ΠΟΡΦΥΡΑ

ANNO VI Numero XIII GIUGNO 2009 *Rivista online a cura dell'Associazione Culturale Bisanzio*

L'ortodossia
(XI-XIII secolo)

"Saranno come fiori che noi coglieremo nei prati per abbellire l'impero d'uno splendore incomparabile. Come specchio levigato di perfetta limpidezza, prezioso ornamento che noi collocheremo al centro del Palazzo"

Fondata da *Nicola Bergamo*, diretta da *Matteo Broggini*

www.porphyra.it

© 2003-2007 - Associazione Culturale Bisanzio
Rivista online con aggiornamenti non rientranti nella categoria dell'informazione periodica stabilita dalla Legge 7 Marzo 2001, n.62.

La Trinità, affresco del monastero di Vatopedi, Athos
Fonte dell'immagine: wikipedia

INDICE

1. **Editoriale.**
   di Matteo Broggini pp. 3 - 4

2. **Michele Cerulario: l'uomo, il religioso, il politico.**
   di Mirko Rizzotto pp. 5 – 17

3. **«*Si duo sapientes, unius veritatis et non propriae dictionis amatores*»: Duns Scoto e la dottrina di S. Giovanni Damasceno sulla processione dello Spirito Santo (I).**
   di Hernán Guerrero Troncoso pp. 18 - 39

4. **Illuminazione e deificazione dell'uomo, due "esperienze" a confronto: l'esicasmo di Gregorio Palamas e la mistica renana di Meister Heckhart.**
   di Eugenia Toni pp. 40 - 55

5. **La Chiesa romana e l'Oriente bizantino nel XIII secolo.**
   di Vito Sibilio pp. 56 - 103

Direttore: Matteo Broggini. Redazione: Nicoletta Lepri, Andrea Nocera, Eugenia Toni. Webmaster: Nicola Bergamo.

Tutto il contenuto di questi articoli è coperto da copyright © chiunque utilizzi questo materiale senza il consenso dell'autore o del webmaster del sito, violerà il diritto e sarà perseguibile a norma di legge.

Non sono permessi copiature e neppure accorgimenti mediatici (es link esterni che puntano questo sito)pena la violazione del diritto internazionale d'autore con conseguente reato annesso.

Prima frase sotto il titolo proviene da : PANASCIA M. (a cura di), *Il libro delle Cerimonie di Costantino Porfirogenito*, Sellerio Editore Palermo.

EDITORIALE

di Matteo Broggini

L'imperatore (…) *aveva scelto questo luogo in previsione della propria morte, anticipando con straordinario fervore di fede che il suo corpo avrebbe condiviso il titolo con gli apostoli stessi e che così, dopo la sua morte, sarebbe diventato oggetto, insieme ad essi, della devozione che in loro onore sarebbe stata espressa in quel luogo.*[1]

E siamo arrivati a 13! Un tale numero non poteva che suggerirci un ambito di indagine in cui religione e politica, fede e potere, dogma e diplomazia fossero indissolubilmente uniti. Ci occuperemo, dunque, di aspetti dell'ortodossia a partire dal 1054. Il nostro sguardo si volgerà spesso a Occidente, per seguire le fila di un confronto interreligioso che, accanto ai ben noti, aspri contrasti, seppe talora colorarsi delle tinte dell'analogia e del dialogo.

Punto di inizio è, dicevamo, il 1054. Anno del grande ed irreparabile scisma? Anno di una semplice disputa tra Chiesa d'Occidente e Chiesa d'Oriente? Culmine di attriti secolari tra Roma e Costantinopoli? Certo è che figura chiave di quegli avvenimenti fu Michele Cerulario, la cui vicenda va senz'altro valutata in termini più politici che dogmatici. Proprio con questo taglio se ne occupa **Mirko Rizzotto** con la biografia che apre il nostro numero.

Dopo aver evocato accesi contrasti, vorremmo dare conto anche di un atteggiamento di apertura, da parte occidentale, nei confronti della teologia trinitaria orientale: ce ne offre l'occasione lo studio di **Hernán Guerrero Troncoso**, che analizza la posizione conciliante assunta da Duns Scoto, nella sua *Lectura*, riguardo alla dottrina di Giovanni Damasceno sulla processione dello Spirito Santo.

