affidò all'esegesi di Gv. 21, 16 e Mt. 16, 19, giocando costantemente e retoricamente tra l'esaltazione dell'ufficio petrino e l'*humilitas* richiesta a chi fosse stato investito di tali dignità⁴³. 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 spirituale⁴⁴.

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

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» (*Acta Innocentii Pp. III (1198-1216)*, p. 215).

⁴² «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]u[e]p[er] t[er]ra[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 suggererimus et honesta, tua sollicitudo discernat, quum non nisi ad utilitatem ecclesiae et terrae Hierosolymitanae subsidium nos te meminerimus invitasse.» (*Acta Romanorum Pontificum*, p. 801).

⁴³ *Acta Innocentii Pp. III (1198-1216)*, p. 216.

⁴⁴ Hageneder 2000, 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).

soprattutto nella costruzione del primato romano in relazione alle prerogative imperiali della città di Roma, della *translatio imperii* e della *translatio primati*.

5.3 Teologia del primato ed ecclesiologia in Innocenzo III

Le lettere di Innocenzo III a Giovanni X Camateros e Alessio III Angelo sono state studiate dalla storiografia da diverse prospettive⁴⁵: esse rappresentano dei documenti imprescindibili per indagare il suo pensiero ecclesiologico 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 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 Pietro⁴⁶.

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 ecclesiae 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. Innocenzo III interpretò il passo giovanneo da una prospettiva nuova, dando una lettura del termine Cephas nel suo significato di caput, dal quale si sarebbe fatto derivare il principato e la dignità del corifeo inter apostolos, e dei suoi successori inter universos ecclesiarum prelatos. Il medesimo

⁴⁵ Cfr. Luchaire 1907, pp. 61-67; Maccarrone 1940, pp. 16-26; 1964, pp. 251-266; Congar 1968B, pp. 139-143; De Vries 1965, pp. 82-126; Andrea 1969; Schatz 1983; Hagedorn 1974, pp. 11-12, 104-120; Spiteris 2003, pp. 219-224.

⁴⁶ In generale sul primato di Pietro in Innocenzo III cfr. Schatz 1983; Froehlich 1989, 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.

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, illo videlicet, cui Dominus ait: «Tu vocaberis Cephas, quod caput interpretatur»⁴⁷.

Innocenzo III è stato il papa che più ha utilizzato l'ermeneutica del termine aramaico Cephas, translitterato nel greco κεφαλή e riportato nel latino caput. Il Congar (1952) tracciò la storia di tale luogo semantico nella teologia latina⁴⁸, 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 apostoli.

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. 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 538. Tutto questo passò nelle grandi collezioni canoniche medievali, per poi confluire nel secolo XII nel *Decretum Gratiani* e in Ugo di Foulloy⁴⁹, arrivando alla sua definitiva ermeneutica: Simone deve essere appellato 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 scritti: il *De sacro altaris mysterio* redatto tra il 1188 e il 1198, la lettera del 1 giugno 1199 a Bartolomeo arcivescovo di Tours e un'altra epistola del 7 ottobre 1207 diretta agli arcivescovi, vescovi e a tutti i fedeli chierici e laici della Rutenia⁵⁰. Ora, nell'interpretazione innocenziana il Congar (1952, pp. 10-12) rilevò quattro punti d'interesse: il primo riguarda il collegamento tra il campo semantico di caput con l'ermeneutica della parola

⁴⁷ *Die Register*, I, 353, p. 527.

⁴⁸ Congar 1952, pp. 5-42. Le fonti riportate sull'argomento sono tratte da questo articolo.

⁴⁹ 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 praecesset apostolis, et Cephas, id est caput et principium teneret apostolatus; qui et eandem formam suis successoribus et reliquis episcopis tenendam tradiderunt» (cfr. Congar 1952). Ugo di Foulloy: «Simon, non tantum Petrus, sed etiam Cephas appellatur. Cephas, ut quidam volunt, caput interpretatur. Unde acephali sine capite solent appellari» (*De claustris animae*, IV, 6, PL 176, col. 1141).

⁵⁰ *De sacro altaris mysterio*, I, 8, PL 217, col. 778; *Die Register*, II, 79 (82), p. 151, X, 138, p. 232.

Cephas, attraverso l'intermediazione del vocabolo greco κεφαλῇ, attivando così una proprietà transitiva nella metafora fisiologica della Chiesa universale che facesse derivare la primazialità del vescovo Roma dall'essere caput Ecclesiae, poiché 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, allora, si comprende 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 (come è testimoniato in Gv. 1, 42), ma se ne forniamo una spiegazione più allegorica, exponere, Cristo avrebbe in Mt. 16, 18 dato la giusta lettura del termine Cephas legandolo a κεφαλῇ e quindi a caput. Da ciò 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 caput inter cetera membra corporis, velut in quo viget plenitudo sensuum, obtinet principatum. Come Cristo, primo fondamento, ricapitola (ἀνακεφαλαιῶσις) in sé tutte le cose (Ef. 1, 10), allora il pontefice romano "ri-capitola" in sé la Chiesa universale (Spiteris 2003, p. 221)⁵¹.

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 Pietro (Naccari 2020), ma ordinati ed esposti secondo l'ecclesiologia del secolo XI, decisamente meno raffinata di quella che poté dispiacere Innocenzo III. Ed anche in tutta la

⁵¹ 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 1232. «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 (...)

polemistica del secolo XII non si ritrova, in nessuna fonte, una così ampia dissertazione. Nel 1198-1199 il pontefice, sia per formazione ed acume personale, sia per 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, perché la lettera del patriarca del febbraio 1199 aveva posto sul piatto della discussione pesanti contro-affermazioni alle categorie primaziali della Sede apostolica, negandole, giustappunto, ogni forma di maternità e primato ecclesiale. Per questo Innocenzo III dovette ripartire dal dato fondamentale, ovvero da quello che a lui sembrava essere il punto su cui tutto si sarebbe dovuto basare, e da cui tutta la dignità di Roma sarebbe dipesa: 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.

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 la sola Chiesa di Gerusalemme (*Ierusalima sola contentus*), mentre a Pietro, *unicum vicarium Christi*, venne destinata l'*universam ecclesiam*. A giustificazione di ciò 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 ciò fu scritto tanto per sottolineare la dimensione ecumenica del carisma petrino, quanto per demarcare una separazione netta dal resto del collegio apostolico. Infatti, il parallelismo con Giacomo volle 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, persino come estraneo al collegio apostolico e secondo fondamento dopo Cristo stesso.

Innocenzo III riportò vari episodi degli Atti degli Apostoli, sia per enfatizzare la missione di Pietro nei due aspetti sopra rilevati, sia per assolutizzare la sua figura come *vicarius Christi* che ereditò, dopo l'Ascensione, la plenitudo

potestatis⁵². 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 tramite una lettura fortemente allegorica di At. 10, 11-16 fu ripresa ancora una volta l'ecumenicità del suo potere.

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, dato che, oltretutto, 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 sarcastico) su perché la sede di Pietro sarebbe stata la madre di tutte le chiese, e non piuttosto Gerusalemme.

Per Innocenzo III il primato assoluto era personificato ed incarnato da 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 la capitale dell'impero con il suo martirio. È la formulazione della *translatio primati*, con la quale Pietro pose l'*ecclesiae pricipatum 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 ecclesiale⁵³.

Tale ermeneutica della tradizione, e del riuso indiretto del *Constitutum Constantini*, pose la dottrina innocenziana su un piano nuovo rispetto al passato, grazie a una serie di ragionamenti, proposizioni assertive e sillogismi, affinché si rendesse inattaccabile il primato romano da qualsiasi punto.

Così, secondo il pontefice, 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 storico-secolare. Ciò servì ancora una volta per rispondere alle eccezioni sollevate

⁵² Sul concetto di *plenitudo potestatis* rimando a Maccarrone 1954, pp. 27-47; Paravicini Bagliani 2000, pp. 185-197; Figueira 2006. Sulla magistratura suprema del pontefice romano cfr. Erkens 2003, pp. 1-55.

⁵³ 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.

dal patriarca Giovanni X, 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»⁵⁴.

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.

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 apostolorum⁵⁵. 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 orientali.

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 attribuita una dimensione magisteriale ecumenica (Colson 1962; Maccarrone 1983), 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

⁵⁴ *Die Register* II, 200 (209), p. 387.

⁵⁵ Sulla storia e l'evoluzione dei concetti di *sedes Petri*, *cathedra Petri*, *princeps apostolorum* rimando a Batiffol 1938; Maccarrone 1991, pp. 1-102, 103-174, 175-206.

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*⁵⁶.

Ritornando alla lettera del 1199 a Giovanni Camateros, si evince pertanto come Innocenzo III 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 universale. 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 X) 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'infallibilità del successore di Pietro (Paravicini Bagliani 1996, p. 33).

Nella lettera a Giovanni X del 1199 Innocenzo III, per rispondere alle sollecitazioni del patriarca, scrisse sulle diverse accezioni di maternità d'attribuire alle chiese di Gerusalemme e Roma⁵⁷. 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 causale (Spiteris 2003, p. 236), 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 esplicito in modo lampante il parametro

⁵⁶ 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 2012.

⁵⁷ *Die Register*, II, 200 (209), p. 386-387.

romano su cui si determinava il primato di una sede apostolica rispetto alle altre. Tornando per un momento alla polemistica bizantina, ciò fu compreso perfettamente da 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 tempo⁵⁸.

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 dell'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 ontologica 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 che tale lessema primaziale ebbe fin dalla tardo-antichità⁵⁹.

Il concetto di Roma come ecclesia mater, seppur inteso in modo differente in relazione ai tempi, 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, egli riferì come gli apocrisari romani, cercando di ottenere la ratifica imperiale per l'elezione di papa Severino, teorizzarono la preminenza della Sede apostolica *Ecclesiarum principem matrem*⁶⁰. 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*⁶¹.

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*.

⁵⁸ Darrouzès 1970, p. 346. Trad. it. in Spiteris 1979, p. 217.

⁵⁹ Si vedano Congar 1968A, pp. 230-234; De Lubac 1982, p. 122; Maccarrone 1965, pp. 3-17; 1991, in part. pp. 546-549; D'Agostino 2008, pp. 318-327.

⁶⁰ «(...) 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 1991, p. 547, n° 14.

⁶¹ Garcia Goldaraz 1954, p. 350. Cfr. Maccarrone 1965, pp. 9-10; Conte 1971, pp. 173-177, 378-379.

Il titolo di *caput omnium ecclesiarum*, legato a doppio filo con la genesi e l'uso ecclesiastico del termine cristologico *κεφαλή* da applicare al corpo mistico della Chiesa, apparve già nel V secolo con papa Innocenzo I⁶², ed ancora prima al concilio di Sardica⁶³. L'uso cancelleresco della formula venne poi ripreso da papa Bonifacio I nel 422⁶⁴, e ribadito dal vescovo di Cartagine Eugenio alla fine del V secolo. Ulteriori testimonianze sono riscontrabili nelle parole del legato papale al concilio di Efeso del 431, in cui egli assimilò Cristo e Pietro al termine *caput*⁶⁵, e in quelle dell'apocrisario romano Pascanisio al concilio di Calcedonia del 451⁶⁶. 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 uso⁶⁷.

Sempre nel medesimo periodo, all'interno delle Decretali pseudo-Isidoriane, ritroviamo nella titolatura di un testo, attribuito a papa Anacleto, l'unione delle espressioni dei titoli *cardo* e *caput*, guarda caso proprio riferito alla sede di Pietro in rapporto alle gerarchie della Chiesa universale⁶⁸. 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

⁶² In una lettera ai vescovi di Macedonia nel 414 la Sede apostolica fu descritta, appunto, *caput ecclesiarum* (PL 20, col. 526).

⁶³ Maccarrone 1991, p. 547, n° 13.

⁶⁴ PL 20, col. 526.

⁶⁵ «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 1991, p. 547, n° 13.

⁶⁶ Mansi, VI, col. 579.

⁶⁷ 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» (MGH, *Epistolae*, V, 3, p. 607. Cfr. Maccarrone 1991, p. 548, n° 15); o Incmaro di Reims nel suo *De divortio Lotharii et Teutbergae* (PL 125, col. 623A), 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* (JL 2625), ove il lessema affondava la sua tradizione anche nell'antico concetto occidentale di *Petrus initium episcopatus* (Cfr. Maccarrone 1960, pp. 688-707).

⁶⁸ «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 1991, p. 548, n° 16.

giocasse un ruolo importante nello sviluppo della dottrina del primato papale» (Marchetto 1971, p. 134)⁶⁹.

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 (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 conto sia dell'uso massiccio che ne fece Leone IX verso il mondo greco⁷⁰, sia dalla sua sempre più esclusiva e stringente riproposizione tra XI e XII secolo. La corrispondenza successiva mette in luce, infatti, come la maternità ecclesiale fu riproposta 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: da Gregorio VII⁷¹ a Pasquale II⁷², da Adriano IV⁷³ ad Alessandro III⁷⁴ e Celestino III⁷⁵.

⁶⁹ 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).

⁷⁰ 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 petrina). «*Iam nunc filia recordetur gemitus pia genitrix et quod vel quanta pericula propter eam seu propter sorores ipsius in utero hactenus vidit*» (Will, *Acta et scripta*, II, p. 79) 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*» (Will, *Acta et scripta*, p. XII, p. 169). E durante lo scontro del 1054 anche Domenico di Grado Nuova Aquileia sottolineò al patriarca di Teopoli quanto la sede veneziana e quella antiochena fossero entrambe figlie *nostrae matris Romanae* (Will, *Acta et scripta*, XVI, p. 205).

⁷¹ *Reg.* I, 18, pp. 29-30.

⁷² *Acta Romanorum Pontificum*, p. 797.

⁷³ *Ibid.*, p. 799.

⁷⁴ Hofmann 1953, p. 76.

⁷⁵ Papa Celestino III, nelle sue lettere indirizzate a Costantinopoli, aveva sicuramente riaffermato con enfasi le categorie ecclesiologiche romane. I documenti pontifici sono andati perduti, ma dalle

Le conseguenti risposte greche a tale luogo ecclesiologico si andavano di conseguenza ad inserire, con maggior puntualità, nella tradizione polemistica bizantina contro la primazialità di Roma come *caput et mater*, trovando in Giovanni X Camateros 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*.

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. 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 ecclesiologico delle fonti romano-latine tradivano costanti rimandi ad essa.

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*, o se una delle più importanti fonti occidentali contro il primato papale tra XI e XII secolo, come fu l'Anonimo Normanno, aveva elevato Gerusalemme al rango di *ecclesia mater* in funzione anti-romana⁷⁶; 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 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.

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.

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*.

⁷⁶ Sull'Anonimo Normanno e la sua ecclesiologia anti-romana si veda il lavoro fino ad oggi più serio e completo di Terlizzi 2007.

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:

(...) θάτερον δέ, τὸ τὸν Πέτρον δηλαδὴ ἐν Ῥώμῃ βιαίῳ θανάτῳ τὴν οἰκείαν ἀπορρηξαι ζῶν, μὴ οὐχὶ πρὸς σεμνώματος λόγον τῇ Ῥώμῃ λογίζοιτο. 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 εὐρισκομένων, τὸ ἐξῆς καὶ τὸ τούτοις ἀκόλουθον σιωπῶ.⁷⁷

L'apparente limitata *verve* polemica del passo citato e il silenzio espresso dal patriarca (ἀκόλουθον σιωπῶ) 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. 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 X. 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 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. In questo, un esempio paradigmatico fu, appunto, l'uso polemistico del *Constitutum Constantini*, poiché 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

⁷⁷ Spiteris 1979, p. 329. La lettera è ripresa in Spiteris 2003, p. 234.

della critica della Donazione da parte greca⁷⁸, è perché ci fu in modo speculare (di contro) una storia e un'evoluzione dell'uso del *Constitutum* da parte romana (Naccari 2019 b).

