

Instituto Franciscano di Spiritualità  
della Università *Antoniana* di Roma  
e  
Dipartimento di Teologia  
dell'Università Teologica dell'Università *Aristoteles* di  
Tessalonica

**L'EUCARISTIA NELLA TRADIZIONE  
ORIENTALE E OCCIDENTALE**  
**Con speciale riferimento al dialogo ecumenico**

Atti del IX Simposio intercristiano  
Assisi, 4-7 settembre 2005

*a cura di* LUCA BIANCHI

VENEZIA-MESTRE 2007

IL SACRAMENTO DELL'EUCARISTIA  
COME FATTORE DI UNITÀ  
TRA ORIENTE E OCCIDENTE NEL XIII SECOLO

CHRISTOS ARAMPATZIS\*

La scelta del nostro tema è scaturita dal fatto che ci siamo occupati della letteratura sviluppata nel XIII secolo, letteratura che ebbe come centro i rapporti tra le due Chiese di Roma e Costantinopoli. Nella prospettiva della loro comunione sacramentale, uno dei temi sui quali si era focalizzato il dialogo, era quello dell'eucaristia e più specificamente quello della diversa prassi liturgica delle due Chiese dopo il secolo Vili.

Questa differenziazione liturgica nel sacramento che è il centro della vita della Chiesa fu inclusa, a motivo delle contrapposizioni politiche, culturali e dogmatiche, nella lista delle differenze basilari che divisero le due Chiese nei secoli successivi. Il posto dell'eucaristia nella vita della Chiesa, il fatto cioè che significhi l'unità dei suoi membri nel corpo di Cristo, rendeva le differenziazioni sul modo della sua celebrazione punto di riferimento per i teologi del Medioevo.

Il nostro scopo sarà quello di mostrare in che modo hanno affrontato questo fatto le due parti, nei contatti tra loro e nella prospettiva dell'unione delle Chiese, come anche i principi ermeneutici che usarono per schivare gli eventuali ostacoli psicologici o storici. Incontestabile ed evidente era per entrambe le parti la dimensione pastorale<sup>1</sup> del suddetto dialogo.

Professore presso la Facoltà Teologica dell'Università *Aristotele* di  
Tessalonica.

Traduzione di Nilo Trevisanato.

<sup>1</sup> Una varietà di testi del XII e XIII secolo di entrambe le parti si riferiscono a queste prospettive.

Obiettivo di questo dialogo erano le concrete necessità della vita della Chiesa: una Chiesa unita di fronte ai pericoli esterni rappresentati dai popoli non cristiani<sup>2</sup>, ma anche una Chiesa forte di fronte alla tendenza cesaropapista dei sovrani cristiani del XIII secolo<sup>3</sup>.

### 1. Il problema delle tradizioni e il loro sviluppo

Le tradizioni cristiane occidentale e orientale partono dagli stessi principi, dal comune vissuto della Chiesa unita, ma nel loro svilupparsi si differenziano, poiché si rafforzano e si cristallizzano tendenze interne, talvolta parallele, altre volte antitetiche.

Il fatto si deve in primo luogo al contesto culturale<sup>4</sup> nel quale si sviluppano le due tradizioni e in secondo luogo all'influsso esercitato sul loro sviluppo dalla scelta di soluzioni diverse nelT affrontare le eresie e le credenze errate.

La difesa dell'unità della Chiesa, dell'integrità della verità e della realtà della salvezza guidò abbastanza spesso nel passato le due tradizioni all'elaborazione di temi teologici e allo sviluppo del discorso teologico, che era in relazione con le

<sup>2</sup> C. CAROZZI, «Humbert De Romans et l'union avec les Grecs», in *1274 -An née Charnière - Mutations et Continuités*, Paris 1977, 491-494; nella stessa opera collettiva J. LE GOFF, «Le concile et la prise de conscience de l'espace de la chrétienté», 481-489.

<sup>3</sup> Per la situazione della Chiesa cattolica nel XIII secolo e i suoi rapporti con i sovrani d'Occidente cf. J. A. WATT, «The Papacy», in *The New Cambridge Medieval History*, t. V, e. 1198-1300, Cambridge 1999, 107-163; C. MORRIS, «The papal monarchy; The Western Church from 1050 to 1250» in *Oxford History of the Christian Church*, Oxford 1989, 413-451.

<sup>4</sup> Le differenziazioni culturali e politiche fondamentali delle due parti vengono discusse e analizzate da due studiosi classici del tema, R. MARCUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990, 222-228 e P. BROWN, *V Essor du christianisme occidental (200-1000)*, Paris 1997. La differenziazione si definisce alla fine del VI secolo e comprende la vita politica, culturale e teologica dei due mondi, dell'Occidente e dell'Oriente.

sfide che via via si presentavano, ragione per cui alcune volte era autonomo.

È caratteristico il fatto che la sensibilità con la quale l'Oriente affrontò, in tema di formulazione, le eresie trinitarie e cristologiche dei primi sei secoli non procede di pari passo con quella corrispondente della tradizione occidentale<sup>5</sup>. L'Oriente si presenta più sensibile e orientato dell'Occidente in temi di teologia, in particolare nel discorso riguardante Dio e il suo modo di manifestarsi nel mondo attraverso le energie. Al contrario l'analisi e l'approfondimento che la tradizione occidentale dedicò a temi pratici in rapporto alla soteriologia e all'antropologia, come la grazia e il libero arbitrio, il battesimo dei bambini e la predestinazione, sono invece assenti in Oriente a quell'epoca<sup>6</sup>. Su questo tema è caratteristico il caso del pelagianesimo e delle sue ricadute nello sviluppo del pensiero teologico<sup>7</sup>. L'Occidente è rimasto più orientato verso l'uomo e la sua vita etica, in rapporto sempre alla salvezza, mentre l'Oriente era maggiormente rivolto a Dio e al suo rapporto con la creatura fatta a sua immagine.

La prospettiva ottimistica della partecipazione e della comunione dell'uomo alla vita trinitaria di Dio, che domina nella spiritualità dell'Oriente<sup>8</sup>, procede di pari passo con una visione pessimistica delle possibilità dell'uomo decaduto in Occidente<sup>9</sup>. L'accentuazione del ruolo terapeutico del Para-

<sup>5</sup> Vedi ad esempio le analisi di Giorgio FLOROVSKY, *I padri bizantini del secolo VII e Vili* (gr.), Tessaonica 1993, 69 s., 168 s..

<sup>6</sup> E. VILANOVA, *Histoire des Théologies Chrétiennes*, Paris 1997, 1.1, 491-493.

<sup>7</sup> E. VILANOVA, *Histoire des Théologies Chrétiennes*, 1.1, 384-392.

<sup>8</sup> Sul tema vedi le analisi di: Y. SPITERIS, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bologna 1999, 31 s. e N. RÜSSEL, *The doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press 2004, 79 s., dove si trova anche una ricca bibliografia.

<sup>9</sup> J. PELIKAN, *La tradition Chrétienne: L'esprit du christianisme oriental 600-1700*, Paris 1994, 195-196. Vedi inoltre I. ROMANIDIS, *Il peccato originale* (gr.), Atene 1957, 11-33 e 156-159, dove riassume le sue conclusioni; vedi anche J. LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981, uno studio dove si ricercano i presupposti del fuoco del purgatorio già nell'epoca di Agostino (86-118) e vengono analizzati gli

clitò in Oriente procede di pari passo con l'eccessiva accentuazione del valore salvifico della passione di Cristo in Occidente. Il ruolo prioritario dello Spirito santo nella formazione del corpo mistico della Chiesa e della sua unità procede nella spiritualità orientale di pari passo con l'iper-accentuazione delle strutture di organizzazione amministrativa, espressione di questa unità in Occidente, e del loro ruolo normativo in riferimento al mistero della salvezza<sup>10</sup>.

stadi successivi nella letteratura occidentale (118 s.). Ancora: D. DESQUESNES, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Comparaison de deux essais sur la grâce en Orient et en Occident*, (Mémoire présenté à la Pontificia Università Gregoriana), Rome 2004, dove si analizza l'insegnamento sulla grazia delle due tradizioni dopo le opere dei due rappresentanti teologi, Gérard Philips e Vladimir Lossky.

<sup>10</sup> Esprime questa concezione nel XIV secolo Giovanni Cantacuzeno, prima imperatore e poi monaco col nome di Giosafat. Cf. J. MEYENDORFF, «Projets de Concile Œcuménique en 1367: Un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul», *DOP* 14 (1960), 172, «Ἡ δὲ [ἐνωσις] ὡς λογίζομαι οὐκ ἐγένετο διὰ τὸ ἀφ' οὗ καιροῦ καθολικῶς προεχώρησεν ἡ τῆς ἐκκλησίας διάστασις μέχρι τῆς σημερινῆς μηδέποτε ἀδελφικῶς τε καὶ φιλικῶς παρ' ὑμῶν ζητηθῆναι τὴν τοιαύτην περὶ τούτου ὑπόθεσιν, ἀλλ' ὡς διδασκαλικῶς καὶ ἐξουσιαστικῶς καὶ οἰονεὶ ἀθροιστικῶς, λεγόντων μὴ δύνασθαι ἀντιβλέψαι ἢ ἀντεπεῖν ἡμᾶς ἢ ἄλλως τινὰ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τὰ τοῦ πάπα λεγόμενα ἢ μὴν λεχθησόμενα, ἐπεὶ αὐτὸς ἐστὶν ὁ τοῦ Πέτρου διάδοχος, ταῦτόν δὲ εἰπεῖν τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ τὴν κεφαλὴν σὺν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν κλίναντας δέχεσθαι τὰ παρ' αὐτοῦ λεγόμενα, ὡς ἐξ αὐτοῦ δὴ τοῦ Χριστοῦ». Per posizioni più generali cf. J. PATOUT BURNS, «The Economy of Salvation: Two Patristic Traditions», in *Theological Studies* 37 (1976) 598-619; D. STANILOAE, *Teologia e Chiesa* (gr.), Atene 1988, 44-53, e 62-68; R. MINNERATH, «La primauté pétrinienne, histoire d' une parole», in *Communio* t. 4, (1999), 25-41; E. MICHELIN, «Le service de Γ unité et le ministère de Pierre», *Communio* t. 4, (1999), 11-24; W. PANNENBERG, «Le ministère de Pierre et Γ évêque de Rome», *Communio* t. 4, (1999), 43-58. Questa prospettiva nell'ecclesiologia della Chiesa occidentale e la sua forma piramidale vengono riassunti nel pensiero teologico di papa Leone I, il Grande (E. VILANOVA, *Histoire des Théologies Chrétiennes*, t. I, 399-401); esse costituirono la base di formazione dell'ecclesiologia della Chiesa occidentale. Parallelamente, tuttavia, questa si basa anche sul movimento spirituale e sulla situazione ecclesiale dei secoli XI e XII in Occidente, come anche sulla necessità di riportare alla disciplina le tensioni centripete che cominciavano a manifestarsi. In questa prospettiva devono essere comprese le «esagerazioni» e le dottrine sconosciute contenute negli scritti papali che venivano inviati in Oriente lungo i secoli XI, XII e XIII. Per questi sviluppi nell'ecclesiologia

Sarebbe assurdo e inverosimile che queste importanti differenziazioni nella prospettiva del discorso teologico non a-essero lasciato i loro segni nella formulazione del dogma, nella prassi della vita della Chiesa, nel culto e nel diritto.