Sotto il segno dell'analogia, invece, si pone l'articolo di **Eugenia Toni**, che rintraccia e valuta criticamente punti di contatto tra due esperienze religiose coeve, ma lontane culturalmente e geograficamente: la mistica renana di Meister Eckhart e l'esicasmo di Gregorio Palamas.

Dei rapporti tra la Chiesa romana e l'Oriente bizantino nel XIII secolo si occuperà, di seguito, **Vito Sibilio**: partendo dalle premesse della quarta crociata – in particolare da quelle dogmatiche e politiche di ambito occidentale – il suo studio seguirà l'approfondirsi del divario tra le due Chiese, durante e oltre gli anni dell'impero latino, sino al concilio di Lione.

---

[1] EUSEBIO DI CESAREA, *De Vita Constantini*, 4, 60 (traduzione nostra).

È tutto?

No, e ne siamo felici. Infatti, quello che vi accingete a leggere non è che il numero 13/1. In autunno uscirà anche il 13/2, ossia la seconda parte del volume senza dubbio più cospicuo che *Porphyra* abbia mai pubblicato.

Siamo lieti di anticiparvene sin d'ora il contenuto. **Hernán Guerrero Troncoso** sposterà la propria attenzione ad altre due opere di Duns Scoto, le *Reportationes* e la *Ordinatio*, mostrando come venga in esse valutata la dottrina trinitaria del Damasceno. Di processione dello Spirito Santo, questa volta con lo sguardo rivolto alla Chiesa d'Oriente nei secoli XII e XIII, si occuperà invece lo studio di **Alessandra Bucossi**, mentre un confronto tra esicasmo bizantino e francescanesimo sarà al centro dell'articolo di **Luca Bianchi**. Infine, un racconto di Giorgio Moschampar ci riporterà, ad anello, alle origini dello scisma tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente: lo renderà disponibile, per la prima volta in traduzione, **Luigi Silvano.**

Buona estate, speriamo anche in compagnia di *Porphyra*!

MICHELE CERULARIO:
L'UOMO, IL RELIGIOSO, IL POLITICO

di Mirko Rizzotto

Il patriarca Michele Cerulario raffigurato in una miniatura del XII secolo

Al nome del patriarca Michele Cerulario è inevitabilmente associato il Grande Scisma del 1054. Viene però spontaneo chiedersi quanta responsabilità o intenzionalità ebbe in effetti il patriarca costantinopolitano in quella complessa – e tutto sommato rapida – serie di eventi che col tempo portò ad una frattura profonda fra Occidente latino-cattolico ed Oriente greco-ortodosso.

Una strada interessante per giungere a conclusioni accettabili può essere ripercorrere la biografia del Cerulario, e cercare di capire come costui si pose da uomo e da cittadino dell'impero romano d'Oriente (prima ancora che da patriarca e politico) di fronte agli eventi del suo tempo.

Michele nacque a Costantinopoli intorno all'anno 1000. Proveniva da una agiata famiglia di funzionari imperiali, e suo padre aveva fatto in modo di fornirgli tutti gli strumenti per poter un giorno prendere il suo posto.[2] Prima fanciullo e poi giovane assai promettente, si applicò con interesse e con buone capacità allo studio della dialettica e della teologia, ottenendo risultati apprezzabili.

Fin da adolescente ebbe dunque modo, a fianco del padre, di frequentare il Sacro Palazzo, e di familiarizzare con i riti, l'attività ed il clima che regnavano nell'ambiente. Tutto lasciava quindi pensare che Michele

[2] Cfr. BRJAN CHANINOV N., *La Chiesa russa*, Vicenza 1931, p. 24.

avrebbe seguito le orme paterne, avviandosi verso un'attività di pubblico funzionario. Difatti, nel 1039 – presumibilmente alla morte del padre – Michele decise di prendere il suo posto (forse come curopalate) e di affrontare una sorta di "esame di ammissione" alle funzioni pubbliche. Sebbene, in linea di principio, tutti i sudditi dell'impero romano potessero accedere a quest'ambito e ben remunerato ruolo, all'atto pratico si trattava di superare una prova letteraria assai complessa, e ciò implicava che solo dei valenti uomini di lettere potevano sperare di passare lo scoglio e di venire assunti fra gli alti funzionari.[3]