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 romano-orientale, seppur rappresentasse un'ideologia ufficiale quanto mai teoretica e il più delle volte, nella realtà, 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 XII⁷⁹). 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 polemistica 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 geopolitici, 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 traslazione 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 imperiale. In altre parole veniva toccato ciò che la

⁷⁸ Cfr. Dvornik 1958, pp. 252, 288-299; Alexander 1963, pp. 11-26; Tiftixoglu 1969, pp. 25-72; Spiteris 1979; Dagron 1995, pp. 248-255; Angelov 2009, pp. 91-157.

⁷⁹ *Bibliotheca rerum germanicarum*, I, *Monumenta Corbeiensis*, n. 404, pp. 539-543.

tradizione costantinopolitana⁸⁰ aveva spesso applicato nel teorizzare la gerarchizzazione dell'ecumene cristiana, mantenendo, come è noto, una secolare contrapposizione al principio apostolico (petrino) così caro all'Occidente latino. Tale tradizione vedeva infatti una forma di adattamento, o "principio di adattamento" (Meyendorff 1984, p. 124), che applicava una sostanziale sovrapposizione delle strutture ecclesiastiche a quelle civili.

La tradizione alle spalle del patriarca Giovanni X, sia quella più antica che quella a lui più prossima, 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 Costantino⁸¹. 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; e intendendo di conseguenza il primato romano come una forma di partecipazione al primato imperiale e come un'emanazione dello stesso. Del resto sarà quello che in modo più esplicito arriveranno a sostenere successivamente anche Giovanni Cinnamo e Demetrio Tornikes⁸².

⁸⁰ 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 1972, pp. 29-46; Orselli 2015, pp. 689-699; o per un altro vescovo melchita del patriarcato di Antiochia come Teodoro Abu Qurrah (cfr. Gouillard 1976, 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 2016, pp. 71-74.

⁸¹ *Andronici Camateri Sacrum Armamentarium*, pp. 22-78 in part. pp. 28-29.

⁸² 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 (...)» (*Ioannis Cinnami Epitome rerum*, p. 219). Traduzione cit. da Lamma 1955-1957, I, p. 5, II, p. 139). E continuando poco oltre con un rigido *aut aut* ribadi: «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» (Testo citato da Spiteris 1979, p. 200). Queste sono le parole del capitolo VII del libro V dell'*Επιτομή*, in

Riprendendo ancora le parole della lettera ad Innocenzo III del 1200, le ragioni storiche sul primato politico di Roma non sussistevano più. Ovvero, se vogliamo riferirci alle parole di un altro polemistà 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 μετένεγκεν)⁸³. 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 Innocenzo III. Il Balsamone, primo canonista ad inserire il testo greco del *Constitutum* in una raccolta ufficiale di canoni⁸⁴, 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 costantinopolitano.

cui il *basileus* venne tratteggiato, attingendo alla più pura teologia politica bizantina, come *fons et origo* della dignità papale (Id., pp. 198-201). 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» (Darrouzes 1970, p. 347. Traduzione cit. da Spiteris 1979, p. 217).

⁸³ 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 1975; Spiteris 1979, pp. 61-83, in part. pp. 71-72.

⁸⁴ 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 1970; Spiteris 1979, pp. 226-240.

Ritornando allora alla lettera di Giovanni X Camateros, il patriarca sicuramente aveva ben presente questo arsenale polemistico, e 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 (...).⁸⁵

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. Egli 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. Ciò che si contestò fu l'intimo ed esclusivo legame che 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 bizantina⁸⁶. 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.

⁸⁵ Spiteris 2003, p. 234.

⁸⁶ 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. Tàutu 1952, 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 1979, pp. 77-78).

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.⁸⁷

Il passo 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 condivisibile. 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*. Conseguentemente Pietro (come terzo punto), consapevole del mandato apostolico da adempiere nella sua pienezza, pose il principato della Chiesa là dove regnava la monarchia imperiale.

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 verso l'Oriente (Maleczek 1982). 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 (Naccari 2019 b, p. 708). E sempre il passo della lettera del 1199 a Giovanni X è il punto focale. Il papa 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 i medesimi concetti⁸⁸.

⁸⁷ *Die Register*, II, 200 (209), pp. 385-386.

⁸⁸ «Iustum quippe est, ut ibi lex sancta caput teneat principatus, ubi sanctorum legum institutor, salvator noster, beatum Petrum apostolum obtinere praecepit cathedram» (Will, II, p. 73). In questa citazione faccio riferimento al testo della *donatio* della lettera del 1053 di Leone IX a Michele

La corrispondenza tra il passaggio della Donazione e le parole di Innocenzo III è 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 dalla volontà di Cristo?), risiedesse là (Roma) dove Pietro ebbe stabilito la *cathedra apostolatus*, poiché il Salvatore così stabili. 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.

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 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 (Naccari 2019 b, pp. 709-710). La traslazione del primato fu un lessema esplicitato da Innocenzo III nella medesima lettera del 12 novembre 1199 al patriarca bizantino. Quest'ultimo rispose alla prima epistola papale del 1198 cercando di minare l'integralismo innocenziano sul concetto della maternità ecclesiale di Roma, concedendo (eventualmente) questa ἀξίωμα a Gerusalemme o Antiochia (come scriverà nella sua prima risposta del 1199 e nella lettera del 1200).

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 (...)»⁸⁹. 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

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*, in part. pp. 11-12.

⁸⁹ *Die Register*, II, 200 (209), p. 385.

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 avesse stabilito 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 (Naccari 2019 b, p. 711). 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. Da ciò, 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 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 farragginosa, quando (a causa della critica bizantina) non apertamente controproducente⁹⁰.

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 poi⁹¹.

⁹⁰ 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 (*Innocentii III Sermo XXII in festo B. Marie Magdaleneae*, PL 217, coll. 556C-557A). 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 terrestre (Hageneder 2000, pp. 45-46), esercitando di conseguenza un primato pressoché assoluto a prescindere dalle eventuali concessioni costantiniane.

⁹¹ 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

I rischi endemici di un uso della Donazione erano noti da tempo agli ambienti della curia pontificia, tanto nel contesto Occidentale⁹² quanto (dal 1054 in poi) in quello greco-orientale. Il primo e strumentale uso della Donazione lo fece, come sappiamo, Leone IX nel suo famoso libello dottrinale del 1053 a Michele Cerulario, patriarca di Costantinopoli⁹³. 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 romana (Krause 1983). 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. 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, quando se da un lato il monaco cassinese userà la Donazione come l'arma decisiva per far ammettere al greco: *de privilegio Romanae Ecclesiae satisfactum mihi esse profiteor*⁹⁴; 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 neotestamentarie che la Chiesa di Roma ricevette da Cristo.

Significativa è inoltre la lettera del 1112 di papa Pasquale II ad Alessio Comneno. Il pontefice pose le proprie condizioni affinché potessero essere prese in considerazione delle serie trattative di unione tra le due chiese, tra le quali: «(...) 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 (...)»⁹⁵. 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

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 2012A, pp. 122-137, in part. p. 125).

⁹² Cfr. Gandino 1999.

⁹³ Will, II, pp. 72-74.

⁹⁴ Petrus Diaconus, *Altercatio pro romana ecclesia*, pp. 10-32, in part. p. 25.

⁹⁵ *Acta Romanorum Pontificum*, p. 797.

Sessanta-Settanta del secolo XII (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 (2014) a proposito della risposta bizantina alla donazione costantiniana. Il pontefice portò la discussione sull'unico terreno che all'ideologia papale sembrava del tutto 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'Hagedener (2000, pp. 46-47), già con papa Leone I 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 politico. Mentre Ottone di Frisinga aveva teorizzato il primato politico della Roma antica come adeguata preparazione per la residenza della cattedra di Pietro⁹⁶: un'idea che si collegava con i concetti alto e pieno medievali di Roma quale *domina gentium, regina urbium, orbis domina e caput mundi*?⁹⁷.

Ancora una volta nell'ecclesiologia romana (come avvenne dalla riforma ecclesiastica in poi) non venne inventato niente di nuovo a livello ontologico, poiché i lessemi primaziali e le fonti dell'arsenale romano erano gli stessi 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 l'alterità greca 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 (Naccari 2019 b, pp. 715-716).

⁹⁶ *Ottonis episcopi Frisingensis Chronica*, p. 134.

⁹⁷ 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 Hagedener 2000, p. 47, n° 56.

A.D. 1204

6.1 Un evento inaspettato?

Molte pagine sono state scritte sulla quarta crociata, tanto sulle cause quanto sulle implicazioni e conseguenti responsabilità di Innocenzo III in merito a tale fatto. La cosa certa è che la conquista latina di Costantinopoli fu uno di quei grandi eventi di cesura 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-religioso¹.

La “catastrofe” del 1204 fu determinata da un insieme di fattori, cause remote e prossime, dettati 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 evidenti: il saccheggio di Costantinopoli, l'inaugurazione di un impero latino d'Oriente e l'instaurazione di una gerarchia latina estesa a tutti i territori greci (ampliando quella latino-orientale già sussistente dall'epoca della prima crociata). Esse furono ferite che mai si rimarginarono nella coscienza bizantina.

Le mura 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 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

¹ Cfr. Alzati 2007, pp. 69-97; 2004, pp. 3-17.

sul dorso², caricata di suggestioni e tensioni quasi escatologiche da entrambe le parti.

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 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 il conte Teobaldo di Champagne, avrebbero dovuto procedere verso Oriente grazie ad un accordo con Venezia. Quest'ultima, da parte sua, avrebbe dovuto garantire il trasporto e la protezione via mare dell'intera armata, mettendo a disposizione cinquanta galere, e tutte le navi necessarie al trasferimento, in cambio di un cospicuo pagamento in denaro (somma annua di 85000 marchi d'argento) e della metà delle future conquiste (Ducellier 1988, p. 283).

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 già un debito di 34000 marchi. Fu chiesta allora una dilazione al pagamento, e il nuovo accordo stipulato con 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. Fu una deviazione rischiosa, volta a servire gli interessi veneziani, e condannata perfino da Innocenzo III che, messo a conoscenza dei fatti, arrivò a scomunicare i responsabili di tale digressione (Gill 1970; 1979).

Allo stesso tempo, in queste vicende s'inserì 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

² Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, libri XVIII-XIX, pp. 244-413.

per deporre lo 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 Costantinopoli³. Nella lettera del 1202 ad Alessio III il pontefice, seppur 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 Roma.

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 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 a tempo indefinito) 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.

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 fu in grado di ottemperare agli impegni economico-militari contratti con i Latini e, stretto tra l'ingombrante presenza crociata e l'ostilità della popolazione cittadina, cercò di prendere tempo, tentando infine tentò di sbarazzarsi dei contingenti occidentali offrendo una somma di denaro ben inferiore alle cifre pattuite.

³ Rimando a Gill 1979, pp. 95-108; Queller-Madden 1997; Andrea, Moore 2003.

La situazione nella capitale precipitò e nel gennaio 1204 ci fu una rivolta che portò alla detronizzazione e uccisione di Alessio IV. Al suo posto venne insediato Alessio V Ducas, dai forti sentimenti anti-latini e fautore di una linea di 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 definendo la spartizione dell'impero bizantino dopo la conquista, il 9 aprile venne dato l'assalto alle mura, il 13 aprile Costantinopoli capitolò. 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 ed enfaticizzata 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 1204⁴. 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 a Venezia 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 comandanti militari la proibizione di Innocenzo III *contra christianos*), ma la tollerò come un evento che non aveva potuto prevenire e ostacolare (Queller, Madden 1997, p. 76; Andrea, Moore 2003, p. 533). 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 costantinopolitano, e nella lettera del 16 novembre 1202 ad Alessio III Angelo, Innocenzo III si dichiarava formalmente contrario ai progetti di Filippo di Svevia

⁴ Nella vastissima bibliografia rimando principalmente a Gill 1979, pp. 95-108; Setton 1976; Queller-Madden 1992; 1997; *Bisanzio, Venezia e il mondo franco-greco*, Atti del Colloquio Internazionale; Madden 2008; Ravegnani 2004; Andrea-Moore 2003; Meschini 2004; Ortalli, Ravegnani, Schreiner 2006; Montesano 2020.

e Alessio Comneno che volevano spostare gli obiettivi della crociata muovendo guerra contro gli stessi cristiani⁵.

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 città⁶. Ma la macchina era già in moto, e i debiti accumulati con Venezia non lasciavano ai crociati altra possibilità che saccheggiare la città. Zara cadde il 24 novembre 1202 e 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 indulgenze⁷.

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 il suo perdono, proibendo ancora una volta qualunque attacco senza giusta causa contro dei cristiani⁸.

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, attraverso la quale si aspettava che tanto i Franchi quanto i Veneziani venissero a conoscenza del suo parere contrario⁹. 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.

Tuttavia il documento pontificio più importante è forse la lettera ai crociati del giugno 1203¹⁰, 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, se non esclusivamente per eventuali rifornimenti e vettovaglie. Ma con il passare del tempo Innocenzo III ricevette notizie dell'arrivo dell'esercito crociato a Costantinopoli, sebbene la conferma ufficiale non l'avesse ricevuta prima del

⁵ *Die Register*, V, 121 (122), pp. 241-242.

⁶ *Gesta di Innocenzo III*, pp. 167-168.

⁷ *Die Register*, V, 160 (161), pp. 315-317. Cfr. Maleczek 1997, pp. 139-140.

⁸ *Die Register*, V, 161 (162), pp. 318-320.

⁹ *Ibid.*, VI, 48, pp. 71-72. Cfr. Andrea-Moore 2003, pp. 550-552.

¹⁰ *Die Register*, VI, 102, pp. 166-168.

gennaio/febbraio 1204, quando venne 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 II (Andrea, Moore 2003, p. 567).

Ora, è fuori discussione che il saccheggio di Costantinopoli fosse stato perpetrato contro il volere della Sede apostolica¹¹, poiché ancora nel febbraio 1204 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 chiese (Maleczek 1997, pp. 197-198). 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 che a distanza di secoli è 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 avesse appoggiato l'impresa, ma le fonti parlano di come egli prese atto del fatto compiuto, poiché, presumibilmente, la conquista latina della Nuova Roma aveva creato una situazione a lui molto favorevole. 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. Tuttavia (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 grazie al 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 greca¹².

Ciò che rimase fu sicuramente la creazione di un precedente, poiché l'ermeneutica della conquista e della riduzione all'obbedienza romana di Bisanzio, per

¹¹ Cfr. Queller-Madden 1997, pp. 180-181; Roscher 1969; Maleczek 1997, pp. 136-141, 194-197; Andrea-Moore 2003, p. 584.

¹² *Die Register*, II, 200 (209), pp. 388-389. Minaccia poi reiterata ad Alessio III nella lettera del 13 novembre 1199 (*Ibid.*, 202 (211), p. 397).

mano armata secondo volontà divina, sarà un aspetto che ritornerà nell'ideologia papale del secolo XIII, poiché coloro che persistevano nel *crimen schismatis* dovevano essere riportati all'obbedienza, secondo papa Onorio III (1216-1227), anche con l'aiuto del "braccio secolare"¹³.

Certo, la caduta di Costantinopoli per mano latina fu per Innocenzo III un fatto impreveduto (prevedibile?), tuttavia si trovò nelle sue mani, almeno idealmente, tanto l'*imperium constantinopolitanum* quanto la *Graecorum ecclesia*. Fu una situazione che destabilizzò, forse quasi spaventò in un primo momento Innocenzo III. Ma nonostante questa volta ci si fosse spinti troppo oltre, forse, 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 indicio est translatus*.