Più specificamente nella tradizione liturgica, che costituisce sempre l'interprete autentico della rivelazione e per ciò stesso il criterio della confessione della vera fede<sup>11</sup>, questa comune convinzione e la dinamica che era insita nella vita e nella prassi quotidiana della Chiesa funzionò come fattore di unità per oltre mille anni<sup>12</sup>. Quando tuttavia le sensibilità teooccidentale e le loro formulazioni nel dogma e nei suoi canoni si vedano gli studi di Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 157-267; dello stesso, *Église et Papauté*, Paris 1994, 93 s. In questi studi, senza che vengano nascoste le tendenze che si svilupparono in questo periodo in Occidente, viene giustificata anche la sorpresa dell'Oriente di fronte all'enunciazione di discorsi di carattere giuridico, fino ad allora sconosciuti. Un'analisi particolareggiata delle reazioni bizantine all'ecclesiologia occidentale e al primato del papa di Roma in: A. PAPADA-KIS - J. MEYENDORFF, *L'Oriente cristiano e la crescita del papismo. La Chiesa dal 1071 fino al 1453* (gr.), MIET, Atene 2003, 231s.

<sup>11</sup> J. POPOVITCH, *Philosophie Orthodoxe de la vérité*, Lausanne 1997, t. V, 250-258. Vedi anche i simbolismi e lo sviluppo della Divina Liturgia nel Taffrontare le eresie, in: J.A. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im Liturgischen Gebet*, Münster 1962<sup>2</sup>, 112-247.

<sup>12</sup> Parte della tradizione ermeneutica latina mira positivamente a questa libera scelta di direzioni e di differenziazioni, come modello di comunione (XII sec). Anselme de Havelberg, nella sua opera *Dialogues* (che costituiva un punto di riferimento per papa Eugenio III nei dialoghi che ebbe con Niceta di Nicomedia a Costanti nopoli nella primavera del 1136), difende le differenti tradizioni liturgiche delle Chiese, il modo diverso di approccio all'unica verità e lo sviluppo della vita e dei canoni della Chiesa nel quadro dell'unità del mistero della divina economia, dove tuttavia ciò fu compreso e formulato nella confessione di fede e nei canoni dei concili ecumenici. Questi concili e le loro definizioni, secondo Anselmo, sono le guide della Chiesa nel suo cammino sicuro verso *Yeschaton*, mentre le loro decisioni sono i risultati della discesa dello Spirito santo. Cf. ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogues*, I, SC 118, Paris 1966, 15-21 e 77-83. La convinzione che lo guidò all'accordo con i suoi interlocutori greci a metà del XII sec, fu quella per cui, nelle questioni che di vedono le due parti della Chiesa Una, solo un concilio può prendere decisioni con autorità. Cf. anche gli studi di N. RUSSELL, «Anselm of Havelberg and the Union of The Churches», in *Sobornost* 1 (1979), 19-41; M. VAN LEE, «Les idées d' Anselme de Havelberg sur les développements des dogmes», in *Annales Praemonstratensia* 14 (1938) 5-35; G. SHREIBER, «Anselm von Havelberg und die Ostkirche», in *ZFK* 60 (1941), 354-411; K. FINA, «Anselm von Havelberg: Untersuchungen zur Kirchen

logiche di ciascuna parte furono inserite nella prassi liturgica, e in modo particolare in Occidente furono sistematicamente rese omogenee mirando anche a unioni politiche<sup>13</sup>, la loro differenziazione portò a tensioni e accuse reciproche, le quali allontanarono anche le due tradizioni<sup>14</sup>. Queste tensioni arrivarono allo scisma quando influenzarono il sacramento costitutivo della Chiesa, l'eucaristia, e il principio che ne è presupposto, la confessione della vera fede<sup>15</sup>.

## 2. La differenziazione nella prassi liturgica e nel modo di celebrare l'eucaristia

Entrambe le tradizioni muovono le loro analisi e i loro simbolismi a riguardo del pane dell'eucaristia avendo come orientamento il mistero dell'incarnazione<sup>16</sup>. L'iper-accen-

und Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts» in *Analecta Praemonstratensia* 32 (1956), 69-101, 192-227; 33 (1957), 5-39, 268-301; 34 (1958), 13-41; P. CLASSEN, «Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner» in *BZ* 48 (1955), 339-368. J. SPITERIS, *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII*, OCA 208, Roma 1979, 85-100; dello stesso, *Ecclesiologia Ortodossa*, Bologna 2003, 209-216. Una compiuta analisi della sua opera e dei suoi dialoghi con Niceta di Nicomedia in: J. T. LESS, *Anselm of Havelberg. Deeds into words in twelfth century*, Brill - Leiden, New York, Köln 1998, 40-47, 213-214, 224s.

<sup>13</sup> B. CASEAU, «L'eucharistie au centre de la vie religieuse des communautés chrétiennes fin IV au X siècle», nell'opera collettiva *Eucharistia*, ed. Cerf, Paris 2002, 137-139.

<sup>14</sup> R. D. RICHARDSON, «Eastern and Western Liturgies: The primitive basis of their differences: A note for the study of Eucharist origins», in *The Harvard Theological Review* 42 (1949), 125-148.

<sup>15</sup> Nonostante le conflittualità che si registrarono prima del secolo XI, il loro forte aumento procede di pari passo con l'incorporazione del simbolo di fede nella prassi liturgica della Chiesa. Per i presupposti e le condizioni del suo inserimento vedi B. CAPELLE, «L' introduction du symbole à la messe» in *Mélanges J. de Ghel-linck*, Gembloux 1951, t. 2, 1003; dello stesso, «Alcuin et Y Histoire du Symbole de la Messe», in *Travaux Liturgiques de Doctrine et d' Histoire*, t. 2, Louvain 1962 211-221.

Per il simbolismo delle cose celebrate nella divina liturgia come anche per il loro sviluppo in Oriente e in Occidente cf. R.F.TAFT, *The Precommunion rites*, t. 5, OCA 261, Roma 2001. A riguardo dell'eucaristia, 316 s, 360 - 487.

zione del peccato dell'uomo e delle conseguenze della caduta nella prospettiva soteriologica della teologia occidentale, portò nel secolo Vili all'utilizzo del pane azzimo, in modo da simboleggiare l'innocenza e la purezza dell'Agnello, del Verbo incarnato, del Figlio di Dio fattosi uomo<sup>17</sup>. Il peso e il centro dell'interesse in Occidente non si focalizza sulla domanda se le due nature si uniscano nell'ipostasi del Verbo e sul modo della loro manifestazione ipostatizzata, ma sulla domanda se Cristo, la sua natura umana sia suscettibile di peccato, se sia possibile che pecchi e se la macchia del peccato originale la tocchi. L'orientamento nell'analisi cristologica è alla fin fine antropologico<sup>18</sup>.

Durante la stessa epoca, in Oriente, le eresie cristologiche, riguardanti principalmente il modo d'unione della integra natura divina con l'integra natura umana nell'ipostasi del Logos, attribuiranno un contenuto simbolico al pane azzimo, in base al quale ci sarà in seguito la difesa dell'integrità della natura umana di Cristo, soprattutto contro la tendenza monofisita del Tapollinarismo<sup>19</sup>. La necessità di accentuare questo

<sup>17</sup> E. VILANOVA, *Histoire des Théologies Chrétiennes*, 1.1, 493; vedi inoltre «La lettera di Domenico patriarca di Venezia al patriarca di Antiochia» (gr.), in C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et latinae, saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae et Marburgi 1861, 207.

<sup>18</sup> N. ENGENDER, «La rupture de 1054», in *Irenikon* 27 (1954), 146-147; E. VI LANOVA, *Histoire des Théologies Chrétiennes*, t. I, 492-493. Lo stesso tema, per quanto possa sembrare strano, occupò l'Oriente monofisita due secoli prima, e portò a rottura il campo monofisita con la controversia tra Severo di Antiochia e l'afthartodoceta Giuliano di Alicarnasso. L'implicazione degli ortodossi nella controversia con Leonzio di Bisanzio conferì dimensioni più generali alla diatriba, la quale finì in conclusioni sicure e in un'interpretazione del problema cristologico all'interno del dogma dell'epistotico. Vedi a titolo indicativo G. FLOROVKY, *I padri bizantini del secolo VI, VII e Vili* (gr.), Tesselonica 1993, 51-57, 185-188 e 304-316; A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, 11/2, London 1995, 79-111. Una presentazione analitica del tema si trova in: R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ: Etude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des Fragments dogmatiques de Julien (texte syriaque et traduction grecque)*, Louvain 1924.

<sup>19</sup> Vedi a titolo indicativo la lettera di Pietro di Antiochia a Domenico di Venezia: «Lettera di Pietro di Antiochia al venerabile vescovo e nostro fratello spirituale,

fatto si imprimerà liturgicamente e simbolicamente nel «pane perfetto» in contrapposizione agli «azzimi giudaizzanti», i quali come pratica vengono rintracciati nelle comunità ebraiche<sup>20</sup> disseminate in Oriente e nella Chiesa armena<sup>21</sup>. L'orientamento ermeneutico è, alla fin fine, cristologico<sup>22</sup>.

santissimo arcivescovo di Grado e Aquileia» (gr.), in C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae, saeculo undecimo composita extant*, 226-227 e M. FOUGIAS, *Greci e Latini* (gr.), Atene 1990, 252-253; vedi ancora J. GILL, «An unpublished letter of Germanus Patriarch of Constantinople (1222-1240)», in *Byzantion* 44 (1974), 144.