Michele, ad ogni modo, diede brillante prova di sé, e fu ammesso tra i funzionari di palazzo, come già suo padre prima di lui. L'entrata in servizio fu preceduta da una cerimonia rituale, i cui elementi essenziali erano costituiti dal giuramento di fedeltà e dall'adorazione dell'imperatore.[4]

Ma dopo appena un anno, nel 1040, Michele fu coinvolto in una congiura di palazzo, tesa a rovesciare il trono dell'imperatore Michele IV Paflagone (1034-1041). Non sono chiari i motivi di questa sollevazione; lo storico Giovanni Scilitze, nella sua *Synopsis historiarum*, riferisce piuttosto ambiguamente che Michele «*guardava con favore alla tirannide*», ossia all'usurpazione.[5] Alcuni studiosi ne hanno dedotto che egli fosse il principale ispiratore della congiura, tesa a portarlo sul trono, ma la questione resta da dimostrare.[6] Se ne può dedurre con sicurezza solamente che Michele provava avversione per la politica del *basileus*, e che prevedeva un certo tornaconto politico nella sua caduta. Fatto sta che il *golpe* fallì prima ancora di essere messo in atto, e Michele venne arrestato e condannato ad un momentaneo allontanamento dalla capitale sul Bosforo, trovando rifugio in un monastero.

L'esilio influì in modo importante sull'indole di Michele, spingendolo a riconsiderare le proprie ambizioni politiche e a sviluppare una sua dimensione interiore, che trovò la propria naturale realizzazione nel misticismo e nel monacato.

---

[3] Cfr. GUILLOU A., *Il funzionario*, in CAVALLO G. (a cura di), *L'uomo bizantino*, Bari 2005, p. 300.

[4] GUILLOU, *Il funzionario*..., cit., p. 301: «*A partire dal V secolo si richiede agli alti funzionari della corte e ai dignitari dell'impero un giuramento di fedeltà: atto religioso che fortifica l'autorità imperiale e che costituiva, da parte del funzionario, un riconoscimento del carattere divino del potere imperiale*».

[5] GIOVANNI SCILITZA, *Synopsis historiarum*, *PG* 122, col. 368.

[6] Cfr. BRJAN CHANINOV, *La Chiesa russa*..., cit., p. 24.

L'imperatore Costantino IX Monomaco e l'imperatrice Zoe alla destra e alla sinistra del Cristo
(mosaico da S. Sofia)

L'11 giugno 1042 salì al trono imperiale Costantino IX Monomaco, nuovo consorte della *basilissa* Zoe, che assieme alla sorella Teodora era l'ultima esponente della dinastia macedone. Questo evento segnò per Michele la fine dell'esilio e il rientro a Costantinopoli, nell'inedita veste di monaco.[7] Michele prese a frequentare con assiduità il Palazzo e ad intessere con pazienza la propria rete di relazioni. Se da un lato entrò subito in sintonia con l'imperatore, di cui divenne un ascoltato e stimato consigliere, dall'altra incorse nell'aperta antipatia di Zoe, che non gli aveva ancora perdonato il complotto ordito contro il secondo marito Michele Paflagone, e che non si fidava affatto di lui. In passato avevano avuto buoni rapporti, ma ora Zoe e Michele Cerulario erano giunti a fronteggiarsi da posizioni diametralmente opposte.[8] L'ostilità era ricambiata, poiché, riferisce Psello (che di suo aveva assai poca stima per Michele),[9] il Cerulario «*mal sopportava che gli affari dei Romani fossero guidati da una donna, fatto com'era, pieno di foga in questo genere di cose e abituato a dire la verità in faccia*».[10]

Il 20 febbraio 1043 morì il patriarca Alessio Studita, ed il soglio costantinopolitano rimase vacante. Si fecero avanti diversi canditati, fra cui spiccava il nostro Michele. Psello, che ci ha tramandato un giudizio non troppo favorevole su Michele, sostiene che egli commise degli atti di prevaricazione in quell'importante occasione, corrompendo gli elettori e facendo un uso spregiudicato delle proprie sostanze,[11] ma queste notizie vanno assunte con cautela: in fondo Michele disponeva già di una discreta fama e di una serie di rapporti favorevoli in seno

[7] Costantino Monomaco era stato infatti complice del Cerulario nella fallita congiura contro Michele IV.
[8] Cfr. MICHELE PSELLO, *Cronografia* (= PSELLO), 6, 17.
[9] Per i rapporti fra Psello e Michele è interessante leggere CRISCUOLO U. (a cura di), *Michele Psello*, *Epistola a Michele Cerulario*, Napoli 1973.
[10] PSELLO, 6, 17.
[11] Cfr. su tale argomento BRJAN CHANINOV, *La Chiesa russa...*, cit., p. 24.

al clero e al Palazzo, ragion per cui esporsi più di tanto sarebbe stato solo un azzardo inutile.