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 sempre più 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.

6.2 Due importanti lettere al clero latino di Costantinopoli

Le lettere che Innocenzo III spedì al clero latino della spedizione crociata risultano essere due documenti dottrinali imprescindibili, soprattutto al fine di

¹³ Nella lettera del 13 settembre 1223 Onorio III, rispondendo su come agire nei confronti di monaci 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).

comprendere l'orizzonte ecclesiologico del papa e la giustificazione che diede 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 Santa¹⁴ (era un'idea, del resto, sussistente già ai tempi del Barbarossa ed Enrico VI), 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»¹⁵), tuttavia la caduta della Nuova Roma necessitava di un ben più poderoso impianto per giustificare la presa.

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, poiché entrambe furono 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 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» (Bombi 2001, pp. 120-121). 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(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

¹⁴ *Die Register*, VII, 152, pp. 253-262.

¹⁵ *Ibid.*, VII, 153, p. 263.

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.¹⁶

Il richiamo a Dan. 2, 21 poneva la creazione dell'impero latino di Costantinopoli in una visione radicalmente teleologica: 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. Nell'ottica innocenziana era infatti giunto il tempo che l'Impero dei Greci fosse trasferito da questi ultimi (superbi, disobbedienti, 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»¹⁷. 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, 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 riprenderà 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»¹⁸; al patriarca latino Tommaso Morosini il 30 marzo dello stesso anno fu

¹⁶ *Ibid.*, VII, 154, p. 264.

¹⁷ *Ibid.*, VII, 203, pp. 354.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 355-356.

ribadito che la Chiesa costantinopolitana «ad eam (Roma, nda) per Dei gratiam humiliter est reversa»¹⁹; all'imperatore Baldovino il 15 maggio «Graecorum imperio ab inoboedientibus et superstitionis traslato (est) ad oboedientes filios et devotos»²⁰; 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»²¹.

Fu una retorica ridondante quindi, poiché la translazione dell'Impero e della sua Chiesa dai Greci ai Latini (o meglio, alla Chiesa romana²²) era una 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 Roma²³. In quel contesto 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 Giovanni (Egger 2001, pp. 141-144), e il papa riprese tanto letteralmente quanto in modo originale il pensiero di Gioacchino. Gerusalemme e Samaria assursero 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* (Bombi 2001, p.123), in cui era scritto «Ita vero Hierusalem latina ecclesia intelligenda est, quomodo in Samaria ecclesia Graecorum»²⁴.

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 XX del Vangelo di Giovanni

¹⁹ *Ibid.*, VIII, 19, p. 32.

²⁰ *Ibid.*, VIII, 56 (55), p. 97.

²¹ *Ibid.*, VIII, 154 (153), p. 270.

²² Sull'idea che la translazione dell'impero bizantino fosse a beneficio non dell'impero latino, ma della Chiesa di Roma si veda Imkamp 1983, pp. 273-278; Bombi 2001, p. 122.

²³ Cfr. Roscher 1969, pp. 120-121; Maleczek 1982, p. 139.

²⁴ Joachim de Floris, *Expositio*, f. 145vb.

(secondo l'esegesi gioachimita e secondo una struttura già presenti in vari sermoni di Innocenzo III²⁵) per spiegare e dare giustificazioni scritturistiche alla traslazione dell'impero greco e all'unione delle chiese²⁶.

L'esegesi innocenziana introdusse un terzo parallelismo, ovvero il popolo di Israele identificato attraverso la Sinagoga, e personificato nella figura di Maria Maddalena. Da ciò, l'avvenimento del 1204 fu 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. 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 Fiore, 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 trafugato. Così 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, sia teorizzando la primazialità del primo sul secondo 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».

²⁵ Cfr. Egger 1992, pp. 55-125; Moore 1994, pp. 81-142; Bombi 2001, pp. 123-124.

²⁶ *Die Register*, VII, 154, pp. 264-265.

Introdotta ciò, la lettera aprì 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 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 Greci²⁷.

Il primato di Pietro su Giovanni fu determinato e riaffermato, unendo la teologia primaziale romana con il pensiero di Gioacchino da Fiore 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, a differenza del popolo ebraico, giunsero *ad intelligentiam Veteris Testamenti*. Era intesa come un'isotimia tra Giovanni e Pietro, poiché entrambi raggiunsero il sepolcro e videro (Giovanni per primo) le bende e il sudario di Cristo. E dato che era stato Giovanni ad arrivarvi per primo, ad avere visto i resti della sepoltura, e quindi ad avere per primo inteso i misteri dell'umanità di Cristo, 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 loh(ann)es».

Tuttavia, il popolo e i dottori greci «ad plenam intelligentiam Veteris Testamenti et profunda misteria deitatis nec hactenus nec nunc etiam pervenerunt», poiché Giovanni non era entrato nel sepolcro, non aveva visto il sudario del capo di Cristo, e quindi non era giunto alla piena comprensione. La comprensione totale dei *mysteria humanitatis et deitatis*, quindi la vera 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 Lombardo²⁸, fornendogli 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

²⁷ *Die Register*, VII, 154, pp. 266-267.

²⁸ *Magistri Petri Lombardi Sententiae*, I, IX, 2, pp. 103-104.

fenomenologia tripartita del dogma trinitario già presente nel *Sermo XXX de Sanctis*²⁹, in cui le ali dei due angeli veterotestamentari rappresentavano i misteri intellegibili e non intellegibili del dogma (Bombi 2001, pp. 128-129). Insomma, come Pietro era entrato nel sepolcro e vide il sudario, così i Latini erano giunti «usque ad interiora et profundiora Veteris Testamenti misteria».

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 (2001, p. 145) abbia rilevato come il pontefice omise, ad esempio, alcune parti dei commenti dell'abate calabrese riguardanti il primato universale della Sede apostolica.

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* 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 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'intellegibilità del mistero cristologico; e anche l'esegesi del capitolo XX di Giovanni, nonostante sia stato principalmente letto dal punto di vista della comprensione dottrinale, sottintende 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 linteamina 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 linteamina posita et sudarium, quod fuerat super caput

²⁹ Innocentii III, *Sermo XXX de Sanctis*, PL 217, coll. 587-590.

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.³⁰

L'averlo 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 *mysteria 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 il primo degli apostoli era stato chiamato Céfa, che significa capo, affinché tutte le membra del corpo ecclesiale sottostassero a lui, allora il primato di Pietro, e quindi di Roma e 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 sottolineato come Pietro avesse assunto *en passant* il proprio magistero primaziale sul collegio apostolico, nonché i suoi successori sulla Chiesa universale. L'idea di Cepha-Pietro *caput* della Chiesa e la visione da parte sua del sudario posto sopra il capo di Cristo era un rapporto che aveva un grande valore ecclesiologico nel pensiero innocenziano, poiché era un'ulteriore testimonianza della traslazione dei poteri di Cristo a Pietro, e nell'essere entrambi teste della Chiesa.

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 perché, probabilmente, 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 matitaico presente nella *Legimus in Daniele* (Mt. 28, 18), 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.

³⁰ *Die Register*, VII, 154, p. 266.

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 greca³¹.

Tale concordia, riprendendo quasi letteralmente ancora una volta l'*Expositio in Apocalipsim*³², sarebbe stata così realizzata attraverso la corretta interpretazione delle Sacre Scritture da parte dei Greci e del riconoscimento del magistero universale della Sede apostolica, chiudendo infine il discorso con un accenno teologicamente positivo anche per Israele, 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 testimonianza della futura conversione del popolo ebraico³³.

Dalla lettera si evince come la cristianità e la Chiesa universale si dovevano riunire sotto un unico pastore, non perché il fato lo avesse voluto, ma perché sussisteva un preciso ordine divino reso reale dalla traslazione della *pars Graeca* in mano latina, la quale stava realizzando quel "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».

Il papa 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 traslato sotto il controllo della Chiesa romana, come aveva chiarito all'inizio, sarebbe stato possibile solo se costoro avessero accettato di portare l'*oboedientia* alla Chiesa latina» (Bombi 2001, 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 in questo modo: come la prima parte di un manifesto d'unione tra la Chiesa greca e

³¹ *Die Register*, VII, 154, p. 268.

³² Joachim de Floris, *Expositio*, f. 144ra.

³³ *Die Register*, VII, 154, pp. 268-269.

la Chiesa latina, e come il primo passo della ridefinizione dell'ecclesiologia ecumenica innocenziana tesa a inserire la cristianità greca e la Chiesa bizantina nell'orizzonte ideologico del papato. E se 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 concentrarsi sulle prerogative ecclesiali di Pietro nell'esegesi ecclesiologica del brano lucano sopra menzionato.

La lettera si apre a partire dalla citazione di Lc. 5, 3 e, come Gv. 20 per l'epistola di novembre, questo passo è il *fil rouge* che accompagna tutta la prima parte³⁴.

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 che la *navis Symonis est ecclesia Petri*, una e cattolica, al comando della quale Cristo mise Pietro *ut unitas divisionem excludat*. Il primato di Pietro era quindi una garanzia, o meglio: una disposizione divina per l'unità ecclesiale.

Tale primato della *navis Symonis/ecclesia Petri* era pertanto evidente secondo l'esegesi allegorica di Lc. 5, 3, dal momento che Cristo, salendo sulla barca, 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 XII) s'inseriva nelle proiezioni di Innocenzo III a proposito della Donazione di Costantino. Come nella lettera del 1199 al patriarca Giovanni X Camateros, anche qui il veloce accenno all'autorità costantiniana venne inserito tramite l'idea del semplice riconoscimento imperiale del primato divino della Chiesa di

³⁴ *Die Register*, VII, 203, pp. 354-355.

Roma, in cui l'avverbio *evidenter* dava alle dignità romane un senso di inappellabilità e inconfutabilità.

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 dell'insegnamento del primo degli apostoli venne posta (così come Gesù insegnava dalla barca) sul Laterano e sul Vaticano; e questa Chiesa, proprio perché vera *ecclesia docente*, conobbe un gran numero di dottori. La lettera enumera i papi Leone Magno, Gregorio Magno, Gelasio I e Innocenzo I, veri campioni dell'ortodossia romana, assunti a sintesi 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 Chiesa³⁵.

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 gli scarsi risultati della notte precedente) gettò la sua rete sulla fiducia in Gesù, raccogliendo una grande quantità di pesci³⁶.

Da questo passo Innocenzo III interpretò l'opera missionaria che lui e i suoi predecessori avevano compiuto. Infatti la notte era 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 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 armena (Maleczek 1997, pp. 163-171).

Tuttavia, nella pesca del mare del mondo «*alia navis erat Graecorum ecclesia, que fecit se aliam, cum ab unitate universalis ecclesiae 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 traslazione del 1204, riprendendo ancora la retorica sul ritorno della figlia alla madre, del membro al capo³⁷.

Per tre volte venne proposta l'immagine della separazione e del ritorno della Chiesa greca alla comunione con la Sede apostolica, richiamando sia i tentativi

³⁵ Si tratta principalmente di Leone Magno e Gregorio Magno, acclamati 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.

³⁶ *Die Register*, VII, 203, p. 355.

³⁷ *Die Register*, VII, 203, pp. 355-356.

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 adiuuarent 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, e Col. 1, 25.

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:

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.³⁸

Da queste considerazioni il papa poté così perseguire il suo discorso escatologico in modo coerente e logico con la *Legimus in Daniele*. 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». La variazione invece stette nel richiamo nuovo, innovativo, originalissimo per l'ecclesiologia romana alla pentarchia, al fine di auspicare il soccorso alle due sedi patriarcali di

³⁸ *Die Register*, VII, 203, pp. 356-357.

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 del governo universale della Chiesa.

Fu uno sviluppo del tutto nuovo nell'ecclesiologia papale, 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 in passato (quando non la rifiutò apertamente) non aderì mai in modo completo (lascio il commento a questa tematica alle pagine successive).

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 pontefice³⁹).

L'evento inaspettato che vide l'impero e la Chiesa dei Greci essere traslati ai Latini e ritornati all'obbedienza della Chiesa di Roma (nell'incessante retorica del ritorno che Innocenzo III 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. Le due epistole analizzate, d'altro canto, rappresentano l'apoteosi di tale visione cosmologica ed escatologica sulla presa di Bisanzio, in quanto ordinata all'economia di salvezza di colui (Dio) che, nell'esplicito richiamo al profeta Daniele, rinnova i tempi e trasferisce i regni. E 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 (1970) ad un periodo successivo al dicembre 1204, ebbe forti finalità ecumenico-unioniste. Il mosaico 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 (1998), e presupposto che casi di

³⁹ *Ibid.*, pp. 269-270.

bilinguismo sono riscontrabili in altri contesti mosaicali (cattedrale di Cefalù e Monreale, 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, poiché «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» (Pace 2003, p. 1231).

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 (1968, p. 22), 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. I punti cardine portati avanti 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*, ovvero un aspetto che nel linguaggio innocenziano sarebbe stato declinato, in parte, attraverso il ritorno della Chiesa bizantina alla Chiesa universale, *videlicet Romana*.

I VIVENTI DELL'APOCALISSE

Dagli eventi del 1204 molto cambiò nell'orizzonte ecclesiologico di Innocenzo III. 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, tanto da poter 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 e 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, furono l'Oriente, il soccorso ai cristiani d'oltremare e la riunificazione di tutta la cristianità sotto il ministero del successore di Pietro alcuni tra i più importanti obiettivi che il papa volle perseguire. Esse furono ambizioni 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.

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 (Naccari 2019 a, p. 373)

L'escatologia della *Legimus in Daniele* e dell'*Evangelica docente Scriptura* tradi 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 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.

7.1 La corrispondenza con il patriarca di Alessandria (1209-1214)

«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»¹. 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 ripresi nel 1213 nella *Quia major nunc* e nella costituzione conciliare *Ad liberandam*²): riconquistare Gerusalemme e Alessandria con il sogno di liberare tutta la cristianità dal giogo islamico.

Nell'*Evangelica docente Scriptura* il pontefice era stato esplicito: «Ecce ergo socii nostri veniunt, ut adiuvent nos, quia Grecorum ecclesia redivit ad obedientiam apostolice sedis, ut eorum adiuta subsidio liberet duas eius sorores, Alexandrinam videlicet et Ier(oso)litanam ecclesias, que captive tenentur sub iugo regis Egypti et invite serviunt Pharaoni»³. 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

¹ PL 214, col. 310C.

² COD, pp. 267-271.

³ Die Register, VII, 203, p. 356.

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'*épitomé* 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 lettere non contengono significativi elementi ecclesiologici 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 stimolato.

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"⁴. La missiva voleva essere una manifestazione di vicinanza del papa al suo confratello (il patriarca Nicola è appellato *venerabilis frater*). 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, II Tm. 2, 1, Sal. 36, 6 e IICor. 11, 29, 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, 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

⁴ *Acta Innocentii Pp. III (1198-1216)*, 128, pp. 363-364.

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.

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 al patriarca d'Alessandria⁵. 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 Templari 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 1213-14 (Foreville 2001, pp. 233-235) 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 ecumenica⁶. Con la bolla *Vineam Domini Sabaoth* 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 piano⁷.

Al 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

⁵ *Ibid.*, 181, pp. 410-411.

⁶ *Ibid.*, 215, pp. 456-457.

⁷ 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*.

patriarcato costantinopolitano nella sua componente latina⁸. Infine il patriarca di Alessandria Nicola I, unico patriarca greco ad essere stato convocato, fu presente secondo alcune fonti occidentali attraverso un apocrisario, il suo stesso fratello⁹. 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 dalla Sede apostolica. Roma doveva essere il parametro d'ecclesialità universalmente valido, la comunione con essa la garanzia di salvezza; e questo venne ribadito, ora come non mai, attraverso l'ideale unione dei quattro angoli della cristianità nel grembo della loro madre.