<sup>20</sup> Il giudaismo, detto per inciso, è considerato nella letteratura cristiana la culla delle tendenze eretiche primitive in trinitaria e in cristologia, cioè dell'arianesimo, del nestorianesimo, del monofisismo e di tutte le successive nuove formulazioni nella vita, nel dogma e nella prassi liturgica della Chiesa (iconoclastia). Si veda indicati vamente A. ALEXAKIS, «Stephen of Bostra. Fragmenta contra Iudaeos. A new editio», in *JOB* 43 (1993), 45-60; *Anonymus dialogus cum Iudaeis saeculi ut videtur sexti*, ed. J.H. DECLERCK, CCSG 30, Brepols 1994; V. DÉROCHE, «L'Apologie contre les Juifs de Leontios de Neapolis», in *Travaux et Mémoires* 12 (1994), 45-104; [GIOVANNI DAMASCENO], *Gli azzimi*, PG 95, 388-396; «Lettera di Leone, arcivescovo di Bulgaria, inviata al papa di Roma a riguardo degli azzimi e del sabato» (gr.), in C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae, saeculo undecimo composita extant*, 52, 58-59. Vedi inoltre il collegamento che fa il moderato patriarca di Antiochia, Pietro, tra gli azzimi e la numerosa comunità ebraica di Roma: «Lettera di Pietro di Antiochia al venerabile vescovo e nostro fratello spirituale, santissimo arcivescovo di Grado e Aquileia», in C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae, saeculo undecimo composita extant*, 227 e M. FOUGIAS, *Greci e Latini* (gr.), 253. Per un quadro generale delle posizioni nella letteratura cristiana circa i giudei cf. G. G. STROUMSA, «Dall'antigiudaismo all'antisemitismo nel cristianesimo primitivo?», in *Cristianesimo nella storia* 17 (1996), 13-46; A. KÜLZER, *Disputationes Graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild*, (Byzantinisches Archiv 18) Stuttgart und Leipzig 1999. Un analogo comportamento antiguidaiico si osserva in Occidente dopo il secolo XI, ma senza collegamento con i loro usi liturgici. Cf. H. MARTIN, *Mentalités Médiévales II. Représentations collectives du XIe au XVe siècle*, Presses Universitaires de France 1996, 241-242.

<sup>21</sup> Il problema degli Armeni e delle loro usanze acquistò particolare importanza nei secoli X e XI e occupò la maggior parte degli scrittori ecclesiastici del tempo. Vedi gli studi di: G. DARGON, «Minorités ethniques et religieuses dans l'orient byzantin à la fin du Xe au Xle siècle: l'immigration syrienne», in *Travaux et Mémoires* 6 (1972) 208-214; G. DEDEYAN, «L'immigration arménienne en Cappadoce au Xle siècle», in *Byzantion* 45 (1975) 41-117; E. SUTTNER, «Eine Ökumenische Bewegung im 12 Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali», in *Κληρονομιά* 1 (1975), 87-98; THEORIANOS ORTODOS SO, *Conferenze al Cattolico degli Armeni* (gr.), PG 133, 120-298; ARSENIO VESCOVO,

Nei secoli successivi entrambe le tradizioni ricercheranno simbolismi, istituzioni, termini di formulazione e valvole di sicurezza in epoche precedenti, ogni volta che sarà minacciata la vita della verità di Dio<sup>23</sup>. In questa ricerca, la libertà di scelte da una tradizione unitaria (per esempio i testi Areopa-gitici) ma non anche omogenea per quanto concerne il modo di espressione, come anche la coerenza che mostravano coloro che operavano queste scelte nelle tradizioni locali, porterà a forti differenziazioni e a rivendicazioni di esclusività, sia che queste si riferissero all'ambito amministrativo e istituzionale (primato di potere, capo della Chiesa terrestre), sia alla pratica liturgica e ai costumi, sia all'interpretazione del dogma trinitario. Così il passato e la sua interpretazione giocheranno un ruolo più importante nella formazione del futuro di quello della tradizione apostolica dei secoli IV e V<sup>24</sup>. L'antipatia che caratterizzava il pensiero teologico dell'Oriente di fronte a qualunque novità dogmatica sembra diventare caratteristica

*Due trattati inediti di Nicola Metone*, Novgorod 1897 (in russo), 58; cf. TEKEYAN, «Controverses christologiques Armeno-Cilicie dans la seconde moitié du Xlle siècle (1165-1198)», in *OCA* 124 (1939), 21-58.

<sup>22</sup> Consideriamo di particolare importanza l'analisi e l'interpretazione che Nice-ta Stethatos fa nella sua trattazione degli azzimi, sintetizzando la tradizione precedente a riguardo, trattazione che si fonda sullo schema «pane quotidiano - consu stanziale a noi - Cristo»: «Che cosa è, infatti, il pane quotidiano, se non qualcosa che è consustanziale a noi, in quanto è divenuto a noi consustanziale secondo la carne dell'umanità? Nessun altro pane è consustanziale a noi se non il corpo di Cristo, in quanto divenne consustanziale a noi secondo la carne dell'umanità. Se la sostanza della nostra massa corporea che il Logos ha assunto è animata, partecipando agli azzimi non mangiate il nostro pane quotidiano: infatti gli azzimi sono evidentemente inanimati, come anche questa natura delle cose insegna in modo assai chiaro»: *Nice-ta monaco e presbitero del monastero di Studio di Stethatos ai Romani sugli azzimi e il digiuno nel giorno di sabato e il matrimonio dei sacerdoti* (gr.). [A. DEMETRAKOPOU-LOS, *Bibliografia ecclesiastica* (gr.), 1.1, Hildesheim 1965<sup>2</sup>, 19].

<sup>23</sup> R.F. TAFT, *The Precommunion rites*, 360s, 456.

<sup>24</sup> E. VILANOVA, *Histoire des Théologies Chrétiennes*, Paris 1997, t. I, 492 e L. BEAUDUIN, «La liturgie et la séparation des Églises», in *Irenikon* 6 (1929), 328; Y. CONGAR, «Valeur et portée œcuméniques de quelques principes herméneutiques de saint Thomas d'Aquin», in *RSPR* 57,4 (1973), 611-626.

precipua anche del pensiero teologico occidentale<sup>25</sup>. Entrambi lotteranno per dimostrare il carattere costitutivo delle loro convinzioni nelle radici del passato e, in particolare, nella tradizione biblica e apostolica<sup>26</sup>. Indicativo è il caso degli ordini mendicanti, e in particolare dell'ordine di san Francesco, che ricercheranno la loro fondazione nell'infallibilità delle decisioni papali<sup>27</sup>.

Il mistero della salvezza, a livello di formulazione logica dogmatica, sembra schematizzarsi e consolidarsi all'interno della problematica teologica dei primi 7 secoli<sup>28</sup>. La tradizione ermeneutica posteriore, avendo chiara coscienza di questo fatto, collega - e molte volte confonde - la verità stessa del dogma con le strutture, le istituzioni e le prassi che lo produssero e all'interno delle quali si è espresso<sup>29</sup>.

Questa interpretazione statica della tradizione e l'imprigionamento di gran parte del più antico e contemporaneo pensiero teologico oppressero il discorso teologico in Oriente

<sup>25</sup> La non conoscenza della letteratura patristica orientale e degli scritti dei Padri rappresentò uno svantaggio degno di nota nello sviluppo del discorso teologico in Occidente nei secoli XI e XII. Caratteristico è il caso di Tommaso d'Aquino, il quale esita ad accettare la correttezza dell'uso da parte di Gregorio di Nazianzo dei termini «*αἰτιος-αιτιατό*» per definire le posizioni intratrinitarie per paura di riprendere l'eresia di Eunomio e introdurre una subordinazione nell'essenza delle due persone del Figlio e dello Spirito rispetto al Padre. Cf. *Contra errores graecorum*, A72-A73 [Sancti Thomae De Aquino, *Opera Omnia*. Tomus XL, Roma, Ad Sanctae Sabiniae 1969].

<sup>26</sup> J. PELIKAN, *La tradition Chrétienne: L'esprit du christianisme oriental 600-1700*, 185-186. Giorgio Florovsky situa l'inizio di questo procedimento già nel V secolo. Cf. G. FLOROVSKY, *I Padri bizantini del secolo VI, VII e Vili* (gr.), Tessalonica 1993, 36-41 e 58-60; il suo apice coincide con l'acme della scolastica nel XII secolo in Occidente e della cultura classica in Oriente. Per maggiori dettagli cf. Y. CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustine à l'époque moderne*, Paris 1970, 137s.

<sup>27</sup> K. SCHATZ, *Il primato del papa. La sua storia dagli inizi fino ad oggi* (gr.), Atene 2005, 176-179.

<sup>28</sup> J. PELIKAN, *La tradition Chrétienne: L'émergence de la Tradition Catholique 100-600*, 355-365.

<sup>29</sup> Come, ad esempio, la verità dell'unità del corpo di Cristo e l'espressione dell'episcopato monarchico della Chiesa; il sacramento dell'eucaristia come conferma quotidiana e prova della fede della Chiesa sulla persona di Cristo di fronte alle tendenze eretiche ogni volta diverse.

e in Occidente. All'interno di questo quadro fece la sua comparsa la selettività<sup>30</sup>. Lo sviluppo nella formulazione del messaggio soteriologico della Chiesa (del tutto accettata in Oriente e in Occidente durante i primi secoli) provocherà tensioni più piccole in Occidente e più grandi in Oriente.

Gli orientamenti precedenti rimarranno integri. In Oriente la riformulazione rimarrà in accordo col periodo precedente e si riferirà alle sue questioni preferite, e cioè Dio e i suoi rapporti con la creatura e le possibilità di comunione con lui. Centro del mistero della divina economia è Cristo e l'unione della natura divina e di quella umana nell'ipostasi del Verbo. La creatura partecipa, attraverso i carismi dello Spirito Santo, alla comunione di vita dell'increato, nella perfezione della natura divina di Cristo<sup>31</sup>. E questa verità sarà formulata, annunciata e si realizzerà durante la Divina Liturgia all'interno del sacramento dell'eucaristia<sup>32</sup>. Da Simeone il Nuovo Teologo, ai polemisti del XII e XIII secolo, fino anche ai teologi esicasti, il mistero di Cristo e l'unione dell'uomo con Dio Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo avrà sempre la precedenza nell'enunciazione del discorso teologico<sup>33</sup>. Di un discorso, tuttavia, che rimarrà fisso nella sua espressione alla tradizione e letteratura patristica precedente. Questa costituirà criterio di verifica per ciò che di nuovo viene espresso facendo ricorso alla ragione. Perfino i commenti esegetici al canone della sacra Scrittura vengono adattati alla loro tradizione precedente (caratteristico è il caso di Teofilatto di O-

<sup>30</sup> G. EVANS, «Anselm de Canterbury and Anselm of Havelberg. The controversy with Greeks», in *Analecta Praemonstratensia* 53 (1977), 158-175; V. GRUMEL, «S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint Esprit», in *EO* 25 (1926), 257-280; A. DONDAINE, «Un catalogue des dissensions doctrinales entre les Maîtres parisiens de la fin du XIIe siècle», in *RThAncMend* 10 (1938), 374-394.