7.2 La *Costituzione V* del concilio Lateranense IV e l'ecclesiologia pentarchica

7.2.1 Dalla triarchia petrina alla monarchia papale

L'*Evangelica docente Scriptura* del gennaio 1205 nella sua retorica della *translatio imperii et Constantinopolitanae sedis*, aveva proposto una teoria ecclesiologica nuova, ovvero quella che definiva la presenza nel mondo cristiano di cinque patriarcati: Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme.

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, Innocenzo III andò a riprendere l'antico ideale pentarchico

⁸ Foreville 2001, 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.

⁹ *Chronicon Montis Sereni*, MGH, *Scriptores*, 23, p. 186.

che, seppur con modificazioni e distorsioni, si poteva comunque 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.

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, poiché una sua chiara ed esplicita formulazione non si è mai affermata nel vocabolario di diritto canonico e nel lessico ecclesiologico (Peri 1988, p. 209). Inoltre, come tutti i processi evolutivi, essa è nata e maturata nel corso dei secoli IV-V, 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 tardoantica che si formò a partire dall’adattamento con le istituzioni civili dell’impero, che trovò una sua forma prima a tre (canone VI del concilio di Nicea) e poi a cinque vertici (canone XXVIII del concilio di Calcedonia) seguendo il principio di sovrapposizione con le istituzioni imperiali.

È della metà del secolo XIX una delle prime e classiche opere sull’istituzione pentarchico-patriarcale scritta dal Maassen (1853), la quale, nonostante un taglio decisamente confessionale, 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. E anche fondamentali lavori quali quelli del Salaville (1911), del Battifol (1928), dello Jugie (1953) e del Bréhier (1959), affrontarono lo studio dell’istituzione pentarchica da una prospettiva legata alla difesa del primato petrino, ed 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, sia dai nuovi fermenti ecumenici 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 (1954; 1959; 1968a) e Basilios I. Pheidas (1969; 1970). Il primo ha fornito un notevole contributo alla ricerca sulle istituzioni ecclesiastiche antiche e medievali con una più che considerevole

quantità di pubblicazioni e studi¹⁰. Mentre, da parte greca, alla fine degli anni Sessanta del XX secolo, fu 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 storici. Non bisogna poi dimenticare gli studi più rigorosi e affidabili finora disponibili: da quelli dell'O'Connell (1972) sul patriarca Niceforo il Confessore e la sua ecclesiologia pentarchica, agli interventi alle Settimane di studio a Spoleto del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo del Peri (1988), della Herrin (2004) e del Morini (2002; 2014). Non da ultimi sono da sottolineare gli ampi e sistematici lavori del Gahbauer (1993) e del Panagiotopoulos (2003).

È storicamente acclarato come Roma non abbia mai pienamente accettato l'istituzione pentarchica nella misura in cui, quest'ultima, aveva concesso quelle pari dignità e 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 690/691), che attribuiva alla capitale imperiale ἡ ἱεραρχία της πόλεως 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 alessandrina e antiochena. 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 forma (Morini 2002, pp. 717-720): 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 dal concilio del 382, dal quale uscì il cosiddetto *Decretum Gelasianum*¹¹, l'assioma della fondazione petrina fu

¹⁰ Solo per citare alcuni dei lavori più importanti: Congar 1954; 1959; 1968A.

¹¹ Il concilio romano del 382 fu una vera e propria sinodo del patriarcato occidentale, alla quale parteciparono i maggiori metropoliti 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

assunto come discriminante per ambire alla dignità patriarcale e a 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). L'elaborazione di tale luogo ecclesiologico, assunto via via nel tempo ad assioma in aperto contrasto alle ambizioni primaziali di Costantinopoli, fu reiterato da papa Leone I nella sua corrispondenza verso l'Oriente. Egli, nella lettera al patriarca Anatolio di Costantinopoli, espone chiaramente la propria difesa del quadro niceno come aveva, per altro, già anticipato in due missive all'imperatore Marciano e all'imperatrice Pulcheria, e ribadito al patriarca Massimo di Antiochia¹².

La triarchia petrina fu allora puntualmente riproposta, in forte sinergia con le costruzioni primaziali, che facevano perno sull'autorità di Pietro (Maccarrone 1991, pp. 1-102; Conte 1971), tutte le volte che in Oriente si pretendeva di basare il primato di una sede su base civile (Morini 2009, p. 155). 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 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 (...) ¹³

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:

troveranno posto altri due documenti romani apocrifi 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 2009, p. 154, n° 46; Pietri 1976, pp. 866-872; Maccarrone 1983.

¹² Cfr. la lettera 104 all'imperatore Marciano (*PL* 54, coll. 991-997), la 105 all'imperatrice Pulcheria (*ibid.*, coll. 997-1002), la missiva al patriarca Anatolio di Costantinopoli (*ibid.* coll. 1003-1007) e al patriarca Massimo di Antiochia (*ibid.* coll. 1040-1046).

¹³ *Gregorii I papae Registrum*, VII, 37, pp. 485-486.

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 antistes, 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.¹⁴

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*»¹⁵.

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, ciò 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» (Morini 2002, pp. 155-156).

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'Antiochia) di Michele Cerulario, 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 inserì pertanto in un momento di passaggio, in cui l'apostolicità delle tre sedi petrine venne riaffermata in tutta la sua forza esclusiva nei riguardi

¹⁴ Nicolai I. *Papae Epistolae ad res orientales*, 92, MGH, *Epistolae*, VI, pp. 596-597.

¹⁵ *Ibid.*, 88, p. 475.

di Costantinopoli, ma allo stesso tempo, proprio tale apostolicità si stava definendo come caratteristica propria e assoluta della sola sede romana. 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 honorificentiae 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.¹⁶

E nella seconda lettera al Cerulario, tacciandolo di essere un vescovo neofito, lo accusò di intaccare i *privilegia dignitatis* dei patriarchi alessandrino e antiocheno¹⁷. Del resto l'accusa al Cerulario di sabotare 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 Pietro¹⁸.

Gli scritti della cancelleria di Leone IX sono le ultime testimonianze della proposizione della triarchia petrina come arma ecclesiologica nei confronti di Costantinopoli. Dopo lo scontro del 1054, 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

¹⁶ Will, II, p. 80.

¹⁷ Id., IV, p. 90.

¹⁸ Id., XII, p. 169.

plasmato sulla precedenza (se proprio 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 *sorores*, ma anch'esse annoverate tra le tante *filiae Romanae ecclesiae*.

7.2.2 Il 1204, il concilio Lateranense IV e l'evoluzione dell'ecclesiologia pentarchica in Innocenzo III

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?

Riprendiamo il passo epistolare dell'*Evangelica docente Scriptura*:

Ceterum licet quinque sint patriarchatus in orbe, Romanus scilicet, Constantinopolitanus, Alexandrinus, Antiochenus et Ier(oso)litanus, 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)lmitana 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.¹⁹

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

¹⁹ *Die Register*, VII, 203, pp. 356-357.

Roma e 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). 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 Bibliotecario²⁰), ma anche nell'XI e XII secolo. Infatti, seppur il Duecento testimoni, tanto a Occidente quanto a Oriente, elementi di deformazione della teoria pentarchica, attraverso le quali ogni autore greco presentava una visione sostanzialmente personale della pentarchia in chiave anti-romana, 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 1054, al patriarca Nicola III Grammaticos, e non da ultimo a Giovanni X Camateros che, nella sua lettera del 1200 a papa Innocenzo III, aveva proposto il governo a cinque punte della Chiesa universale attraverso metafore sensoriali, matematiche e musicali.

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 all'ecclesiologia pentarchica da parte del papa, 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 (Naccari 2019 a, p. 378).

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. Da ciò fu allora possibile per il papa rivalutare tanto la cristianità greca (apprezzandola nel suo carisma giovanneo, seppur manchi una reale valorizzazione del pensiero teologico e del patrimonio spirituale greco)

²⁰ *Anastasii Bibliothecarii epistolae*, MGH, *Epistolae karolini aevi*, V, p. 409. Si veda Leonardi 1987, pp. 59-192; Dvornik 1964, p. 93; Peri 1988, p. 273; Morini 2002, p. 920; Cò 2019.

quanto la dignità della Chiesa di Costantinopoli ora divenuta latina. L'enfatizzazione delle sue prerogative e del secondo posto gerarchico dopo Roma fu legittimata solo in rapporto al riconoscimento del ruolo di guida della Sede apostolica. Infatti, come hanno messo in luce il Duba (2008) e il Chrissis (2012), 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, giustificandola attraverso l'importanza religiosa e temporale della città per le sue ricchezze, le sue reliquie, il suo passato imperiale e la sua dignità patriarcale in quanto Nuova Roma. E come 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», e dal momento che era ritornata all'obbedienza «nunc...post apostolicam sedem inter ceteras meruit obtinere primatum». Ancora nel maggio 1205 il pontefice scrisse al patriarca Tommaso Morosini e al clero latino che Costantinopoli deteneva il primo posto dopo Roma, il suo patriarca era secondo solo al pontefice romano²¹. Innocenzo III stesso si fece garante delle prerogative della sua più preziosa figlia²².

Insomma, la città sul Bosforo poteva davvero essere considerata la Nuova Roma (Chrissis 2012, pp. 31-35), una “nuova piantagione”²³ di cui aver cura: una “figlia rinata a nuova infanzia”²⁴, nonostante tutte le apparenti ambiguità del caso. 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 le erano 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*. Alla luce di questo, il *placet* al rango di Costantinopoli unito alla formulazione pentarchica presente nell'*Evangelica docente Scriptura* sono da leggere inevitabilmente alla luce del primato papale. Allo stesso modo sono da intendere le parole della lettera del 25 aprile 1205, in cui Innocenzo III scrisse che Costantinopoli deteneva il primato dopo la Sede apostolica, quasi a voler intendere che sussistessero due tipi di primato: ovvero quello esercitato da Roma, reale, giurisdizionale, indiscutibile, esclusivo, e quello a cui

²¹ *Die Register*, VIII, 65 (64), pp. 109-110.

²² *Ibid.*, VIII, 154 (153), p. 270.

²³ *Ibid.*, VIII, 71 (70), p. 130.

²⁴ *Ibid.*, VIII, 26, p. 39.

potevano ambire Costantinopoli o le altre sedi patriarcali (un primato ovviamente plasmato a partire dalle dignità onorifiche di fondazione apostolica).

Dopo tali esternazioni, l'affermazione innocenziana che al mondo esistessero cinque patriarcati non fu più ripresa in alcuna fonte o lettera, quasi a relegarla come fosse stata una svista dettata dalla necessità di inserire a tutti i costi Costantinopoli entro i confini dell'ecclesiologia e dell'orizzonte ideologico romano (Naccari 2019 a, p. 380). Da qui la domanda: forse si ricorse alla più pura tradizione pentarchica perché 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 scorderla, l'unica certezza è l'originalità 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: nelle epistole del 30 marzo e del 24 novembre 1205 al patriarca Tommaso Morosini e in una lettera al notaio Martino il 18 agosto 1212.

La prima missiva al patriarca latino iniziò con una veloce ma perentoria considerazione preliminare sul primato romano. 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 antefereat atque post se pre ceteris exaltaret, ita quod, cum multe filie divitias congregarint, hec sola per matris gratiam specialem supergressa fuerit universas.²⁵

La Sede apostolica fece grande il nome della Chiesa costantinopolitana, la resuscitò dalla polvere, antepose la sua dignità alle sedi di Alessandria, Antiochia e

²⁵ *Ibid.*

Gerusalemme, inserendola di conseguenza al secondo posto, o meglio, al primo. 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 antecedente) fu totalmente scavalcata e resa inefficace. Nel pensiero innocenziano 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 III propose nella 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 I(e)r(oso)limitana, Antiochena, Alexandrina et Constantinopolitana – , que in medio sedis tanquam filie continentur 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 secunda sit a Romana prelata per matris gratiam ceteris sororibus suis privilegio dignitatis, ut secundum evangelicam veritatem fierent primi novissimi et novissimi primi.²⁶

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 è messa in fondo alla lista, ma sebbene fosse stata *ultima tempora, ipsa tamen inter eas est precipua dignitate*... essa 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

²⁶ *Ibid.*, VIII, 154 (153), pp. 269-270.

al notaio Martino²⁷, in cui Innocenzo III fuse 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 (Naccari 2019 a, p. 382).

²⁷ «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 inceptit 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 evangelium 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 naturam ostendit, quam ipse Christus de Iudaeis 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 fluente 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 propheticae, evangelicae, apostolicae, et canonicae, quibus perfecto libramine inter coelum volans et terram, de terris ad coelestia, et temporalibus transvolet ad aeterna.» (*Acta Innocentii Pp. III*, 200, pp. 433-435).

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»; Gerusalemme 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. 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.

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 traslazione del 1204 aveva contribuito a definire l'ecclesiologia innocenziana nelle sue forme (come si è detto) ecumeniche ed escatologiche, anche tale evento storico aveva concorso a determinare le direttrici e le aspirazioni papali. Ciò trova una sua incontrovertibile prova nelle modalità di convocazione del concilio generale del 1215, nonché nelle norme e nei piani che uscirono da esso (Naccari 2019 a, p. 382).

Riprendendo il grande interesse che Innocenzo III manifestò verso la Chiesa alessandrina, nonché l'esplicito invito al concilio Lateranense IV del patriarca africano, testimoniatoci dalla lettera del 1213 a Nicola I, il pontefice voleva a mio parere sancire l'aspirazione alla nuova riunione delle sedi patriarcali (simbolo della Chiesa ecumenica) sotto l'egida del successore di Pietro. Vedere presente in una sinodo universale a Roma, e sotto la *plenitudo potestatis* del successore di Pietro, tutti i quattro patriarchi 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. Ciò avrebbe reso realtà le

formulazioni che l'ecclesiologia primaziale romana stava così fortemente teorizzando almeno dall'XI secolo in poi, e 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 III e dell'unione con la Chiesa greca²⁸; rendendo norma della Chiesa romana le proiezioni che lo stesso papa aveva metaforicamente esposto nell'*Evangelica docente Scriptura* e nella lettera a Tommaso Morosini 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 cuiuslibet 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 extiterit vel eius legatus, utens insigniis apostolicae dignitatis. In omnibus autem provinciis eorum iurisdictioni subiectis ad eos, cum necesse fuerit, provocetur, salvis appellationibus ad sedem apostolicam interpositis, quibus est ab omnibus humiliter deferendum.²⁹

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 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-

²⁸ Sul concilio Lateranense IV, i suoi canoni, e l'unione con la Chiesa greca si veda: Maccarrone 1964; Foreville 1968, in part. pp. 21-29; Garcia y Garcia 1978, pp. 169-186.

²⁹ COD, p. 236.

costantinopolitana fino allo scontro del 1054. Al contrario, il concilio fissò canonicamente una 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. Da ciò, il bisogno di elaborare una dottrina ecclesiologica che contemplatesse 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, 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*). Ancora di più: non era, del resto, già stato tutto suggestionato 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)³⁰.

Quasi ad anticipare il concilio Lateranense del 1215, Rufino argomentò come il papa fosse il patriarca supremo, Roma la "Città del Sole" che primeggiava in modo unico e speciale (richiamandosi a Is. 19, 18) tra le altre città reali; 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 un'ideologia dalle forti tendenze ecumeniche, forti spinte centrifughe che rispondevano alla costante necessità di riaffermare e ribadire il primato romano. Infatti, nella prospettiva di Innocenzo III il Lateranense IV avrebbe dovuto inserirsi in profonda continuità con i concili ecumenici dei 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

³⁰ La traduzione è citata da Foreville 2001, pp.198-200. Si veda Morin 1927, pp. 113-133, in part. pp. 116-120.

modello dei concili antichi. E il Foreville (1965, p. 237) scrisse, non senza comunque un retrogusto confessionale, che il Laterano IV fu «il solo concilio medievale che può essere paragonato al concilio di Nicea».

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 tardoantico, 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 arcivescovi delle sedi pentarchiche, sancito dalle novelle del *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano (*Novellae* VI, 8, CLX, CXXIII, 3³¹)? Cosa significava questo appellativo se non, tra le altre cose, una loro vocazione di natura universale a motivo del prestigio della propria tradizione ecclesiale, e per il fatto di essere i presuli delle cinque grandi metropoli del mondo antico? Queste sedi riassumevano, e già la titolatura non lasciava 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 solidalmente 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» (Peri 1988, p. 270). 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 loro 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. 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

³¹ *Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, pp. 46-47 (*Nov.* VI, 8), p. 597 (*Nov.* CXXIII, 3).

da ristabilire e vagheggiato almeno dai tempi di Leone IX e dello scontro del 1054. 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 e dell'unione dell'*Ecclēsia* 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. Così 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 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 sapendo 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!

UNO SGUARDO D'INSIEME: I TRE LIVELLI DELLA ECCLESIOLOGIA PAPAIE

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. Tuttavia il valore di uno studio storico-dottrinale dell'ecclesiologia romana non si può fermare a una semplice analisi della retorica primaziale e della sua evoluzione, ma necessita di uno sguardo più poliedrico, cioè che indagli storicamente il valore dell'ecclesiologia romana esposta ai Greci, toccando la natura stessa dei vari rapporti politico-ecclesiali che intercorsero tra XI e XIII secolo.

Guardando dall'alto le fonti prese in esame, la loro interpretazione è stata affrontata in modo tripartito, su tre livelli. Il primo ha riguardato 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, ha portato verso un'indagine per così dire "storica", nella quale si è posta attenzione 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 sono scaturite da queste domande, si è arrivati 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, ha portato a toccare il valore e la natura stessa dei contatti diplomatici tra Roma e Costantinopoli in quanto dialogo tra chiese.

8.1 Lo sviluppo della dottrina del primato. (Piano analitico)

La teologia del primato romano presente nella corrispondenza papale manifesta tanto un'evoluzione della dottrina e delle sue modalità d'esposizione, quanto un 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. 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 congruenti. 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 difforni, 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 ecclesiologia si trasformò, i lessemi primaziali subirono forti ridefinizioni e cambiamenti. Innocenzo III aveva maggiori armi ideologiche ed esperienza polemica per imporre a livello teorico il primato della sede di Roma.

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 (Naccari 2020). Infatti, non deve essere trascurato come la teologia primaziale 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 volessero definire un Io che pone se stesso in riferimento a un non-Io, 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 macro-concettualizzazioni, nelle quali riconfluivano i più specifici lessemi ecclesio-logici. Esse erano articolate in una prima area che trattava del primato di Pietro e della primazialità romana sulla base dell'apostolicità petrina; in un secondo (e conseguente) gruppo, caratterizzato dall'ecclesiologia del concetto di Roma quale *mater et caput omnium ecclesiarum*; ed infine una terza zona è da identificarsi nell'esaltazione della figura del papa quale *vicarius Petri* e *vicarius Christi*.

8.1.1 La figura di Pietro e il principio di 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 Apostoli (Meyendorff 1963, Von Falkenhausen 1988); 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» (Spiteris 1979, p. 302).

La teologia, l'esaltazione e l'ermeneutica carismatico-giuridica di san Pietro furono le colonne portanti delle due grandi dissertazioni sul primato presenti nella lettera del 1053 di Leone IX a Michele Cerulario e in quella del 1199 di Innocenzo III a Giovanni X Camateros.

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 ecclesiologicalo 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.

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 πέτρᾳ 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 neo-testamentari 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. Dalla loro prospettiva 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 l'unico capo era l'imperatore.

8.1.2 *Caput et mater 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 riassunte in essa.

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 avrebbero retto 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 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. 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 ad esempio 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 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, in altre teorizzato e argomentato.

Leone IX utilizzò più volte l'espressione *Ecclesia Romana caput et mater omnium ecclesiarum*, occupando per intero i capitoli XXIII-XXVIII (*De filia ingrata*) della prima lettera al Cerulario. Nel libello del 1053 essa venne descritta come la madre che genera «in utero suo: jam nunc filia (Costantinopoli, nda) recordetur gemitus piaie genitricis (Roma, nda) 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 Constantinopolitanam 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*.

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 *basileus*: 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 in cui la categoria della maternità ecclesiale non venne esplicitamente ribadita o teorizzata, tuttavia il retroterra ecclesiologico fu tutto plasmato dai criteri d'ecclesialità romani e dall'identificazione di Roma come *Ecclesia mater*.

Tuttavia sarà solo con Innocenzo III che si avrà la più ampia e completa strutturazione dottrinale di tale nozione, integrata 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 grazie alla sua *plenitudo potestatis* le altre chiese, 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.

8.1.3 Il pontefice romano capo della Chiesa

In un'ideologia primaziale in cui tutte le parti del discorso logico e la struttura ecclesiologica erano legate, interconnesse e dipendenti l'una dall'altra, l'obiettivo 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.

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 esprime attraverso una trattazione sui poteri che reggono il mondo, proponendo una distinzione tra il potere spirituale (*πνευματική ἐξουσία*) e il potere mondano e corporale (*κοσμική καὶ σωματική 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.

Sarà però Innocenzo III che, più di tutti i suoi predecessori, argomenterà la *potestas* papale. Alla base dell'impianto ecclesiologico presente nelle sue lettere, 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 esprime 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* (Congar 1970, pp. 159-164). 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: 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 quello temporale: era il Re dei re.

Tuttavia, 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.

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 e un uso omogenei 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 sulle 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.

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 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 si, non rinunciassero mai ai fondamenti del primato romano, ma che potessero sperimentare nuove vie di dialogo ecclesiologico ed ecclesiale (Naccari 2016, pp. 75-76). Si pensi soltanto alla fonte più "filo-greca": 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 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.

8.2 L'ecclesiologia della contingenza tra teoria e prassi. (Piano storico)

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 e fosse modificata sulla base del contesto geo-politico e dell'*utilitas Romanae Ecclesiae*. Tali questioni aprono inevitabilmente a considerazioni storiografiche sul complesso rapporto tra teoria e prassi ecclesiologica, in cui una cosa era l'esposizione scritta della dottrina, un'altra il tentativo di applicarla e renderla operativa nella realtà.

Se precedentemente 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 sostenne che «Exporting the papal revolution to Byzantium was to become a major goal for most of Urban's successors» (Papadakis, Meyendorff 1994, p. 97). Tenendo presente questa affermazione, nella quale si legge in controluce un'idea 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 Augustin Fliche¹, 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 Oriente². Non solo: l'accezione scismatica che 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

¹ Fliche 1924-1937. Insieme al Fliche, l'altro storico che più di tutti contribuì a dominare la moderna interpretazione della riforma fu Tellenbach 1940.

² 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 Runciman 1955; Brehier 1959, pp. 352-72; Stiennon 1962; Dvornik 1964; Congar 1968A; 1970.

riforma gregoriana, alimentarono considerevolmente le interpretazioni storiografiche (quasi mitografiche) sul carattere monolitico dell'*Ostpolitik* papale³.

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)⁴ 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-disciplinari⁵), 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 Chiesa (Capitani 1965; Violante 1992).

È dunque da ritenere la riforma ecclesiastica come un insieme di riforme (Cantarella 2006; 2013) 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

³ 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 1979, p. 26); «il suffit de lire ses *Dictatus papae* pour se rendre compte de l'énorme distance qui sépare désormais l'Orient et l'Occident, depuis quel es idées des réformateurs avaient été complètement développées et étaient appliquées aux relations du *sacerdotium* et de l'*imperium*» (Dvornik 1964, 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.

⁴ Tra i tanti lavori cito Cantarella 2001; 2005; 2006; 2013B; Longo 2012B; D'Acunto 2007; Fornasari 1996. Per una disamina sul panorama della storiografia anglosassone cfr. Miller 2009. Per un giudizio sulla storiografia di Capitani si veda Cantarella 2013A.

⁵ 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 Gougneheim 2010).

necessitas e *Utilitas Ecclesiae* a guidare il più delle volte il processo di cambiamento sulla base della teologia primaziale. 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 garante⁶.

Premesso ciò, 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 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 cardinale 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 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

⁶ Sempre illuminanti sono le parole del Cantarella (2013B, 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».

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 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 (Naccari 2020), entrambe filtrate attraverso le necessità del momento, da quell'*utilitas Romanae Ecclesiae* che si presentava «come una vera e propria ideologia, dalle indubie implicanze normative e teologiche, ma soprattutto volta a costruire una misura e una identità per l'azione» (Capitani 2015, p. 173).

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 riforma (Cantarella 2006, pp. 29-30), allo stesso modo verso 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 (Naccari 2020). 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'altra realtà quale era l'Oriente cristiano. È 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, per altro già intesa e annoverata come una tra le maggiori forme di eresia: la disobbedienza verso la Sede apostolica.

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, non le chiese; inoltre è necessario tener presente che nella tradizione canonica latina d'ispirazione paolina, con la morte dello scomunicato decadeva anche l'anatema, poiché tale sanzione ecclesiale aveva esclusivamente un valore medicinale per la salvezza dell'anima⁷.

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 aveva semplicemente chiesto che il nome

⁷ 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 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.

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. Tuttavia fu proprio Pasquale II che nella medesima lettera al *basileus* aveva stabilito le condizioni affinché si ritornasse ad uno stato di unità.

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 per un ritorno all'unità, chiarendo che i presuli di Costantinopoli si erano distaccati ormai da anni dalla comunione con Roma. 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 diretto a Costantinopoli (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 vaga concordia, ma nel 1080 (in cui alcuni equilibri politici erano comunque cambiati) scrivesse liberamente al *katholikos* armeno Gregorio II V kayaser 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»⁸.

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*

⁸ Reg. VIII, 1, p. 513.

Constantinopolitanus una figura scismatica per essere disobbediente all'autorità di Pietro (*beato Petro...inobediens est*).

La percezione dello scisma e la necessità dell'unione esistettero 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 forma di *communicatio* ecclesiale, che poteva ancora sussistere 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»⁹, 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»¹⁰. 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 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. Nella lettera del 1198 al patriarca Giovanni X, Innocenzo III scrisse:

⁹ *Die Register*, II, 200 (209), pp. 388-389.

¹⁰ *Ibid.*, 202 (211), p. 397.

Quia igitur id in scandalum nostrum et fidei christianae 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.¹¹

Ovvero, per negligenza (o necessità?) i pontefici romani hanno sempre sopprasseduto 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. Innocenzo III disse 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. Tuttavia durante il pontificato innocenziano i tempi erano 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»¹².

8.3 Contatti ecclesiali e dialettica teologica: quale valore? (Piano ontologico)

Quale fu allora la natura, quale il reale valore dei contatti e del dialogo ecclesio-logico che Roma intrattenne con l’Oriente greco?

Ho messo in luce come l’elemento essenziale della pretesa superiorità romana verso la cristianità greca (la teologia del primato) fu taciuto e sottaciuto, affermato con forza, 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

¹¹ *Ibid.*, I, 354, p. 529.

¹² Tàutu 1952, p. 22.

penso potesse essere ammesso dai pontefici romani, poiché non esistevano vie alternative nel loro orizzonte ideologico, che potessero implicare delle riflessioni sulla Chiesa in senso paolino e sul primato del papa come lo intendeva ad esempio Ignazio d'Antiochia (la presidenza nella carità del vescovo di Roma).

Queste implicazioni emergono in modo evidente dai contatti dall'XI al XIII secolo, dal lessico e dai toni con cui il papato cercò di imporre in Oriente il proprio primato. Pertanto si ha l'impressione che la 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. Questo primato, consapevolmente o meno, con ingenuità oppure no, era 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* (Capitani 1990, p. 137) 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? Se tali domande possono ammettere una risposta positiva è 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 pontefici 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.

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 da dovere costantemente calibrare e affinare le categorie primaziali romane. La cancelleria papale sapeva 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" (rimando alla lettera del 1112 di Pasquale II ad Alessio Comneno). Il papato conosceva l'ideologia greca e l'ecclesiologia tardo-antica, poiché, seppur ormai lontano nel tempo, ai tempi della Chiesa imperiale dei primi secoli, 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). È necessario rilevare 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, ma tutto naufragò in maniera inevitabile. 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.

Non si verificarono mai da parte di Roma (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 apparve sempre come il corollario di contatti che avevano, come loro cause, non reali volontà d'unione, bensì la necessità politica o la ricerca di un'intesa strategica, tanto che il tema dell'unione sembra un argomento di *routine* diplomatica. E la 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 *necessitates* del momento: era una politica ecclesiastica mai aperta ad un reale confronto

ecclesiologico. L'unico momento (probabilmente) di vero confronto tra Roma e la Chiesa greca portò ad un 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 dovette nascere, in cui lo sviluppo della retorica del primato mise sempre in campo l'aspetto ecclesiologico. Tuttavia, 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 quella "insostenibile ribellione" della figlia alla madre e del membro al suo capo.

ABBREVIAZIONI

ACO = Schwartz, E. (ed.) (1914 ss.), *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin.

Acta Innocentii Pp. III (1198-1216) = Haluscynskyj, H. (ed.) (1944), *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.

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 = Alberigo, G., Dossetti, G.L., Joannou, P.P., Leonardi, C., Prodi, P. (a cura di) (consulenza di H. Jedin) (1991), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna.

Die Register = Egger, C., Hageneder, O., Maleczek, W., Murauer, R., Sommerlechner, A., Weigl, H. (eds.) (1964ss.), *Die Register Innocenz III*, 13 vols., Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Publikationen des Österreichischen Kulturinstituts in Rom), Rom-Wien.

JL = Jaffé, Ph. (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post christum natum MCXCVIII*, Lipsia, 1851.

JK = Jaffé, Ph., Wattenbach, W., Loewenfeld, S., Kaltenbrunner, F., Ewald, P. (eds.), *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post christum natum MCXCVIII*, Lipsia, 1881-1888.

LP = Duchesne, L. (ed.) (1955), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, 3 voll., Paris.

Mansi = Mansi, J.D. (ed.) (1759ss., 1901-1927), *S. Conciliorum nova collectio*, Firenze, Paris-Leipzig.

MGH = *Monumenta Germaniae Historica*.

PG = Migne, J.P. (ed.) (1857-1866), *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, 161 voll., Paris.

PL = Migne, J.P. (ed.) (1844-1855), *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, 221 voll., Paris.

Reg. = Caspar, E. (ed.) (1955), *Gregorii VII Registrum*, MGH, *Epistolae selectae*, 2 voll. Berolini.