<sup>31</sup> J. POPOVITCH, *Philosophie Orthodoxe de la vérité*, Lausanne 1997, t. V, 161s.

<sup>32</sup> D. STANILOAE, *Chiesa e Teologia* (gr.), 62-64; dello stesso autore: *Per un ecumenismo ortodosso* (gr.), Pireo 1976, 54, 67-69, 77-88.

<sup>33</sup> P. DESEILLE, *Cristianità d'Oriente e d'Occidente* (gr.), Atene 2004, 125-153.

crida e della sua opera esegetica). La verifica, tuttavia, non verrà ricercata nell'accordo verbale, ma nel modo generale di descrivere la verità e la vita della Chiesa<sup>34</sup>.

In Occidente al contrario la riformulazione del dogma so-teriological rimarrà prevalentemente orientata, come anche nel passato, a temi pratici e morali<sup>35</sup>. Solo che dopo l'XI secolo era obbligata ad entrare in dialogo con un «mondo» che, erede della metodologia teologica di Boezio<sup>36</sup>, era entusiasta della scoperta della filosofia e delle possibilità di un discorso esatto<sup>37</sup>. In questa prospettiva, la tutela teorica dei termini e del contenuto di fede verrà assunta dalla scolastica e dai fiorenti centri teologici del mondo occidentale<sup>38</sup>.

Il vissuto pratico e il «particolare» costituiranno il punto di partenza di un discorso teologico che desidera definire e rendere omogenea ogni cosa. La prospettiva di 1 Pt 3,15 («Adorate il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi») costituirà la forza motrice di questa tendenza, la quale prendendo le mosse da Pietro Lombardo (Pierre de Lombard, *Sentences*), culminerà in Tommaso d'Aquino e avrà co-

<sup>34</sup> Per la reazione della Chiesa al tentativo di usare la filosofia nell'analisi e nella formulazione della sua verità nel XII secolo vedi a titolo indicativo P.P. JOANNOU, *Christliche Metaphysik in Byzanz. Die Illumination sieh re des Michael Psellos und Joannes Italos*, Ettal, 1956.

<sup>35</sup> Indicativa è la controversia che iniziò tra i professori dell'università di Parigi e i frati francescani (Bonaventura) relativamente alla dottrina dell'impossibilità di fondare scritturisticamente l'assoluta povertà e l'intervento del papa a favore dell'ordine di san Francesco.

<sup>36</sup> M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, Graz 1957<sup>2</sup>, 1.1, 148.

<sup>37</sup> J. DE GHELLINCK, *L'essor de la Littérature Latin au XIIe siècle*, Bruxelles-Paris 1946, 1.1, 1-18. *Mutatis mutandis*, potremmo affermare che in qualche modo la Chiesa occidentale aveva come modello il dialogo dei Cappadoci con i pagani e l'affrontare gli eretici con gli stessi presupposti filosofici che quelli avevano espresso.

<sup>38</sup> Cf. Y. CONGAR, *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, in particolare il capitolo «L'ecclésiologie dans la scolastique du XIIe siècle», 157-214; K. WARE, «Scholasticism and Orthodoxy: theological method as a factor in the schism», in *Eastern Churches Review* 5 (1973), 16-27; K. SCHATZ, *il primato del papa. La sua storia dagli inizi fino ad oggi* (gr.), Atene 2005, 178.

me obiettivo non solo la definizione del mistero della storia della salvezza, ma anche di Dio Trinità<sup>39</sup>. In questo tentativo i canoni interpretativi si basano in primo luogo sulla Scrittura, poi sulla tradizione patristica e infine sulla metafisica, l'antropologia e la logica. Nell'approccio ermeneutico alla Scrittura il numero limitato di commenti in rapporto all'Oriente e la fiducia nell'esattezza del discorso influenzeranno anche l'approccio al concetto di «mistero». Di conseguenza anche l'analisi fatta con categorie logiche procederà alla classificazione dei sacramenti secondo la loro efficacia in rapporto alla salvezza (*finalité par rapport au salut*). E caratteristica di quest'epoca l'inclusione nei sacramenti della Chiesa anche della circoncisione e del sacrificio dell'agnello (Abelardo, Ugo di San Vittore).

Quanto l'Oriente insisteva sulla descrizione della verità e sul suo approccio ermeneutico attraverso «personaggi e fatti», tanto l'Occidente si orientava a definire la fede utilizzando principalmente lo strumento della *ratio*.

La mancanza di comprensione e di partecipazione di una tradizione alla dinamica e alla prospettiva storica dell'altra, come anche l'ignoranza dei presupposti ermeneutici del contenuto della fede<sup>40</sup>, portò nel XIII secolo all'allontanamento e alla rivendicazione di esclusività. Ogni tradizione manteneva l'unica prerogativa del possesso della verità e della capacità carismatica di interpretazione di essa per la Chiesa universale, basandosi su una comprensione selettiva della storia e del passato. I dialoghi si concentravano sulle diversità e solo

<sup>39</sup> J. De GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Bruxelles-Paris 1948, 279-284.

<sup>40</sup> Per le dimensioni che prese la controversia sugli azzimi nell'XI secolo cf. M. H. SMITH, *And taking bread... Cerularius and the azyme controversy of 1054*, *Théologie Historique* 47, Paris 1978, dove si trova anche una ricca bibliografia.

quando la necessità storica lo imponeva ricercavano vie d'uscita<sup>41</sup>.

### 3. Gli azzimi e il sacramento dell'eucaristia nei dialoghi tra latini e ortodossi nel XIII secolo

L'incapacità di comprensione e di interpretazione delle scelte, conseguenza della rottura dell'unità nella vita e nella fede, porterà alla cristallizzazione delle diversità e all'estraniamento delle differenti scelte dalle cause che le avevano prodotte. In seguito ogni parte considererà la propria tradizione liturgica e la propria prassi come la sola possibile, mancando di fiducia nei confronti dell'altra o rigettandola<sup>42</sup>.

L'estraniamento prodotta condurrà le due parti alla ricerca di fondamenti nella prassi della tradizione biblica o apostolica, in modo da vedere confermata la continuità che contradd-

<sup>41</sup> Indicative della confusione che regnava dopo il 1054 relativamente alla comunione e alle relazioni Roma-Costantinopoli sono le lettere dell'imperatore Alessio I Comneno e del patriarca Nicola III Grammatico al papa Urbano II: W. HOL-TZMAN, «Die Unionsverhandlungen zwischen Kaiser Alexios I und Papst Urban II. im Jahre 1089», in *BZ* 28 (1928), 60-64.

<sup>42</sup> Questa tendenza si constata principalmente nelle opere di latini e greci che circolavano all'interno di ogni Chiesa e meno nelle discussioni dialogiche tra le due parti. Nei testi che riportano i dialoghi occasionalmente si trovano tracce di una posizione più conciliante, che accetta il rendere uniformi i testi liturgici, basata persino su opere spurie e apocriefe. Cf. ARSENIO VESCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, Novograd 1896 (in russo), 15-16: «ὁρᾷς, ὅτι πολλὰ κρατεῖ ἡ τῶν Γραικῶν Ἐκκλησία ἀγράφως κατὰ μόνην τὴν τῶν ἀποστόλων Παράδοσιν ἐδαπέδεκα πέλοντα, ἅτινα ὑμεῖς Λατῖνοι βδελυττόμενοι ἀποστρέφετε ἢ κενοδοξία ἢ ἀγνοσία τοῦτο ποιοῦντες ἢ φθόνῳ τέως κινούμενοι, μισεῖσθε, οὗς ἀγαπᾶν μᾶλλον ἔδει. Οὐκ οἴδατε οὖν, τί καὶ ὁ μακάριος γράφει Γρηγόριος ὁ Διάλογος περὶ τῶν διαφορῶν ἐθνῶν τῆς Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ περὶ τῶν υἱῶν, ὅς περὶ ἐνζύμου καὶ ἄζύμου τὸν λόγον ποιούμενος μίαν εἶναι τὴν πίστην ἀνακηρύττει Γραικῶν καὶ Λατίνων. Καὶ περὶ τῶν γενικῶν ἐκκλησιῶν εἰπὼν οὕτω φησὶν αὐτῆς καὶ μίαν κρατοῦσι πίστην τὴν καθολικὴν, ἀλλ' οὖν διαφορῶς χρῶνται ὁφρικίους μυστηρίων», in *Mémorial Louis Petit*, Paris 1948, 323-324.

distingueva l'«una», in contrapposizione con la discontinuità e la deviazione dell'«altra»<sup>43</sup>. Il fatto acquisirà maggiore forza via via che le logiche e i metodi di indagine sui misteri della teologia saranno guidati tanto da modelli intellettualistici e scolastici a servizio molte volte di istituzioni e strutture di potere (Occidente), quanto anche da tensioni psicologico-razziali e da odii politici (Oriente). Non consideriamo inopportuno, a questo punto, segnalare come indicativo della situazione che si veniva a creare il fatto che nel secolo XI l'Occidente accusava l'Oriente di aver tolto dal simbolo di fede il *Filwque*<sup>44</sup>.

Il XIII secolo e la presa di Costantinopoli da parte dei crociati<sup>45</sup> annullerà tutto quel lavoro teologico preliminare compiuto durante i Comneni, con il soggiorno dei monaci latini a Costantinopoli e la ricerca minuziosa di soluzioni ai problemi che intercorrevano tra di loro<sup>46</sup>. Degno di nota è il fatto che una grande parte di questi dialoghi erano accademici, senza alcuna copertura formale della Chiesa e senza prospettiva. Molte volte anzi il loro esito positivo veniva annullato da posizioni dure e inflessibili di coloro che esprimevano la politica ecclesiastica a Roma e a Costantinopoli.

<sup>43</sup> Tema prediletto nei dialoghi dei secoli XI e XII: A. MICHEL, «Die Antizipation des Paschamahles im Schisma des XL Jahrhunderts», in *OCF* 2 (1936), 155-163.

<sup>44</sup> «Excommunicato qua feriuntur Michael Caerularius atque ejus sectatores», in C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae, saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae et Marpurgi 1861, 153, testo greco 163.

<sup>45</sup> Per le ricadute dell'occupazione vedi M. SXAVROU, «Le catastrophe de 1204 et ses conséquences sur l'unité chrétienne», in *Istina* 49 (2004), 339-360.