Will = Will, C. (ed.) (1861), *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae-Marpurgi.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primaria (Fonti)

- Ambrosius Mediolanensis *Expositio Evangelii secundum Lucam*, M. Adrien (ed.), Turnhout 1957 (Corpus Christianorum, *Series Latina*, 14).
- Andronici Camateri Sacrum Armamentarium. Pars prima*, A. Bucossi (ed.), Turnhout, 2014 (Corpus Christianorum, *Series Graeca*, 75).
- Annales Reicherspergenses*, W. Wattenbach (ed.), MGH, *Scriptores*, 17, Hannoverae, 1861, pp. 443-476.
- Anselmi Havelbergensis Dialogi*, PL 188, coll. 1139-1248.
- Bernonis Augiensis Libellus De quibusdam rebus ad Missae officium pertinentibus*, PL 142, coll. 1055-1080.
- Bibliotheca rerum germanicarum*, I, *Monumenta Corbeiensis*, P. Jaffé (ed.), Berolini, 1864.
- Bullarium Hellenicum. Pope Honorius III's Letters to Frankish Greece and Constantinople (1216-1227)*, W. O. Duba, C. D. Schabel (eds.), Turnhout, 2015.
- Chronicon Montis Sereni*, E. Ehrenfeuchter (ed.), MGH, *Scriptores*, 23, p. 130-226.
- Cyprianus, *De ecclesiae catholicae unitate*, M. Bénévot (ed.), Turnhout, 1972 (Corpus Christianorum, *Series Latina*, III/1).
- Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, R. Schoell, G. Kroll (ed.), Berolini, 1928.
- Das Constitutum Constantini. Text*, H. Fuhrmann (ed.), 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*, J. B. Pitra (ed.), *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*, P. Hinschius (ed.), Lipsia, 1863 (ristampa 1963).
- Die Briefe des Petrus Damiani*, K. Reindel (ed.), MGH, *Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit*, München, 1989.

- Ekkehardi Uruagiensis Chronica*, D. G. Waitz, P. Kilon (eds.), MGH, *Scriptores*, VI, pp. 1-267.
- Garcia Goldaraz, C. (ed.) (1954), *El Codice Lucense de la Coleccion canonica Hispanica*, I, Burgos.
- Gaufredus Malaterra, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae Comitis et Roberti Guiscardi Ducis Fratris eius*, in *Rerum Italicarum Scriptores*, V, I, E. Pontieri (ed.), Bologna, 1928.
- Gesta di Innocenzo III*, S. Fioramonti (trad.), G. Barone, A. Paravicini Bagliani (a cura di), Roma, 2011.
- Gregorii I papae Registrum epistolarum*, P. Ewald, L. M. Hartmann (eds.), MGH, *Epistolae*, I-II, Berolini, 1891.
- Joachim de Floris, *Expositio in Apocalipsim*, Venetiis, 1527 (rist. anast. Frankfurt am Main, 1964).
- Joachim de Floris, *Tractatus super quatuor Evangelia*, E. Buonaiuti (ed.), Roma, 1930.
- Hugonis Eteriani De sancto et immortalis Deo, Compendiosa Expositio, Fragmenta Graeca quae extant*, P. Podolak, A. Zago (a cura di), Turnhout, 2020 (*Corpus Christianorum Continuatio Medievalis*, 298).
- Innocentii III Sermo XXX de Sanctis*, PL 217, coll. 587D-590C.
- Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum*, A. Meineke (ed.), *Corpus scriptorum historiae byzantinae*, Bonn, 1836.
- La Donazione di Costantino*, R. Cessi (a cura di), R. Sevieri (trad.), Milano, 2010.
- Liutprandi Relatio de Legatione Constantinopolitana*, J. Becker (ed.), 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.
- Monumenta Barbengensia*, P. Jaffé (ed.), 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.
- Niceta Coniata, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, 3 voll., A. P. Kazhdan, R. Maisano, A. Pontani, J. Van Dieten (eds.), Fondazione Lorenzo Valla, 1994-2014.
- Nicolai I. papae epistolae*, Perels (ed.), MGH, *Epistolae*, VI, *Epistolae Karolini Aevi*, IV, Berolini, 1925, pp. 225-690.
- Gerhobi praepositi Reichersbergensis libelli selecti*, IX, *Opusculum ad cardinales*, E. Sackur (ed.), 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.
- Pelagii I papae *epistulae quae extant (556-561)*, P. M. Gassò, C. M. Batlle (eds.), Montserrat, 1956.
- Petrus Diaconus, *Altercatio pro romana ecclesia contra graecum quendam*, A. Amelli (ed.), *Miscellanea Cassinensia. Sectio historica*, I, 1897, pp. 10-32.
- Photii patriarchae *Contra Veteris Romae libellus*, PG 102, coll. 392-400.
- Rhalls G. A., Potles M. (1852-1856), *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, 6 voll., Atene.
- Rodolfo il Glabro, *Storie dell'Anno Mille*, G. Andenna, O. Tuniz (a cura di), Milano, 2004.
- Sant'Agostino, *Le ritrattazioni*, U. Pizzani (ed), Roma, 1994 (*Opera Omnia*, II).
- Tàutu, A. L. (a cura di) (1950), *Acta Honorii III (1216-1227) et Gregorii IX (1227-1241)*, Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis, Fontes, series III, vol. III, Città del Vaticano.
- Tàutu, A. L. (a cura di) (1952), *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X. (1261-1276)*, Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris canonici orientalis, Fontes, series III, vol. V, Città del Vaticano.
- 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., G. Fatouros (ed.), Berolini-Novae Eboraci, 1992.
- Uldarici *codex*, n. 248, in *Monumenta Bambergensia*, Ph. Jaffé (ed.), Berlin, 431.

Bibliografia secondaria (Saggi, articoli e atti di convegni)

- Alberigo, G. (1969), *Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo*, Firenze.
- Alberigo, G. (1974), *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, 229-263.
- Alexander, P. (1963), *The Donation of Constantine at Byzantium and Its Earliest Use against the Western Empire*, in "ZRVP", 8, 11-26.

- Alzati, C. (1986), *Cristianità occidentale e Oriente cristiano*, in *Chiesa diritto e ordinamento della "societas christiana" nei secoli XI e XII*, Milano.
- Alzati, C. (2001), *Vescovo di Roma e comunione, tra canoni e principio petrino*, in G. De Rosa, G. Cracco (a cura di) (2001), *Il Papato e l'Europa*, Catanzaro, 159-175.
- Alzati, C. (2004), "Greci" e "Latini" dopo il 1204, in "Transylvanian Review", XIII (3), 3-17.
- Alzati, C. (2007), *I processi di diversificazione ecclesiologica tra Latini e Greci e la "catastrofe dell'universo" del 1204*, in G. Andenna (a cura di) (2007), *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella "Societas Christiana" (1046-1250)*, (Atti della XVI Settimana Internazionale di Studio, 26-31 agosto 2004), Milano, 69-97.
- Andrea, A. J. (1969), *Pope Innocent III as Crusader and Canonist: His relations with the Greeks of Constantinople, 1198-1216*, (Dissertazione Cornell University).
- Andrea A. J., Moore J. C. (2003), *A Question of Character: Two Views on Innocent III and the Fourth Crusade*, in A. Sommerlechner (ed.) (2003), *Innocenzo III. Urbs et orbis*, I, (Atti del congresso internazionale di Roma, 9-15 settembre 1998), Roma, 525-585.
- Angelov, D. G. (2009), *Donation of Constantine and the Church in Late Byzantium*, in D. G. Angelov (ed.), *Church and Society in Late Byzantium*, Kalamazoo, 91-157.
- Angold, M. (2004), *The Byzantine Empire, 1025-118*, in D. Luscombe, J. Riley-Smith (eds.) (2004), *The New Cambridge Medieval History, c.1024-c.1198. Part II*, IV, Cambridge, 217-253.
- Batiffol, P. (1928), *Le siege de Rome et l'Orient dans l'histoire ancienne de l'Eglise*, in "Revue apologetique", 46, 288-302.
- Batiffol, P. (1938), *Cathedra Petri. Études d'Histoire ancienne de l'Église*, Paris.
- Bayer, A. (2002), *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, Köln-Weimar-Wien.
- Baumgarten, P. M. (1897), *Ein Brief des Gegenpapstes Anaclet (II.)*, in "Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde", 22, 576-78.
- Beck, H. G. (1980), *Geschichte der orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich*, Gottingen.
- Becker, A. (1964-1988), *Papst Urban II. (1088-1099)*, 2 voll., Stuttgart.
- Benson, R. (1967), *Plenitudo potestatis. Evolution of a formula from Gregory IV to Gratian*, in "Studia Gratiana", 14, 196-217.
- Bettini, G. (2012), *Leone IX e i concili: Reims 1049*, in Cantarella G. M., Calzona A. (a cura di) (2012), 151-167.
- 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.

- Blanchet, M.H., Gabriel, F. (eds.) (2013), *Réduire le Schisme? Ecclésiologies et Politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIII-XVIII siècle)*, Lyon.
- Blumenthal, U. R. (1977), *Patrimonia and regalia in 1111*, in *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, Philadelphia (Penn.), 9-20.
- Blumenthal, U. R. (1978), *Opposition to Pope Paschal II: Some Comments on the Lateran Council of 1112*, in "Annuario Historiae Conciliorum", 10, 82-97.
- Bolton, B. (1995), *Innocent III. Studies on Papal Authority and Pastoral Care*, Aldershot-Brookfield.
- Bombi, B. (2001), *La «Legimus in Daniele» (Reg. VII 154). Innocenzo III e l'unione con la chiesa greca nel novembre 1204*, in A. Ambrosini (a cura di), *Studi sull'Europa medievale*, Alessandria, 117-137.
- Borsari, S. (1988), *Venezia e Bisanzio nel secolo XII: i rapporti economici*, Deputazione di storia patria per le Venezie.
- Brand, C. M. (1968), *Byzantium Confronts the West 1180-1204*, Cambridge (Mass.).
- Bréhier, L. (1899), *Le schisme oriental du XI^e siècle*, Paris.
- Bréhier, L. (1959), *Avant la séparation du XI^e siècle. Les relations normales entre Rome et les Eglises d'Orient*, in "Istina", 6, 352-72.
- Brezzi, P., Piazza, A. (2000), *Alessandro III*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma, 291-299.
- Bucossi, A. (2010), *Andronico Camatero e la $\xi\xi\xi\xi$ ania: sulla politica ecclesiastica bizantina in età comnena*, in "Rivista di Studi Bizantini e Neocellenici", 47, 357-371.
- Bucossi, A. (2011), *Dialogue and anthologies of the Sacred Arsenal by Andronikos Kamateros*, in P. Van Deun, C. Macé (eds.) (2011), *Encyclopedic Trends in Byzantium?*, (Proceedings of the International Conference held in Leuven, 6-8 May 2009), Leuven, 269-286.
- Bucossi, A. (2013), *Dibattiti teologici alla corte di Manuele Comneno*, in A. Rigo, A. Babuin, M. Trizio (a cura di) (2013), *Vie per Bisanzio*, (Atti dell'VII Congresso dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini, Venezia, 25-28 novembre 2009), Bari, 311-321.
- Burgarella, F. (1990), *Roberto il Guiscardo e Bisanzio*, in C. D. Fonseca (a cura di), *Roberto il Guiscardo tra Europa, Oriente e Mezzogiorno*, (Atti del Convegno Internazionale di studio, Potenza-Melfi-Venosa, 19-23 ottobre 1985), Galatina, 39-60.
- Canivet, P. (1972), *L'apôtre Pierre dans les écrits de Théodoret de Cyr*, in J. Fontaine, C. Kannengiesser (eds.) (1972), *ΕΠΙΕΧΤΕΣΙΣ. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 29-46.
- Cantarella, G. M. (1986), *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, 461-85.

- Cantarella, G. M. (1992), *Dalla «necessitas» alla «dispensatio»: un'indagine sul lessico in Bernardo di Clairvaux*, in R. I. card. Castillo Lara (a cura di) (1992), *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Roma, 37-50.
- Cantarella, G. M. (1997), *Pasquale II e il suo tempo*, Napoli.
- Cantarella, G. M. (2001), *Dalle chiese alla monarchia papale*, in G. M. Cantarella, V. Polonio, R. Rusconi (2001) *Chiesa, chiese, movimenti religiosi*, Roma, 3-79.
- Cantarella, G. M. (2005), *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa (1073-1085)*, Bari.
- Cantarella, G. M. (2006), *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*, (Atti del XXVI Convegno del Centro Studi Avellaniti, Fonte Avellana, 29-30 agosto 2004) S. Pietro in Cariano, 29-52.
- Cantarella G. M., Calzona A. (a cura di) (2012), *La reliquia del sangue di Cristo. Mantova, l'Italia e l'Europa al tempo di Leone IX*, Verona.
- Cantarella, G. M. (2013A), *L'XI secolo dopo Ovidio Capitani*, in I. L. Sanfilippo (a cura di) (2013), *Le storiografie di Ovidio Capitani. Giornata di studi*, Roma, 49-64.
- Cantarella, G. M. (2013B), *Riforma e riforma. La storia ecclesiastica del secolo XI* in M. C. De Matteis, B. Pio (a cura di) (2013), *Orientamenti e tematiche della storiografia di Ovidio Capitani*, (Atti del Convegno di studio, Bologna, 15-17 marzo 2013), Spoleto, 53-68.
- Cantarella, G. M. (2018), *Gregorio VII*, Salerno.
- Cantarella, G. M. (2019), *I due Sergi? Nota su papa Sergio IV*, in F. Amerini, R. Saccenti (a cura di) (2017), *“Vicarius Petri”, “Vicarius Christi”. La titolatura del Papa nell'XI secolo. Dibattiti e prospettive*, Pisa,
- Capitani, O. (1965), *Esiste un'età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa”, 1, 454-81.
- Capitani, O. (1966), *Immunità vescovili ed ecclesiologia in età pregregoriana e gregoriana: l'avvio alla restaurazione*, Spoleto.
- Capitani, O. (1986), *«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, 26-66, intervento ora reinserito in Capitani (2015), 161-201.
- Capitani, O. (1990), *Tradizione ed interpretazione. Dialettiche ecclesiologiche del secolo XI*, Roma.
- Capitani, O. (2015), *Gregorio VII: il papa epitome della Chiesa di Roma*, B. Pio (a cura di), Spoleto.
- Carile, A. (1078), *Per una storia dell'impero latino di Costantinopoli (1204-1261)*, Bologna.

- Carile, A. (1996), Le relazioni tra l'Oriente bizantino e l'Occidente cristiano, in P. Racine (a cura di), *Il Concilio di Piacenza e le Crociate*, Piacenza, 19-37.
- Carile, A. (2008), *La teologia politica bizantina*, Spoleto, 2008.
- Caspar, E. (1909), *Petrus Diaconus und die Monte Cassineser Fälschungen*, Berlin.
- Cesaretti, P. (2006), *L'Impero perduto. Vita di Anna di Bisanzio una sovrana tra Oriente e Occidente*, Milano.
- Chadwick, H. (2003), *East and West. The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford.
- Charanis, P. (1949), *Byzantium, the West and the Origins of the First Crusade*, in "Byzantion", 19, 17-36.
- Cheyne, J.C. (2007A), *L'Empire byzantin (641-1204)*, Paris.
- Cheyne, J.C. (2007B), *Le schisme de 1054: un non-événement*, in C. Carozzi, H. Taviani Carozzi (eds.), *Faire l'événement au Moyen Âge*, Aix en Provence, 299-322.
- Chrissis, N.G. (2012A), *Crusading in Frankish Greece. A Study of Byzantine-Western Relations and Attitudes. 1204-1282*, Turnhout.
- Chrissis, N.G. (2012B), *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, 20-37.
- Chrysos, E. (2004), *1054: Schism?*, in *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente* (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, LI), Spoleto, 547-67.
- Clarke, P.D., Duggan, A.J. (eds.) (2012), *Pope Pope Alexander III (1159-1181). The Art of Survival*, Burlington.
- Clément, O. (1998), *Roma diversamente. Un ortodosso di fronte al papato*, Milano.
- Cò, G. (2019), *Vescovi, re, imperatori. Anastasio Bibliotecario fra Occidente e Oriente*, Bologna.
- Colson, J. (1962), *La ministère apostolique dans la littérature chrétienne primitive: apôtres et évêques "santificateurs des nations"*, in Y.M. Congar, B.D. Dupuy (eds.) (1962), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, 135-169.
- Concilium Lateranense IV. Commemorating the Octocentenary of the Fourth Lateran Council of 1215*, Rome, 23 November – 29 November 2015.
- Congar, Y.M. (1952), *Cephas-Céphale-Caput*, in "Revue de Moyen Age Latin", 8.1, 5-42.
- Congar, Y.M. (1954), *Neuf cents sans après. Notes sur le «Schisme Oriental»*, in O. Rousseau (ed.) (1954), *1054-1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. Études et travaux sur l'unité chrétienne offerts à Dom Lambert Beauduin*, Chevetogne.

- Congar, Y.M. (1959), *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VI au XI siècle*, in "Istina", 6, 187-236.
- Congar, Y.M. (1962), *Expression traditionnelles du service chrétien: B. Utilitas*, in Y.M. Congar, B.D. Dupuy (eds.) (1962), *L'Épiscopat et l'Eglise universelle*, Paris, 106-23.
- Congar, Y.M. (1968A), *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris.
- Congar, Y.M. (1968B), *Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique*, in "Istina", XIII, 131-152.
- Congar, Y.M. (1970), *L'Eglise. De Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris.
- Congar, Y.M. (2005), *Diario del Concilio. 1960-1966*, 2 voll., Milano.
- Conte, P. (1971), *Chiesa e Primato nelle lettere dei papi del secolo VII*, Milano.
- Cosentino, S. (2008), *Storia dell'Italia bizantina (VI-XI secolo). Da Giustiniano ai Normanni*, Bologna.
- Coué, S. (1997), *Hagiographie im Kontext. Schreibenlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts*, Berlin-New York.
- Cowdrey, H.E.J. (1982), *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, 27-40.
- Cowdrey, H.E.J. (1988), *The Gregorian Papacy, Byzantium and the first Crusade*, in "Byzantinische Forschungen", 13, 145-169.
- Cowdrey, H.E.J. (1998), *Pope Gregory VII. 1073-1085*, Oxford.
- D'Acunto, N. (2006), *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, 13-28.
- D'Acunto, N. (2007), *L'età dell'obbedienza. Papato, impero e poteri locali nel secolo XI*, Napoli.
- D'Acunto, N. (2012), *La corte di Leone IX: una porzione della corte imperiale?*, in G.M. Cantarella, A. Calzone (a cura di) (2012), 59-72.
- D'Agostino, M.G. (2008), *Il Primato della Sede di Roma in Leone IX (1049-1054). Studio dei testi latini nella controversia greco-romana nel periodo pre-gregoriano*, Milano.
- Dagron, G. (1976), *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, 177-216.
- Dagron, G. (1995), *Empereur et prêtre: Études sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris.

- Dagron, G. (1999), *Il cristianesimo bizantino dal secolo VII alla metà del secolo XI*, in G. Dagron, P. Riché, A. Vauchez (eds.) (1999), *Vescovi, monaci e imperatori (610-1054)*, Roma, 27-388 [Alberigo, G. (ed.), *Storia del Cristianesimo*, IV].
- Darrauzès, J. (1965), *Les documents byzantins du XII siècle sur la primauté romaine*, in “Revue des Études Byzantines”, 23, 59-65.
- Darrouzès, J. (1970), *Georges et Démétrios Tornikes. Lettres et Discours*, Paris.
- Dédéyan, G. (2009), *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, I. Augé, G. Dédéyan (eds.)], Paris.
- De Lubac, H. (1982), *Corpus mysticum. L'Eucarestia e la Chiesa nel Medioevo*, Milano.
- De Vries, W. (1963), *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg-München.
- De Vries, W. (1965), *Innozenz III. und der christliche Osten*, in “Archivum Historiae Pontificiae”, 3, 82-126.
- De Vries, W. (1974), *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*, Paris.
- Dondaine, A. (1952), *Hugues Ethérien et Léon Toscan*, in “Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age”, 19, 67-134.
- Doran, J., Smith, D.J. (eds.) (2008), *Pope Celestine III (1191-1198). Diplomat and Pastor*, Burlington.
- Doran, J., Smith, D.J. (eds.) (2016), *Pope Innocent II (1130-1143). The World vs. The City*, London-New York.
- Duba, W.O. (2008), *The status of the patriarch of Constantinople after the Fourth Crusade*, in A.D. Beihammer, M.G. Parani, C.D. Schabel (eds.) (2008), *Diplomatics in the eastern Mediterranean 1000-1500*, Leiden, 63-91.
- Ducellier, A. (1988), *Bisanzio*, Torino.
- Duggan, A.J., Bolton, B. (eds.) (2003), *Pope Adrian IV. The English Pope (1154-1159)*, Aldershot.
- Dvornik, F. (1953), *Lo scisma di Fozio. Storia e leggenda*, Roma.
- Dvornik, F. (1958), *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge.
- Dvornik, F. (1964), *Byzance et la Primauté Romaine*, Paris.
- Egger, C. (1992), *Papst Innocenz III. als Theologe. Beiträge zur Kenntnis seines Denkens im Rahmen der Frühscholastik*, in “Archivum Historiae Pontificiae”, 30, 55-125.
- Egger, C. (2001), *Joachim von Fiore, Rainer von Ponzä und die römische Kurie*, in R. Rusconi (ed.) (2001), *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), Roma, 129-162.

- Erkens, F.R. (2003), *Vicarius Christi, sacratissimus legislator, sacra maiestas. Religiöse Herrschaftslegitimierung im Mittelalter*, in “Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte”, 89, 1-55.
- Evans, G.R. (1977), *Anselm of Canterbury and Anselm of Havelberg. The controversy with the Greeks*, in “Analecta Praemonstratensia”, 5, 158-175.
- Falbo, G. (1989), *Il primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Roma.
- Fedalto, G. (1981), *La Chiesa latina in Oriente*, I, Verona.
- Fernandez, M.R. (1961), *El primado del Romano pontifice en el pensamiento de Huguccio de Pisa decretales*, in “Compostellanum”, 6, 47-97.
- Figueira, R.C. (ed.) (2006), *Plenitude of Power. The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages. Essays in memory of Robert Louis Benson*, Aldershot.
- Fina, K. (1956-58), *Anselm von Havelberg*, in “Analecta Praemonstratensia”, 32, 69-101, 193-227; 33, 5-39, 268-301; 34, 13-41.
- Fliche, A. (1924-1937), *La Réforme grégorienne*, 3 voll., Louvain-Paris.
- Foresi, A. (2001), *Roma e Bisanzio nelle lettere di Gregorio Magno*, Tesi di Dottorato di XII ciclo, Università della Basilicata, Facoltà di Lettere e Filosofia.
- Foreville, R. (1968), *Le problème de l'union des Eglises dans la perspective des conciles du Latran*, in “L'Année canonique”, 12, 11-29.
- Foreville, R. (2001), *Lateranense I, II, III e Lateranense IV*, Città del Vaticano.
- Fornasari, G. (1996), *Medievo riformato del secolo XI. Pier Damiani e Gregorio VII*, Napoli.
- Framing Anacletus II (anti)Pope, 1130-1138*, Convegno internazionale, Roma 10-12 aprile 2013.
- Froehlich, K. (1989), *St. Peter, Papal Primacy, and the Exegetical Tradition. 1130-1150*, in C. Ryan (ed.), *The Religious Roles of the Papacy. Ideals and Realities. 1150-1130*, Toronto, 1989, 3-43.
- Gahbauer, F.R. (1975), *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides: Edition, Einführung, Kommentar*, München.
- Gahbauer, F.R. (1993), *Die Pentarchie-Theorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt am Main.
- Gallina, M. (2002), *La “precrociata” di Roberto il Guiscardo: un’ambigua definizione*, in G. Musca (a cura di) (2002), *Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate*, (Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve, Bari, 17-20 ottobre 2000), Bari, 29-47.
- Gallina, M. (2003), *Conflitti e coesistenza nel Mediterraneo medievale. Mondo bizantino e Occidente latino*, Spoleto.
- Gallina, M. (2008), *Bisanzio. Storia di un impero (secoli IV-XIII)*, Roma.
- Gallina, M. (2016), *Incoronati da Dio. Per una storia del pensiero politico bizantino*, Roma.

- Gandino, G. (1999), *Ruolo dei linguaggi e linguaggio dei ruoli. Ottone III, Silvestro II e un episodio delle relazioni tra impero e papato*, in E. Artifoni, M. L. Pesante (a cura di) (1999), *Quaderni storici*, 102, 617-658.
- Garcia y Garcia, A. (1978), *La Iglesia griega y al concilio IV de Letran*, in “Dialogo Eucuménico”, 13, 169-186.
- Gemmiti, D. (1986), *Ideologia e personalismi nella “scisma” del 1054*, in “Studi e Ricerche sull'Oriente cristiano”, 9, 95-127.
- Gill, J. (1970), *Franks, Venetians and Pope Innocent III. 1201-1203*, in “Studi Veneziani”, 12, 85-105.
- Gill, J. (1979A), *Byzantium and the Papacy. 1198-1400*, New Brunswick (NJ).
- Gill, J. (1979B), *Innocent III and the Greeks: Aggressor or Apostle?*, in Jill (1979), 95-108.
- Görich, K. (1995), *Otto III. Romanus Saxonicus Italicus. Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie*, Sigmaringen.
- Gouguenheim, S. (2010), *La Réforme grégorienne. De la lutte pour le sacré à la sécularisation du monde*, Paris.
- Gouillard, J. (1976), *L'Eglise d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme*, in “Istina”, 21, 25-54.
- Grumel, V. (1942), *Le premier contact de Rome avec l'Orient après le schisme de Michel Cérulaire*, in “Bulletin de Littérature Ecclésiastique”, 21-29.
- Hagedorn, G. (1974), *Papst Innozenz III. und Byzanz am Vorabend des Vierten Kreuzzuges (1198-1203)*, in “Ostkirchliche Studien”, 23, 3-136.
- Hageneder, O. (2000), *Il sole e la luna. Papato, impero e regni nella teoria e nella prassi dei secoli XII e XIII*, M.P. Alberzoni (ed.), Milano.
- Herklotz, I. (2000), *Gli eredi di Costantino. Il papato, il Laterano e la propaganda visiva nel XII secolo*, Roma.
- Herrin, J. (1970), *The Collapse of the Byzantine Empire in the Twelfth Century: a Study of Medieval Economy*, in “University of Birmingham Historical Journal”, 12, 188-203.
- Herrin, J. (2004), *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, 591-626.
- Hiestand, R. (1972), *Legat, Kaiser und Basileus. Bischof Kuno von Praeneste und die Krise des Papsttums von 1111-1112*, in *Aus Reichsgeschichte und Nordischer Geschichte*, Stoccarda, 141-152.
- Hofmann, G. (1947), *Papst Gregor VII. und der christliche Osten*, in “Studi Gregoriani”, 1, 169-81.

- Hofmann, G. (1953), *Papst und Patriarch unter Kaiser Manuel I. Komnenos. Ein Briefwechsel*, in “Επετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν”, 23, 74-82.
- Holtzmann, R. (1928), *Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexis I. und Papst Urban II. im Jahre 1089*, in “Byzantinische Zeitschrift”, 28, 38-66.
- Kolbaba, T.M. (2003), *The Legacy of Humbert and Cerularius: The Tradition of the “Schism of 1054” in Byzantine Texts and Manuscripts of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in C. Dendrinos (ed.) (2003), *Porphyrogenita. Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides*, Aldershot, 47-61.
- Krause, H.G. (1983), *Das Constitutum Constantini im Schisma von 1054*, in H. Von Mordek (ed.) (1983), *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter*. Festschrift für Friederich Kempf zu seinen 75. Geburtstag und 50. Doktorjubiläum, Sigmaringen, 131-158.
- Joannou, P.P. (1962), *Discipline générale antique (IV-IX s.)*, vol. 1.2: *Les canons des synodes particuliers (Ive-IXe s.)*, Roma.
- Jugie, M. (1936), *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales Dissidentes*, Romae.
- Jugie, M. (1953), *Theologia Dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, IV, Paris.
- 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. (1996), *La conscience des croisés et l’altérité chrétienne. Essai typologique sur les conflits pendant la première Croisade*, in M. Balard (ed.) (1996), *Autor de la 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, 109-118.
- Imkamp, W. (1983), *Das Kirchenbild Innocenz III. 1198-1216*, Stuttgart.
- Ladner, G.B. (1970), *Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters*, II, Città del Vaticano.
- Lamma, P. (1955-1957), *Comneni e Staufer. Ricerche sui rapporti fra Bisanzio e l’Occidente nel secolo XII*, 2 voll., Roma.
- Laurent, V. (1940), *Rome et Byzance sous le pontificat de Célestin III. (1191-1198)*, in “Échos d’Orient”, 39, 26-58.

- Laurent, V. (1948), *Le titre de patriarche ecuménique et la signature patriarchale*, in “Revue des Etudes Byzantines”, 6, 5-26.
- Legrand, H. (1991), *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, 47-60.
- Leib, B. (1924), *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.
- Leib, B. (1932), *Un Pape français et sa politique d'union. Urban II et l'Orient byzantin (1088-1099)*, in “Etudes”, 212, 661-80.
- Leonardi, C. (1987), *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico*, Spoleto.
- Longo, U. (2012A), *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, 122-137.
- Longo, U. (2012B), *Come angeli in terra. Pier Damiani, la santità e la riforma del secolo XI*, Roma.
- Longo, U., Yawn, L. (ed.) (2012C), *Framing Clement III, (Anti)Pope, 1080-1100*, in “Reti Medievali Rivista”, 13.1, <http://rivista.retimedievali.it>.
- Louth, A. (2007), *Greek East and Latin West. The Church AD 681-1071*, Crestwood.
- Luchaire, A. (1907), *Innocent III. La Question d'Orient*, Paris.
- Maassen, F. (1853), *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.
- Maccarrone, M. (1940), *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Roma.
- Maccarrone, M. (1952), *Vicarius Christi. Storia del titolo papale*, Roma.
- Maccarrone, M. (1954), *Potestas directa e potestas indirecta nei teologi del XII e XIII secolo*, in *Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, Roma, 27-47.
- Maccarrone, M. (1960), *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, 688-707.
- Maccarrone, M. (1964), *La ricerca dell'unione con la Chiesa greca sotto Innocenzo III*, in “Unitas”, 19, 251-267.
- Maccarrone, M. (1965), *Gersalemme e Roma*, in “Divinitas”, 9, 3-17.
- Maccarrone, M. (1972), *Studi su Innocenzo III*, Padova.
- Maccarrone, M. (1983), *La concezione di Roma città di Pietro e di Paolo da Damaso a Leone I*, in AA.VV., *Roma, Costantinopoli, Mosca, Napoli*.
- Maccarrone, M. (1991), *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, 2 voll., P. Zerbi, R. Volpini, A. Galuzzi (a cura di), Roma, 1991.