<sup>46</sup> Per i lavori e i dialoghi che ebbero luogo in quest'epoca nella capitale bizantina, come anche per i tentativi che effettuarono Ugo Eteriano e Leone Toscano per il riavvicinamento delle Chiese vedi gli studi di A. DONDAINE, «Hugues Etherien et Leon Toscan», in *Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 27 (1952), 67-134; «Contra Graecos. Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient», in *Archivum Fratrum Praedicatorum* 21 (1951), 320-384; J. DARROUZES, «Documents byzantins du XIème siècle sur la primauté Romaine», in *REB* 23 (1965), 42-88; J. SPITERIS, *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII*, Roma 1979.

Da questi dialoghi inizialmente le due parti attingeranno criteri antitetici. In Occidente l'interrogarsi teologico ricercherà l'unità e la comune tradizione nella stessa prospettiva posta da Fozio<sup>47</sup> nel IX secolo o da Pietro di Antiochia<sup>48</sup>, Leone di Bulgaria<sup>49</sup> e Giorgio del monte Athos<sup>50</sup> nel secolo XI, escludendo tuttavia da ogni trattativa la posizione dominante che il vescovo di Roma occupa all'interno della Chiesa. Le due tradizioni liturgiche possono coesistere senza graduazioni, come consuetudini particolari, le quali non toccano la verità del messaggio soteriologico della Chiesa<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Mansi 17, 489; G. KARMIRIS, *Testi dogmatici e testi tratti dai symbola di fede* (gr.), 229; F. DVORNIK, «Which Council are Ecumenical», in *Journal of Ecumenical Studies* 3 (1966), 327-328; cf. M. FOUGIAS, *Greci e Latini* (gr.), Atene 1990, 119-126.

<sup>48</sup> «Πέτρον Θεουπόλεως και πάσης Ανατολής πατριάρχου Λόγος, καθ'ον καιρόν εισήλθεν ὁ Ἰταλὸς Ἀργυρὸς ἐλέγξων τὰ ημετέρα», in C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis ecclesiae graecae et latinae, saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae et Marpurgi 1861, 189-204 e M. FOUGIAS, *Greci e Latini*, 236-243.

<sup>49</sup> M. FOUGIAS, *Greci e Latini*, 211-226.

<sup>50</sup> P. PEETERS, «Vie de S. Georges Ἰ Αγιορίτη», in *Analecta Bollandiana* 36-37 (1917-1919), 137-138. Riportiamo parte della risposta di Giorgio del monte Athos all'imperatore Costantino Doukas a Costantinopoli, quando fu interrogato circa l'uso degli azzimi nell'Eucaristia da parte dei latini. «Oh roi. On y traite de l'Incarnation du Christ Dieu, et on y décide que l'on se servirait du pain fermenté pour signifier le corps du Christ: le ferment symbolise l'âme rationnelle, et le sel, la raison; ainsi se trouve répudiée l'erreur de l'impie Apollinaire, qui osait dire que le corps du Christ était privé d'âme et de raison... Quant aux Romains, depuis qu'ils sont connu Dieu, jamais ils ne se sont écartés de lui, jamais l'erreur ne pénétra chez eux. A l'exemple de Pierre, le prince des Apôtres, qui jadis offrit l'hostie non sanglante... les Romains offrent leur sacrifice. Il n'y a aucune différence entre eux et nous, du moment où la fois est orthodoxe» (traduzione dal latino di B. LEIB, *Kiev et Byzance à la fin du XIe siècle*, Paris 1924, 31-32).

<sup>51</sup> ARSENIO VESCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, Novograd 1896 (in russo), 58: «Τούτων τοιαυτῶν παρὰ τῶν Γραικῶν ἐν τῷ μέσῳ ρηθέντων, ἀνέστη ὁ Καρδηνάριος, καὶ μηδὲν ἐπέειπεν ἢ μόνον τὸ ἀρκεῖ φησὶ περὶ τούτων, καὶ μηκέτι λογομαχίας καὶ ἔριδας ἀεικεῖς ποιεῖν βουληθείημεν. Ὡς γὰρ ἔφθημεν εἰπόντες καὶ τὰ νῦν λέγομεν, ὅτι εὐπρόσδεκτα τῷ Θεῷ ἀμφοτέρω περικειν, ὃ τ' ἐνζυμος καὶ ὁ ἄζυμος, ἐξ οὗ διὰ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος παρὰ τοῦ ἱερέως ἀνάξεται»

Negli incontri di dialogo dei primi 30 anni del XIII secolo, gli inviati di Roma scavalcheranno in un primo momento il problema, dal momento che il loro scopo era l'accordo sulla dipendenza della Chiesa orientale dalle strutture di quella occidentale e dal primato di potere del papa di Roma<sup>52</sup>.

I punti fondamentali dei dialoghi di questo periodo li ricaviamo da due opere che portano impresse, nella forma in cui si sono conservate, le posizioni principali e le argomentazioni di ciascuna parte durante lo svolgersi dei dibattiti. Si tratta di *Tre trattati di uno sconosciuto scrittore greco degli inizi del XIII secolo*<sup>33</sup> e *Tre costituzioni* di Nicola Ydrountos<sup>54</sup>. In queste due opere sono contenute due unità tematiche: il

<sup>52</sup> Per le trattative in questo periodo vedi W. NORDEN, *Das Papstum und Byzanz*, Berlin 1903, 163-250; R. JANIN, *Au lendemain de la conquête de Constantinople*, in *EO* 32 (1933), 5-21; A. HEISENBERG, *Quellen und Studien zur spatbyzantinischen Geschichte*, Variorum Reprints, London 1973, «Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites...», 63-66; «Die Unionsverhandlungen von 30 August 1206»; B. HEN-DRICKX, «L'église Grecque de Constantinople pendant les règnes de Baudouin 1er et d'Henri 1er (1204-1216): Status quaestionis et problématique», in *Ekklesiastikos Faros* 62-64 (1980-1982), 129-154.

<sup>53</sup> I tre trattati furono pubblicati dall'archimandrita (in seguito vescovo) Arsenio sulla base di un solo manoscritto del XIV-XV secolo, il 368 della biblioteca sinodale di Mosca (Vladimir Mosq. Gr. 240). Nell'introduzione Arsenio riferisce e confuta l'opinione, espressa in precedenza e pubblicata, di A. Demetrakopoulos, secondo la quale le suddette opere appartengono a Nicola Metone. Basandoci sul contenuto e i dati storici presenti, ci orientiamo ad attribuirle al dotto patriarca Giovanni Kamate-ros o al suo contemporaneo Giovanni Kastamonites. Cf. ARCHIMANDRITA ARSENIO, *Tre trattati inediti di autore ignoto*, Mosca 1892 (in russo). Introduzione I-IV, testo 45-83. Nell'edizione del testo a partire dal suddetto codice ci sono parecchi errori e omissioni da parte di Arsenio, come abbiamo potuto accertare dallo studio in proposito del codice nella biblioteca di Mosca.

<sup>54</sup> Anche quest'opera fu pubblicata da Arsenio sulla base dello stesso manoscritto, Vladimir Mosq. Gr. 240, con molti errori e lacune. L'opera appartiene con certezza a Nicola Ydrountos, come hanno dimostrato Hoek e Loenertz nella loro monografia sul suddetto dotto igumeno di origine greca. Nelle nostre note correggiamo tacitamente gli errori di Arsenio, sulla base dell'autografo codice di Nicola Ydrountos, Vat. Palatinus gr. 232. Cf. ARSENIO VESCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, Novograd 1896 (in russo). Introduzione 1-6, testo della seconda costituzione 24-59 (Vat. Pai. Gr. 232, ff. 91v-120r, in due colonne con a lato traduzione latina e note ai margini). Cf. inoltre J. M. HOECK - R.-J. LOENERTZ, *Nikolaos - Nektarios von Otranto, Abt von Casole*, Ettal 1965.

secondo trattato della prima opera, dal titolo *Dello stesso autore a riguardo del pane azzimo presso di loro* e la seconda costituzione di Nicola Ydrountos intitolata *Seconda costituzione dello stesso autore a riguardo della divina comunione, nella quale vi è anche la dimostrazione dalle sacre Scritture...*

Gli orientali in queste discussioni concentravano la loro polemica sul carattere giudaico e la prospettiva apollinarista dell'uso degli azzimi nell'eucaristia, negando la purificazione proposta da entrambe le parti nel XII secolo<sup>55</sup>. Non accettavano inoltre il principio presupposto a ogni dialogo che veniva posto dagli occidentali, cioè il riconoscimento del primato del vescovo di Roma<sup>56</sup>. Nella loro linea difensiva incorporano argomenti dalla produzione letteraria di Fozio prima del si-

<sup>55</sup> ARSENIO VESCOVO, *Tre trattati inediti di autore ignoto*, 47-48 e 79: «'Εγωγ' οὐκ ἐπιλογικῶς ἀνακεφαλαιώσομαι τὸ περὶ ἄζυμον· οὐκ ἀθετήσω ὁ παρέλαβον, οὐκ ἐρῶ ἀδιαφόρως εἴτε ζύμων εἴτε ἄζυμον, ὅμως σῶμα Χριστοῦ ὡς καὶ ὁ Ἀρμενίος, εἴτε βότρυρον εἴτε μῦρον, Πνεῦμα ἐστὶ τὸ ἀγιάζον. Οὐκ ἐναπεδώσω ἐαυτὸν τῷ ἐπιτιμίῳ τοῦ ἀποστόλου, οὐ συνεφάρῳ τῷ νεοφυεῖ τὸ ἐρωγάλειον. Οὐ γυνοίμην ἡμῖνος Ἰουδαῖος, οὐ δραμοῦμαι ὀπίσω τοῦ Ἀρμενίου τοῦ καὶ ἰουδαϊκῶς ἀνορθοῦντος· οὐδὲ ἐκ τοῦ ἄζυμου ἐπιστηρίξω καὶ τὰ λοιπὰ αὐτοῦ δυσσεβήματα». ARSENIO VESCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, 31s.