- Maccarrone, M. (1995), *Nuovi studi su Innocenzo III*, R. Lambertini (ed.), Roma.
- Madden, T.F. (2008), *Enrico Dandolo and the Rise of Venice*, Baltimore.
- Magdalino, P. (1993), *The Empire of Manuel Komnenos I, 1143-1180*, Cambridge.
- Magdalino, P. (2004), *The Byzantine Empire. 1118-1204*, in D. Luscombe, J. Riley-Smith (eds.) (2004), *The New Cambridge Medieval History*, IV, c. 1024-c.1198, II, Cambridge, 611-643.
- Magi, L. (1972), *La sede romana nella corrispondenza degli imperatori e patriarchi bizantini (VI-VII sec.)*, Roma-Louvain.
- Maleczek, W. (1982), *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, 135-139.
- Maleczek, W. (1997), *Pietro Capuano. Patrizio amalfitano, cardinale, legato alla Quarta Crociata, teologo (†1214)*, Amalfi.
- Maleczek, W. (2000), *Innocenzo III*, in *Enciclopedia dei papi*, Roma, 326-350.
- Mango, C. (1988), *La croix dite de Michel Cérulaire et la croix de Saint-Michel de Sykéôn*, in "Cahiers Archéologiques", 36, 41-48.
- Marchetto, A. (1971), *Episcopato e Primato pontificio nelle decretali pseudo isidoriane. Ricerca storico-giuridica*, Roma.
- McQueen, W.B. (1986), *Relations between the Normans and Byzantium. 1071-1112*, in "Byzantion", 56, 427-476.
- Meyendorff, J. (1963), *St. Peter in Byzantine Theology*, in J. Meyendorff (ed.) (1963), *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, London.
- Meyendorff, J. (1984), *La teologia bizantina*, Genova.
- Meyendorff, J. (1996), *Rome Constantinople Moscow. Historical and Theological Studies*, Crestwood.
- Meyendorff, J. (2005), *Lo scisma tra Roma e Costantinopoli*, Magnano.
- Meschini, M. (2004), *1204 l'incompiuta. La IV crociata e le conquiste di Costantinopoli*, Milano.
- Michel, A. (1924-1930), *Humbert und Kerullarios*, 2 voll., Paderborn.
- Michel, A. (1933), *Von Photios zu Kerullarios*, in "Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte", 41, 125-161.
- Michel, A. (1939), *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090)*, Roma.
- Miller, M.C. (2009), *The Crisis in the Investiture Crisis Narrative*, in "History Compass", 7/6, 1570-80.
- Mittermeier, K. (1991), *Die deutschen Päpste. Gregor V., Clemens II., Damasus I., Leo IX., Viktor II., Stephan IX., Hadrian VI.*, Graz.

- Montesano, M. (2020), *Dio lo volle? 1204: la vera caduta di Costantinopoli*, Salerno.
- Moore, J.C. (1994), *The Sermons of Pope Innocent III*, in “Römische Historische Mitteilungen”, 36, 81-142.
- Moore, J.C. (ed.) (1999), *Pope Innocent III and His World*, Aldershot.
- Moore, J.C. (2003), *Pope Innocent III (1160/61-1216): To Root up and to Plant*, Leiden.
- Morin, G. (1927), *Le Discours d'Ouverture du Concile Général de Latran (1179) et l'Œuvre Littéraire de Maître Rufin, évêque d'Assise*, Roma.
- Morini, E. (2002), *Roma nella pentarchia*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, II (Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, XLIX), Spoleto, 833-939.
- Morini, E. (2009), *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, 139-191.
- Morini, E. (2014), «*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, 711-805.
- Morini, E. (2015), *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, 39-63.
- Morini, E. (2016), *È vicina l'unità tra cattolici e ortodossi?*, Magnano.
- Morini, E. (2017), *1054: due ecclesiologie in controtelaio dietro uno scisma mitizzato*, in F. Amerini, R. Saccenti (a cura di) (2017), “*Vicarius Petri*”, “*Vicarius Christi*”. *La titolatura del Papa nell'XI secolo. Dibattiti e prospettive*, Pisa, 73-102.
- Muresan, D.I. (2014), *Le boomerang impérial. Notes sur les emplois byzantins de la Donation de Constantin*, in I. Bueno, C. Rouxpetel (eds.) (2014), *Les récits historiques entre Orient et Occident (XII-XV siècles)*, Journées d'étude organisées par, Paris, 21-22 novembre 2014.
- Naccari, N. (2011-2012), *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. (2016), *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, 47-76.

- Naccari, N. (2017), *Il rapporto tra Sede apostolica e Oriente greco nel pensiero di Gregorio VII*, in F. Amerini, R. Saccenti (a cura di) (2017), “*Vicarius Petri*”, “*Vicarius Christi*”. *La titolatura del Papa nell’XI secolo. Dibattiti e prospettive*, Pisa, 103-128.
- Naccari, N. (2019A), *I viventi dell’Apocalisse. Appunti sulla pentarchia*, in M. Caroli, A. M. Mazzanti, R. Savigni (a cura di) (2019), *Per respirare a due polmoni. Studi in onore di Enrico Morini*, Bologna, 373-387.
- Naccari, N. (2019B), *Il Constitutum Constantini nella corrispondenza papale verso l’Oriente greco (XI-XII sec.). Alcune osservazioni*, in S. Cosentino, M. E. Pomeroy, G. Vespignani (a cura di) (2019), *Dialoghi con Bisanzio. Spazi di discussione, percorsi di ricerca*, Atti dell’VIII Congresso dell’Associazione Italiana di Studi Bizantini, Ravenna 22-25 settembre 2015, Spoleto, 697-716.
- Naccari, N. (2020), *Esportare le riforme. Primato papale ed ecclesiologia nei rapporti con la Chiesa greca tra XI e XII secolo*, in A. Bucossi, A. Calia (edd.) (2020), *Contra Latinos et Adversus Graecos. The Separation between Roma and Constantinople from the Ninth to the Fifteenth Century*, Ori. entalia Lovaniensia Analecta 286, Leuven-Paris-Bristol, 129-152.
- Nicol, D. M. (1962), *Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century*, in “The Journal of Ecclesiastical History”, 13, 1-20.
- Nicol, D.M. (1972), *Byzantium. Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World*, II, London.
- Nicol, D.M. (1992), *Byzantium and Venice: A Study in Diplomatic and Cultural Relations*, Cambridge.
- Norden, W. (1903), *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reiches*, Berlin.
- O’Connell, P. (1972), *The Ecclesiology of St. Nicephorus I (758-828) Patriarch of Constantinople. Pentarchy and Primacy*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma.
- Orselli, A.M. (2015), *Suggerimenti petrini nelle proposte agiologiche di Teodoreto di Cirro*, in L. Canetti, M. Caroli, E. Morini, R. Savigni (a cura di) (2015), *Basileousa Polis. Regia Civitas. Studi sul Tardoantico cristiano*, Spoleto, 689-699.
- Ortalli, G., Ravegnani, G., Schreiner, P. (a cura di) (2006), *Quarta crociata. Venezia, Bisanzio, Impero latino*, Venezia.
- Ostrogorsky, G. (1968), *Storia dell’Impero bizantino*, Torino.
- Pace, V. (2003), *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, 1126-1244.

- Panagiotopoulos, I. (2003), *The Patriarcal Institution in the Early Church. The Pentarchy of the Patriarchs. The presuppositions, the evolution and the function of the institution*, Athens.
- Papadakis, A., Talbot, A.M. (1972), *John X Camateros confronts Innocent III: An Unpublished Correspondence*, in "Byzantinoslavica", 31/1, 26-41.
- Papadakis, A., Meyendorff, J. (1994), *The Christian East & the Rise of the Papacy. The Church AD 1071-1453*, Crestwood.
- Paravicini Bagliani, A. (1996), *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Roma.
- Paravicini Bagliani, A. (1998), *Le Chiavi e la Tiara. Immagini e Simboli del Papato Medievale*, Roma.
- Paravicini Bagliani, A. (2000), *Sacerdozio e regalità nel pontefice romano*, in F. Cardini, M. Saltarelli (a cura di) (2000), *'Adveniat regnum'. La regalità sacra nell'Europa cristiana*, a cura di, Genova, 355-402.
- Paravicini Bagliani, A. (2009), *Il papato nel secolo XIII. Cent'anni di bibliografia (1875-2009)*, Firenze.
- Patlagean, E. (2007), *Un Moyen Âge grec. Byzance IX-XV siècle*, Paris.
- Peri, V. (1988), *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, 209-311.
- Peri, V. (1994), *Orientalis varietas. Roma e le chiese d'Oriente-storia e diritto canonico*, Roma.
- Pertusi, A. (1990), *Il pensiero politico bizantino*, A. Carile (a cura di), Bologna.
- Petrovic, E. (1970), 'Ο Νομοκάνων εἰς ἡ ἱερά τέλους καὶ οἱ βυζαντινοὶ σχολιασταί. Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευναν τῶν θεμάτων περὶ σχέσεων ἐκκλησίας καὶ πολιτείας καὶ τῶν ἐπισκόπων Παλαιᾶς καὶ Νέας Ῥώμης, Athenai.
- Petrucci, E. (2001), *Ecclesiologia e politica. Momenti di storia del papato medievale*, Roma.
- Pheidas, B. (1969), *Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Α' Ἐπίδρασις τῶν πρεσβείων τιμῆς καὶ τοῦ δικαίου τῶν χειροτονιῶν ἐπὶ τῆς ἐξελέξεως τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως ἄχρι καὶ τῆς Δ' οἰκουμενικῆς συνόδου (451)*, Athenai.
- Pheidas, B. (1970), *Ιστορικοκανονικὰ 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.
- Pietri, C. (1976), *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III. (311-440)*, Rome.

- Platagean, E. (2009), *Un Medioevo greco. Bisanzio tra IX e XV secolo*, Bari.
- Queller, D.E., Madden, T.F. (1992), *Some Further Arguments in Defense of the Venetians on the Fourth Crusade*, in "Byzantion", 62, 435-473.
- Queller, D.E., Madden, T.F. (1997), *The Fourth Crusade. The Conquest of Constantinople*, Philadelphia.
- Ravegnani, G. (2004), *La caduta di Costantinopoli. Fonti bizantine e occidentali sulla Quarta Crociata*, Venezia.
- Roscher, H. (1969), *Papst Innocenz III. und die Kreuzzüge*, Göttingen.
- Rouxpetel, C. (2015), *L'Occident au miroir de l'Orient chrétien. Cilicie, Syrie, Palastine et Égypte (XII-XIV siècle)*, Rome.
- Runciman, S. (1955), *The Eastern Schism. A study of the papacy and the Eastern churches during the 11. and 12. Centuries*, Oxford.
- Russel, N. (1979-1980), *Anselm of Havelberg and the union of the Churches*, in "Sobornost", 1.2, 19-41; 2.1, 29-41.
- Russo, L. (2002), *Tancredi e i bizantini. Sui "Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana" di Rodolfo di Caen*, in "Medioevo Greco", 2, 193-230.
- Russo, L. (2006), *Convergenze e scontri. Per una riconsiderazione dei rapporti greco-normanni nei secoli XI-XII*, in S. Gesini (a cura di) (2006), *Fedi a confronto*, Firenze, 263-78.
- Russo, L. (2012), *L'espansione normanna contro Bisanzio (secoli XI-XII)*, in G. Mastrominico (a cura di) (2012), *Scritti offerti dal Centro Europeo di Studi Normanni a Mario Trosio*, Ariano Irpino, 206-230.
- Russo, L. (2014), *I Normanni del Mezzogiorno e il movimento crociato*, Bari.
- Sayers, J.E. (1997), *Innocenzo III, 1198-1216*, Roma.
- Salaville, S. (1911), *De quinivertice ecclesiastico corpore apud s. Theodorum Studitam*, in "Acta Academiae Velehradensis", 7, 177-180.
- Schatz, K. (1983), *Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innocenz III. (1198-1216)*, Stuttgart.
- Schreiber, G. (1942), *Anselm von Havelberg und die Ostkirche*, in "Zeitschrift für Kirchengeschichte", 60, 354-411.
- Sennis, A. (2000), *Sergio IV*, in *Enciclopedia dei papi*, II, Roma, 128-130.
- Servatius, C. (1979), *Paschalis II. (1099-1118). Studien zu seiner Person und seiner Politik*, Stuttgart.
- Setton, K.M. (1976), *The Papacy and the Levant. 1204-1571*, I, Philadelphia.
- Sidéris, G. (2012), *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, 173-195.

- Sommerlechner, A. (2003), *Innocenzo III. Urbs et Orbis*, (Atti del Congresso internazionale, Roma, 9-15 settembre 1998), 2 voll., Roma.
- Spadaro, M.D. (1996), *Chiesa d'Oriente e Chiesa d'Occidente sotto la dinastia dei Comneni*, in "Byzantinische Forschungen", 22, 79-97.
- Spiteris, Y. (1979), *La critica bizantina del primato romano nel XII secolo*, Roma.
- Spiteris, Y. (2003), *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna.
- Stiernon, D. (1962), *Rome et les Eglises Orientales*, in "Euntes Docete", 15, 317-85.
- Stroll, M. (1987), *The Jewish Pope. Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130*, Leiden.
- Tellenbach, G. (1940), *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*, Oxford.
- Terlizzi, F.P. (2007), *La regalità sacra nel Medioevo? L'Anonimo Normanno e la Riforma romana (sec. XI-XII)*, Spoleto.
- Terlizzi, F.P. (2012), *Leone IX: lineamenti di ecclesiologia*, in Cantarella, G.M., Calzona, a. (a cura di) (2012), 123-32.
- Thetford, G. (1987), *The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople*, in "St. Vladimir's Theological Quarterly", 31, 143-161.
- Tiftixoglu, V. (1969), *Gruppenbildungen innerhalb des konstantinopolitanischen Klerus während der Komnenzeit*, in "Byzantion", 62, 25-72.
- Tinnefeld, F. (1995), *Byzanz und die Herrscher des Hauses Hohenstaufen (1138-1259)*, in "Archiv für Diplomatik", 41, 105-127.
- Tolstoy-Miloslavsky, D.N. (2008), *Manuel I Komnenos and Italy: Byzantine Foreign Policy, 1135-1180*, University of London PhD thesis, 2008.
- Troianos, S. (1991), *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, 245-260.
- Tuilier, A. (1964), *Le sens de l'adjectif oecuménique ans la tradition patristique et dans la tradition byzantine*, in "Nouvelle Revue Théologique", 86, 260-271.
- Tuilier, A. (1980), *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, 250-64.
- Veneziani, E. (2019), *Some remarks on the ecclesiology on the ecclesiology of Honorious II's papacy*, in "Rivista di Storia della Chiesa in Italia", 1.2018, 25-50.
- Veneziani, E. (2021), *The strange case of Deusdedit and Pandulf: two accounts of Honorious's election*, in C. Heath, R. Houghton (eds.) (2021), *Conflict and Violence in Medieval Italy 568-1154*, Amsterdam.

- Veneziani, E. (2023), *The Papacy and Ecclesiology of Honorius II (1124-1130). Church Governance after the Concordat of Worms*, Woodbridge.
- Violante, C. (1992), *La riforma ecclesiastica del secolo XI come progressiva sintesi di contrasti, idee e strutture. Introduzione*, in C. Violante (a cura di) (1992), *Sant'Anselmo vescovo di Lucca (1073-1086) nel quadro delle trasformazioni sociali e della riforma ecclesiastica*, Roma, 1-15.
- Vitalien, L. (1940), *Rome et Byzance sous le pontificat de Célestin III (1191-1198)*, in "Echos d'Orient", 39, 26-58.
- Von Falkenhausen, V. (1988), *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, 627-658.
- Weinfurter, S. (ed.) (1991), *Die Salier und das Reich*, 3 voll., Sigmaringen.
- Weinfurter, S. (1997), *Otto III. und Heinrich II. im Vergleich. Ein Resümee*, in *Otto III-Heinrich II. Eine Wende?*, Sigmaringen, 387-413.
- Whalen, B. (2007), *Rethinking the Schism of 1054: Authority, Heresy and the Latin Rite*, in "Traditio", 62, 1-24.
- Ziese, J. (1982), *Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. 1084-1100*, Stuttgart.

Finito di stampare nel mese di febbraio 2024
per i tipi di Bologna University Press