<sup>56</sup> All'inizio viene confutata l'idea del primato di Pietro all'interno della cerchia degli apostoli e della Chiesa in generale (ARSENIO VESCOVO, *Tre trattati inediti di autore ignoto*, 99-106) e in seguito viene rovesciata la posizione latina a riguardo del vescovo di Roma come successore di Pietro (ARSENIO VESCOVO, *Tre trattati inediti di autore ignoto*, 107-110). Nella prima costituzione di Nicola Ydrountos il temaviene trattato in modo generale e si collega direttamente con la disubbidienza dei Greci di fronte all'insegnamento del vescovo di Roma a riguardo del *Filioque* (ARSENIO VESCOVO, *Tre trattati inediti di autore ignoto*, 17). Maggiore spazio viene dato a Nicola Mesarites da una terza fonte, dalla quale attingiamo dati per i fatti del periodo, A. HEISENBERG, «Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion»: I. «Der Epitaphios des Nikolaos Mesarites auf seinen Bruder Johannes», 52s.; II. «Die Unionsverhandlungen von 30. August 1206. Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208», 21-25; III. «Der Bericht des Nikolaos Mesarites über die politischen und Kirchlichen Ereignisse des Jahres 1214», 34-36, nella raccolta degli studi di *Quellen und Studien zur spätbyzantinischen Geschichte*, Variorum Reprints 1973. Per la concezione di Innocenzo circa il primato del papa di Roma cf. K. SCHATZ, *Il primato del Papa* (gr.), 139-141.

nodo dell'879, dagli scritti polemici di Niceta Stethatos<sup>57</sup>, come anche da leggende di dubbia provenienza e invenzione, le quali confermavano l'uso di pane non azzimo da parte di Cristo<sup>58</sup>. I latini, al contrario, proponevano le posizioni di compromesso di papa Gregorio il Dialogo, le quali mettevano sullo stesso piano le due tradizioni nel quadro della fede comune<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> A riguardo dei dialoghi e dei trattati antilatini di Niceta Stethatos cf. A. MI CHEL, *Humbert und Kerullarius. Quellen und Studien zum Schisma des XI Jahrhunderts*, Bd. II, (QFG 23) Paderborn 1930, 322-330, 371-409; J. HERGENROTHER, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Regensburg 1869, 139-134. J.H.ERICKSON, «Leavened and Unleavened Bread: Some Theological Implications of the Schism of 1054», in *StVQ* 14 (1972), 155-176.

<sup>58</sup> ARSENIO VESCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, 24, «Τοῦ αὐτοῦ περὶ τῆς θείας κοινωνίας, ἐν ᾧ καὶ ἀπόδειξις ἀπλῶς ἐκ τῶν θείων γραφῶν ὅτι ἐνζύμος ἄρτος τῆ ἐκκλησίας παρεδόθη παρὰ τῶν Ἀποστόλων προσφέρεσθαι, ὡς καὶ μέχρι τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου τῆ Ρώμης προσφέρετο ἐκκλησία• γράφει δὲ καὶ τὴν περὶ τούτου ἐν Κωνσταντινουπόλει γενομένης διάλεξιν καὶ πῶς ἀντεπιτεῖν οὐκ ἠβουλήθησαν οἱ Λατῖνοι, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ἐπήνεσαν τὸν θεῖον ἄρτον ἐνζύμον• καὶ ὅτι εὐρεθείσης καὶ μερίδος ἐκείνου τοῦ ἄρτου ὃν ὁ Χριστὸς παρέδωκε τοῖς μαθηταῖς ἐν τῷ δεῖπνῳ, [ἐν τῷ] τοῦ μεγάλου παλατίου σκενοφολακίῳ, πᾶσα πρόφασις ἤρθη ἐκ μέσου», e 40-41 il racconto dell'accaduto.

<sup>59</sup> ARSENIO VESCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, 38-39, «Ἀρχὴ τοῦ κεφαλαίου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Διαλόγου. Εἶθε φανερώς κνεῖσθαι οὐκ ὀλγους, ὅτι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἄλλοι προσφέρουσαν ἄζυμους ἄρτους, ἄλλοι ἐνζύμους. Εἶναι μέντοι τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν εἰς τέσσαρες τάξεις διηρημένην γινώσκωμεν, Ρωμαίων δηλονότι, Ἀλεξανδρέων, Ἱεροσολυμιτῶν, Ἀντιοχείων, αἵτινες γενικῶς ἐκκλησία κατονομάζονται, εἰ καὶ μίαν κρατοῦσι πίστιν, διαφόροις τέως χρώνται ὀφρικήων μυστηρίοις. Ὅθεν γίνεται ἡ Ρωμαϊκὴ ἐκκλησία προσφέρει ἄζυμον ἄρτον; Διότι ὁ Κύριος χωρὶς τινὸς μίξεως ἐδέξατο σάρκα, καθὼς γεγραπταὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν'. Οὕτως ὁ ἄζυμος γίνεται σῶμα Χριστοῦ. Αἱ γὰρ ἄλλαι ἐκκλησίαι, αἱ ἀνωτέρω ὀρθεῖσαι προσφέρουσαν ἐνζύμον διὰ τοῦτο, ὅτι ὁ Λόγος τοῦ Πατρὸς ἐνεδύσατο σάρκα καὶ ἔστω ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ἀληθινὸς ἄνθρωπος οὕτω, ὡσπερ ἡ ζύμη συμμιγμένη ἀλεύρῳ καὶ γίνεται σῶμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀληθές.» καὶ καταλήγει, «ἐγὼ δὲ, ἦγγον ὁ καρδηνάριος, λέγω καὶ τοῦτο, ὅτι τὴν ἐν μίᾳ πίστει ἐρόζυμένῃν οὐ βλάπτει ἡ διάφορος ἐκκλησιαστικὴ συνήθεια καὶ οὐκ ἔστιν διαίρεσις οὐδεμία τῆς πίστεως τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Χριστοῦ».

In una seconda fase, appoggiandosi agli strumenti ermeneutici della tradizione, si ricerca la conferma e l'importanza teologica più profonda della prassi liturgica di ciascuna parte<sup>60</sup>. Principalmente, facendo uso dell'interpretazione allegorica, si tenta di trovare dei simboli nell'Antico e nel Nuovo Testamento, i quali prefigurino il pane lievitato o azzimo nell'eucaristia e, per di più, in modo paradossale lo impongano<sup>61</sup>.

Quando si constata l'insufficienza di entrambe le argomentazioni a condurre a un piano comune e ad una interpretazione accettata, viene proposto l'approccio storico-filologico dei testi neotestamentari, in modo da determinare il tempo preciso del compiersi dell'ultima cena e da ciò l'uso del pane lievitato o azzimo da parte dello stesso Cristo<sup>62</sup>. Nel tentativo di entrambe le parti di superare il disaccordo degli evangelisti e la relativizzazione da parte loro dei dati cronologici, si invocano selettivamente commentari esegetici patristici, in particolare di Giovanni Crisostomo<sup>63</sup>. Anche questi tuttavia si caratterizzano per mancanza di chiarezza, rendendo evidente tanto la poca importanza che gli interpreti precedenti attribuirono alla determinazione cronologica della celebrazione dell'ultima cena, quanto il diverso approccio ai testi, persino quelli biblici, nella tradizione della Chiesa, attraverso le precomprensioni e il punto di vista particolare di ciascun lettore. Nel tentativo di giungere ad un accordo, i greci insisteranno sulla tradizione plasmata dalla prassi della

<sup>60</sup> ARSENIO VESCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, 32-33,35, 38.

<sup>61</sup> ARSENIO VESCOVO, *Tre trattati inediti di autore ignoto*, 53-54; ARSENIO SCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, 54-57.

<sup>62</sup> ARSENIO VESCOVO, *Tre trattati inediti di autore ignoto*, 56-63; ARSENIO SCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, 42-51.

<sup>63</sup> ARSENIO VESCOVO, *Tre trattati inediti di autore ignoto*, 61-63; ARSENIO SCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, 35-36.

Chiesa, la quale, benché non suffragata dalla prassi attestata nella Bibbia, è stata tuttavia ratificata dai concili ecumenici<sup>64</sup>. E degno di nota il fatto che da parte dei greci non si fa uso né riferimento alla propria tradizione testuale del XII secolo, che in gran parte corre di pari passo con le concezioni occidentali, quelle relative alla poca importanza dei diversi usi liturgici. Il patriarca Pietro di Antiochia e i dotti membri della gerarchia, Teofilatto d'Ocrida<sup>65</sup> e Niceta di Nicomedia,<sup>66</sup> abbracciano queste posizioni, biasimando gli altri greci che insistono sulla scissione della Chiesa appellandosi alla varietà degli usi liturgici. Certamente, come fa notare Gautier,

<sup>64</sup> ARSENIO VESCOVO, *Tre trattati inediti di autore ignoto*, 64-65; ARSENIO VE  
SCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, 34-35,53-54.

<sup>65</sup> TEOFILATTO ARCIVESCOVO DI BULGARIA, *Discorso a qualcuno dei suoi seguaci intorno alle cose di cui sono accusati i Latini*, «Πολλὰ μὲν οὖν, ὡς ἔφην, δοκοῦσι Λατῖνοι σφάλλῃσθαι, ἄξιμά τε προσφέροντες καὶ ἐν σαββάτῳ νηστεύοντες καὶ τὴν πρὸ τοῦ πάθους δὲ νηστείαν οὐ καθ' ἡμᾶς ἀριθμοῦντες, . . . καὶ κρεοφαγοῦντες μοναχοὶ καὶ προσκυνῆσαι δεῖσαν τῷ Κυρίῳ, τῷ εἰσφέρει κολλώμενοι. Τοῦτο μὲν γε πάντες κοινῶς ἀμαρτάνοντες. Ἴδοις δ' ἂν τοὺς Σικαράνους καὶ πνικτῶν κατενωχουμένους, καὶ βδελύξῃ τὴν Ρωμαίων ἐκκλησίαν ὡς τοιαῦτα διδάσκουσιν; Τάχα δ' ἂν τις ἐπαναστὰς τῶν λίαν πιστῶν καὶ θερμοτέρων καὶ ὑπὲρ τῆς ὀρθοδοξίας ζηλοῦντων, ἡμῶν μὲν ἀμαθίαν καταγνοίῃ καὶ ἀκρισίαν περὶ τὰ θεῖα ἢ ψυχρότητα καὶ προδοσίαν τῶν ἡμετέρων, αὐτὸς δὲ καὶ ἄλλα πλείω τῶν ρηθέντων ἀπαριθμήσαιο. Ἐγὼ δὲ μετρίως καὶ τούτων τὰ μὲν οὐδεμιᾶς ἐπιστροφῆς δεῖσθαι νομίζω, τὰ δὲ μετρίως καὶ οἷας, εἰ μὲν ἀνύσειέ τι, μικρὰ τῇ ἐκκλησίᾳ χαρίζεσθαι, εἰ δ' οὖν, ἀλλὰ μηδὲ ζημίαν γε τιθέναι τὸ ἀνεξάνιστον. Ὁ δὲ μάλιστα μοι δοκεῖ τὴν πρὸς Λατίνους κοινωσίαν ποιεῖν τοῖς φρονόδοσιν ἀπότομον καὶ ὃ μὴ κατορθούμενον μεγάλῃ προξενεῖ τὴν ζημίαν. . . , τοῦτό σοι δεῖξω καὶ διελέξω καθ' ὅσον ἔνεστιν. . . Ἔστιν οὖν τὸ μέγιστον ἐκείνων σφάλμα, . . . ἢ ἐν τῷ συμβόλῳ καινοτομία.», in C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis*

*ecclesiae graecae et latinae, saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae et Marpurgi 1861, 229-230; J. DRÄSEKE, «Theophylact, *Schrift gegen die Lateiner*», in *BZ* 10 (1901), 515-529. Edizione più recente di P. GAUTIER, *Theophylact d'Achrida Discours, Traités, poésies*, [CFHB 16/1], Thessalonique 1980, testo 249-251; analisi 97-105. Per l'importanza delle proposte di Teofilatto nell'avvicinamento tra Oriente e Occidente cf. D. LIALIOU, *Chiesa. Mondo, Uomo* (gr.), Tessalonica 2000, 76-79.

<sup>66</sup> J. PELIKAN, *La tradition Chrétienne: L'esprit du christianisme oriental 600-1700*, 191-192.

nelle sue opere di esegesi Teofilatto non si occupa né critica. gli azzimi e le prassi liturgiche diverse<sup>67</sup>. La ripercussione psicologica della presa e del saccheggio di Costantinopoli<sup>68</sup>, come anche la posizione che mantenne Roma di fronte a questo avvenimento, rese impossibile perfino la prospettiva di un dialogo serio. Tutti i punti comuni che erano stati constatati vennero dimenticati nell'esaltazione delle conflittualità razziali e nazionali. Il testo spurio che i greci attribuivano al papa Gregorio Magno, e che fu usato per l'assimilazione e la corretta interpretazione delle differenze liturgiche, fu dimenticato o utilizzato in prospettiva polemica<sup>69</sup> o non venne accettato<sup>70</sup>.

Nonostante ciò, meraviglia intorno al 1215 il pronunciamento di Nikolaos Messarites, metropolita di Efeso e uno dei principali interlocutori dei latini in questo periodo, il quale individua come problema fondamentale per la comunione delle due Chiese la «zizzania» del *Filioque*<sup>71</sup>, continuando in

<sup>67</sup> P. GAUTIER, *Theophylacte d'Achrida Discours, Traités, poésies*, [CFHB 16/1], Thessalonique 1980, 105.

<sup>68</sup> Il fatto della presa di Costantinopoli da parte dei latini e delle brutalità che ne seguirono fu riportato nei suddetti dialoghi come rimprovero verso la rappresentanza papale. ARSENIO VESCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, 40-41.

<sup>69</sup> ARSENIO VESCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, 36s.

<sup>70</sup> ARSENIO VESCOVO, *Nicola Ydrountos. Tre costituzioni*, 38-39.

<sup>71</sup> Riportiamo tutto il brano: «Οἱ πρέσβεις· ἡλικῶς τὰ πάντα καὶ κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον ἐν τῆς τοιαύτης ἀνεμάθομεν φράσεως τὴν τῆς παλαιᾶς Ρώμης ἁγίαν ἐκκλησίαν τῶν ὅλων ἐκκλησιῶν προεδρεύειν ὑμῶν δεδοκότων. Καὶ ἵνα τι, ἀπὸ τῆς οἰκείας κεφαλῆς ἀναίτιως ἑαυτοὺς ἀποροήξαντες, τῆς μητρὸς τῶν ἐκκλησιῶν μηδὲ μίαν παρασχομένης πρόφρασην διαστάσεως, ὀδυνωμένης δὲ μᾶλλον διὰ τὴν ἐκτομήν, αὐτῇ τὸ τῆς διαστάσεως αἴτιον ἐπιγράψωμεν σπουδάσετε;

Ὁ Ἐφέσου· ὅτι τῷ καθαρῷ σίτω τῆ κυριακῆ δηλονότι διδασκαλία καὶ τῆ τῶν ἀποστόλων καὶ τῆ τῶν πατέρων παραδόσει, παρασπείραι ζίζάνιον ἡρετίσασθε, τῷ τοι καὶ ἡλικῶς τῷ μέρει τῆς ἐκκλησίας τῆς καθ' ὑμᾶς τὸ τῶν σκανδάλων αἴτιον ἐπιγράφεται. . . »

Οἱ πρέσβεις· ἡλικῶς ἐστὶ τὸ ζίζάνιον, διδαχθῆναι καὶ ἐξαιτούμεθα.

Ὁ Ἐφέσου· εἰ μὴ ἐθελωκοφῆν ἐθέλετε, ὅπερ ἐνεσπείρατε ἐν τῷ τῆς πίστεως συμβόλῳ»: cf. A. HEISENBERG, «III. Der Bericht des Nikolaos Mesari-

questo modo la precedente tradizione della letteratura polemica; mica bizantina, persino di Fozio, che poneva come presupposto fondamentale per la comunione ecclesiale la comune confessione di fede.

Il patriarcato di Germano II (1223-1238) determinò un regolare incontro tra le due parti. Nelle lettere che scambiò con Roma, evitò il confronto su problemi di minore importanza, come quello della celebrazione dell'eucaristia, e si concentrò sui principali punti di divisione, cioè quelli dell'aggiunta del *Filioque* nel simbolo di fede e del primato del papa di Roma<sup>72</sup>.

Contemporaneamente nei suoi scritti di carattere pastorale, indirizzati agli ortodossi dei piccoli stati sotto l'occupazione latina, toccò anche i singoli temi di disaccordo, come quello degli azzimi nella celebrazione dell'eucaristia. Questa apparente incoerenza si spiega solo all'interno di una particolareggiata analisi della politica di Roma in queste zone: le lettere encicliche papali alla Chiesa latina di Cipro minacciavano di scomunica i sacerdoti ortodossi se non avessero celebrato l'eucaristia con pane azzimo<sup>73</sup>. Era caratteristico dello scambio di lettere che si ebbe tra il papa Gregorio IX e Germano II l'uso da parte di papa Gregorio<sup>74</sup> delle argomentazioni e del modo di pensare testimoniato dai latini nei dia-

tes über die politischen und kirchlichen Ereignisse des Jahres 1214», 36, nella raccolta di studi: *Quellen und Studien zur späbyzantinischen Geschichte*, Variorum Reprints 1973.

<sup>72</sup> Per una valutazione delle sue lettere cf. D. STIERNON, «Le problème de l'Union Gréco-latine vu de Byzance: de Germain II à Joseph 1er (1232-1273)», nell'opera collettiva: *1274 - Année Charnière - Mutations et Continuités*, Paris 1977, 139-148.

<sup>73</sup> Ch. ARAMPATZIS, «Il patriarca Germano II e la Chiesa latina» (gr.), in *Byzantiaka* 20 (2000), 253s; J. L. VAN DIETEN, «Das lateinische Kaiserreich von Konstantinopel und die Verhandlungen über Kirchliche Wiedervereinigung», nell'opera collettiva: *The Latin Empire: Some Contributions*, ed. V.D. VAN AALST and K.N. CIGGAR, Hermen Netherlands 1990, 93-125, in particolare 95-114.

<sup>74</sup> «La lettera di papa Gregorio IX al patriarca ecumenico Germano» in K. N. SATHA, *Biblioteca medievale* (gr.), t. II, Venezia 1873, (ristampa anastatica Atene 1972), 49.

loghi degli inizi del XIII secolo, modo di pensare sviluppatosi nel XII secolo ed espresso in forma compiuta da Teoriano; secondo questo modo di pensare sia che il pane dell'eucaristia fosse azzimo sia, che non lo fosse, dopo la trasformazione «diventa l'unico corpo del Signore, Dio e Salvatore nostro»<sup>75</sup>.

Nel sinodo di Ninfeo, 1234-1235, ci si scambieranno testi relativi al suddetto problema nei quali si registra l'argomentazione di ogni parte e lo sforzo che bisogna fare per superare le difficoltà di comprensione delle differenti scelte<sup>76</sup>. La validità della celebrazione dell'eucaristia con pane azzimo era il più frequente oggetto di discussione da parte latina. I vescovi greci, il patriarca e l'imperatore Giovanni Vatatzis, dopo insistenti dibattiti e trattative, si mostrarono pronti ad accettare la validità degli usi liturgici latini con la prospettiva che l'aggiunta latina del *Filioque* al simbolo di fede sarebbe stata tolta. In realtà né le concezioni trinitarie del pensiero teologico latino sarebbero cambiate né quelle del pensiero greco. La comunione eucaristica e l'unione erano raggiungibili nonostante le differenziazioni nella prassi liturgica e nell'approccio ermeneutico al dogma trinitario.

Non era possibile, tuttavia, che i reciproci compromessi proposti fossero accettati, dal momento che veniva toccata la preminenza amministrativa e teologica del vescovo di Roma. Il rifiuto di togliere dal simbolo di Nicea-Costantinopoli l'aggiunta del *Filioque* fu accompagnata anche dal rifiuto del pane non azzimo. Le argomentazioni ermeneutiche dei greci che furono usate durante le discussioni prima di arrivare alla proposta di compromesso diventeranno oggetto di elabora-

<sup>75</sup> R.-J. LOENERTZ, «L'épître de Theorien le Philosophe aux prêtres d'Oria», in *Mémorial Louis Petit*, Paris 1948, 333-334.

<sup>76</sup> Ch. ARAMPATZIS, «Il patriarca Germano II e la Chiesa latina» (gr.), in *Byzantiaka* 20 (2000), 256.

zione da parte dei latini e così usciranno le controargomentazioni con l'uso proprio degli stessi criteri metodologici.

La ricerca dell'autenticità del modo di celebrare il sacramento dell'eucaristia inizialmente si indirizza ai testi biblici, in seguito alla prassi apostolica e da ultimo alla tradizione che gli apostoli lasciarono alle Chiese da loro fondate. A questo punto la metodologia di approccio diventa antitetica, dal momento che, alle argomentazioni della maggior parte delle Chiese orientali che hanno come tradizione apostolica il pane non azzimo, gli occidentali oppongono la validità - comprovata dalla storia e dalla tradizione - delle verità di fede che la Chiesa di Roma e il suo vescovo possiedono in qualità di depositari della verità<sup>77</sup>.

Nonostante l'impossibilità di intesa e di accordo, le due parti compresero che il problema dell'eucaristia era più una questione di prevalenza di usi liturgici locali e non una questione con prolungamenti nel dogma e nella comunione delle due Chiese. Già il concilio Lateranense aveva dato le linee guida a riguardo di questa precisa questione<sup>78</sup>, con le quali tuttavia molte volte neppure le encicliche papali erano in accordo<sup>79</sup>. Secondo Germano II, Roma e Costantinopoli appartengono alla stessa tradizione, comune e accettata, che tuttavia esprimono con libertà e varietà<sup>80</sup>. I problemi possono tro-

<sup>77</sup> M. RONCAGLIA, *Les Frères Mineurs et l'Eglise Grecque Orthodoxe au XIIe siècle*, Le Caire 1954, 72-82. Per una recente analisi dei fatti al Ninfeo, che però si basa e riproduce i testi di Colubovich e Roncaglia senza riferimento al testo di F. Alter, cf. J. S. LANGDON, «Byzantium in Anatolian exile: Imperial vicegerency reaffirmed during byzantino-papal discussions at Nikaia and Nymphaion 1234», in *Byzantini sche Forschungen* 20 (1994), 197-233.

<sup>78</sup> R. FOREVILLE, «Le problème de l'union des Églises dans la perspective des conciles de Latran», in *L'Année Canonique* 12 (1968), 11-29; CH. ARAMPATZIS, *Germano*, 255, nota 35.

<sup>79</sup> J. GIL'L, *Byzantium and the Papacy*, 55.

<sup>80</sup> *Lettera inedita di Germano II ai cardinali*, codice 176 del monastero di san Dionigi, ff. 27-30; nel passato espressero quest'idea all'interno dello stesso contesto Fozio (PG 102, 813), Giovanni Kamateros, Pietro di Antiochia, Demetrio Tornikes e altri. Cfr. J. PELIKAN, *La tradition Chrétienne: L'esprit du christianisme oriental*

vare la loro soluzione attraverso prassi comprovate, che nel passato aiutarono nella soluzione degli «scismi», e attraverso un franco approccio ermeneutico.

La posizione di Germano diventava inflessibile e i temi di disaccordo -diventavano problemi di comunione, ogni volta che la politica del papa si faceva più dura nei confronti degli ortodossi e pretendeva la loro piena uniformità nei dogmi e negli usi liturgici dell'Oriente, come segno della loro dipendenza amministrativa da Roma.

In conclusione è caratteristico il fatto che, fino alla riconquista di Costantinopoli nel 1261, gli inviati latini erano più guardinghi nelle loro discussioni dialogiche con i greci per quanto concerneva il tema dell'eucaristia e cercavano di parificare le due tradizioni liturgiche, persistendo tuttavia nell'aggiunta del *Filioque* e nel primato del vescovo di Roma. Parallelamente i greci più moderati (Niceta di Maronea<sup>81</sup>, Nicéphore Blemmida<sup>82</sup>), miravano a questo modello di accordo, a parificare cioè le due tradizioni, quando tentavano di comprendere il *Filioque* e l'approccio ermeneutico occidentale al dogma trinitario attraverso l'espressione linguistica «attraverso il Figlio», lasciando da parte come secondaria qualsiasi altra differenza e insistendo invece sull'integrità del simbolo di fede.

Al contrario, dopo il 1261 e fino al 1281, la corrispondenza papale e le indicazioni degli inviati di Roma mostrano che assai difficilmente la Chiesa occidentale può accettare la validità di un approccio diverso al sacramento dell'eucaristia e al dogma trinitario, approccio che scaturirebbe dall'elaborazione di insegnamenti dogmatici sconosciuti alla «tradizio-

600-1700, 184-187. E. PATLAGEAN, «Les relations entre Constantinople et Rome aux XIe et XIIe siècles», in *Histoire du Christianisme*, V, Paris 1993, 359-362.

<sup>81</sup> NICETA DI MARONEA, *Discorsi diversi formati per il dialogo sulla processione dello Spirito santo*, PG 139,212-221.

<sup>82</sup> Cf. M. SiAUROU, «Le premier traite sur la procession du Saint Esprit de Nicéphore Blemmydes», *OCP* 67, 39-141.

ne apostolica», che solo la stessa Chiesa occidentale rappresentava genuinamente. A nostro giudizio questa svolta nell'approccio ermeneutico si deve più che altro a ragioni psicologiche derivate dal fallimento dell'unione delle Chiese attraverso il modello dell'occupazione latina in Oriente, modello tanto esaltato da Innocenzo III e dai suoi successori. Questo sviluppo complicò le cose e acuì i sentimenti antilatini degli orientali, e condusse anche alla ricerca di ulteriori differenze e «innovazioni», che nutrivano anche le precomprensioni ideologiche dei greci<sup>83</sup>. L'opposizione, il disaccordo e la mancanza di fiducia apparsi, a riguardo del sacramento dell'eucaristia, verso la fine del XIII secolo scaturivano da una disputa a proposito dell'organizzazione apostolica della Chiesa e dell'incontestabile supremazia al suo interno del vescovo di Roma. Di fronte a questa rivendicazione, il patriarca di Costantinopoli Giuseppe I (1273) constatava che l'unità del corpo di Cristo nel sacramento dell'eucaristia si compie innanzitutto grazie alla confessione della vera fede nello Spirito santo. La retta confessione del simbolo di fede è il solo presupposto necessario per il calice comune<sup>84</sup>. L'unità nella fede, e non in un'esterna unione legalistica, era la base essenziale della comunione eucaristica, e per questo motivo anche Giuseppe I rinunciò a rivendicare una tale posizione. Ciò a cui mirava non era una comunione sentimentale, superficiale e passeggera, cosa a cui miravano i capi politici del tempo, ma una profonda unione spirituale in Cristo. L'unione della Chiesa, l'unione nella fede e l'unione nell'eucaristia venivano considerate tutte e tre collegate in modo tale da non poter essere

<sup>83</sup> Per un'analisi della letteratura e delle motivazioni di questo periodo vedi il nostro studio: Ch. ARAMPATZIS, *La letteratura polemica ortodossa del XIII secolo. II: La letteratura e i fatti del concilio di Lione* (gr.), Ed. Pournara, [FThB 58], Tessaonica2005.

<sup>84</sup> V. LAURENT - J. DARROUZÈS, *Dossier grec de l'unione de Lyon (1273-1277)*, Paris 1976,279.

divise, ma da dipendere l'ima dall'altra per una comunione di vita piena in Cristo. La convinzione che l'eucaristia crea quell'unione profonda e intima dei membri della Chiesa con Cristo e attraverso di lui tra di loro, era in profonda antitesi con le concezioni di Roma su un'organizzazione della Chiesa basata sul diritto, con il vicario di Pietro (vicario di Cristo dopo il V secolo) come centro visibile e incontestabile, che salvaguarda la fede ed esprime l'unità del corpo di Cristo nel cammino storico della Chiesa verso *Yeschaton*. Anche il patriarca Giovanni Becco, che era favorevole al processo di avvicinamento tra Roma e Costantinopoli, tentava con svariati strumenti ermeneutici di dimostrare che la sola differenza che divideva le due Chiese sorelle era verbale ed era dovuta all'aggiunta del *Filioque* nel simbolo di fede. L'eliminazione dell'aggiunta o l'accettazione dell'accordo sostanziale delle due parti circa il dogma trinitario era sufficiente per il ripristino dei rapporti precedenti allo scisma. Gli usi liturgici costituiscono una questione di minore importanza che in nessun caso tocca o minaccia l'unità della Chiesa<sup>85</sup>.

A livello storico ogni volta che le persone superavano i loro pregiudizi ideologici, le soluzioni sembravano raggiungibili più di ogni altra volta. Il superamento degli ostacoli avveniva attraverso uno spirito di unità e di comune prospettiva, nel quale l'«esercizio dell'economia» si trovava in parallelo all'economia e alla condiscendenza divina». Quando le persone servivano o si concentravano su prospettive unidirezionali e diventavano servi di istituzioni e di strutture di potere, le relazioni diventavano ostili e prevaleva l'odio razziale e religioso<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> CH. ARAMPATZIS, *La letteratura polemica ortodossa del XIII secolo. II: La letteratura e i fatti del concilio di Lione* (gr.), Tessalonica 2005, 282-295.

<sup>86</sup> Vedi i trattati latini *Contra Graecos* del medioevo, come anche le opere antilatine dei teologi greci dello stesso periodo.

Per di più uno dei maggiori svantaggi del dialogo nel XIII secolo era che l'Oriente guardava all'Occidente con i presupposti della vita ecclesiale del primo millennio, i quali furono sistemati ed interpretati principalmente da essa. I nuovi dati della vita spirituale del mondo occidentale erano del tutto sconosciuti, sia per quanto riguarda le espressioni della vita ecclesiale e della teologia sia per i presupposti della loro formazione<sup>87</sup>.

I secoli XII e XIII costituirono il momento dell'incontro e di una sostanziale conoscenza reciproca che continuò durante il secolo XIV. I diversi modi di approccio ai dogmi fondamentali di fede provocarono meraviglia, ma anche ammirazione da entrambe le parti. L'Occidente scopriva l'Oriente nella sua ricca tradizione patristica e l'Oriente scopriva l'Occidente nel suo dinamismo filosofico pieno di entusiasmo. Attraverso l'insuccesso dei dialoghi che la convenienza politica determinava in anticipo, si intravedeva l'approccio ecclesiale ai temi, incarnato per il XIII secolo dai patriarchi Germano II e Giuseppe I, secondo il quale le differenze che dividevano le due Chiese non dovevano essere messe tutte allo stesso livello né sopravvalutate<sup>88</sup>. Scopo di ogni tentativo deve essere la messa in luce delle differenti forme di vita liturgica di ciascuna Chiesa e la chiarificazione piena e sincera delle cause che le hanno prodotte.

Questo *excursus* sui testi e i dialoghi ha confermato l'esistenza di tendenze indicative delle intenzioni di entrambi, dei latini e dei greci:

<sup>87</sup> J. PELIKAN, *La tradition Chrétienne: L'esprit du christianisme oriental 600-1700*, 194s.

<sup>88</sup> Nei testi della Chiesa che venivano indirizzati all'imperatore nel periodo 1270-1274, le differenze venivano considerate nei particolari e in ogni loro possibile interpretazione. Nei testi invece che avevano come scopo l'unione e la comunione delle Chiese e che erano di carattere più generale, primeggiavano i temi fondamentali di fede, mentre venivano passate sotto silenzio le differenze secondarie.

1. Entrambe le parti considerano l'altra come appartenente alla Chiesa Una quando la situazione politica in cui si trovano immerse è negativa per entrambe le parti.

2. Le questioni che provocano attrito nei loro rapporti, minacciano la comunione tra di loro e conducono a rottura, si dividono in questioni principali e secondarie. Per la parte latina il problema principale è costituito dalla non accettazione del primato del vescovo di Roma, mentre per la parte greca dall'aggiunta del *Filioque* al simbolo di fede.

3. La diversa prassi liturgica nel sacramento dell'eucaristia non minaccia l'unità e l'unione delle Chiese, ma è indicativa del pluralismo che c'era nella Chiesa unita e delle diverse peculiarità culturali e teologiche.

4. La necessità di superare le differenze era funzionale a convenienze differenti di ciascuna parte. Queste convenienze erano compatibili maggiormente con priorità istituzionali e politiche.