Ad ogni modo Michele venne nominato patriarca di Costantinopoli il 25 marzo 1043, con il pieno avallo dell'imperatore Costantino IX. Da un seggio così prestigioso il Nostro si apprestò a prendere parte attiva alla vita politica della Romània. Era infatti prevedibile che Michele non sarebbe stato un docile strumento in mano altrui, ma un patriarca dinamico ed autonomo.[12]

Destava difatti una notevole preoccupazione quanto stava accadendo nella *pars occidentalis* dell'impero romano: l'Italia meridionale, in pericolo per via della crescente pressione normanna, era stata fatta oggetto dell'azione militare e politica del nuovo catepano (ossia governatore) Argiro, il quale, nel 1051, era riuscito a prendere la piazzaforte di Bari, spedendo in catene a Costantinopoli i comandanti della guarnigione.

Sfortunatamente Argiro non godeva affatto della simpatia di Michele, che vedeva in lui una minaccia per l'ortodossia assai più temibile delle spade dei Normanni. Nel 1047 c'era stato difatti un violento contrasto alla corte imperiale proprio fra Argiro e Michele, e da allora il patriarca aveva sorvegliato con allarmato interesse le mosse del catepano, a suo dire troppo in confidenza con il papa di Roma, e ciò a discapito dell'autocefalia della Chiesa greca.[13]

Non a caso Michele, nel 1050, si era riferito ai latini come a degli eretici, e ciò in aperta opposizione ai fenomeni di latinizzazione religiosa che Argiro stava conducendo in Italia meridionale. I dissapori fra la Chiesa orientale e quella occidentale esistevano già da tempo, ed erano alla base di differenti concezioni religiose di Costantinopoli e di Roma.[14] Il contrasto si era notevolmente acuito dai tempi del patriarca Fozio, ma era rimasto per certi versi latente.

Nel 1052 Michele volle dare un'energica prova della sua volontà di affermazione e diede il via ad una serie di iniziative contro i latini di Costantinopoli; ordinò che le chiese degli occidentali presenti nella capitale fossero chiuse, e che i loro monasteri venissero confiscati.

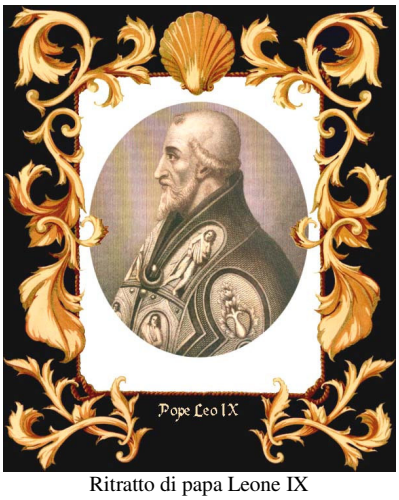
---

[12] Condivide il giudizio anche VON FALKENHAUSEN V., *Il vescovo*, in CAVALLO G. (a cura di), *L'uomo bizantino...*, cit., p. 283.

[13] Michele fu inoltre messo in allarme dai frequenti scambi epistolari fra il nuovo patriarca di Antiochia e il pontefice romano, Leone IX (1049-1054), indicanti una deferenza sospetta verso il successore di Pietro. Cfr. TOSTI L., *Storia dell'origine dello scisma greco*, 2, Firenze 1856, p. 18.

[14] In Oriente vigeva infatti un rapporto molto stretto con l'autorità divina di cui erano investite le decisioni prese dai concilî, e sebbene in Occidente un po' alla volta emergesse la teoria del primato romano dovuta alla predicazione, al martirio e alla sepoltura di Pietro, Bisanzio – pur non negando una sorta di deferente ossequio alla memoria del *princeps apostolorum* e al suo erede, il pontefice romano – puntava decisamente alla conciliarità per risolvere i rapporti problematici fra Chiese locali. Cfr. DVORNIK F., *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964.

Nell'eseguire con malcelata soddisfazione questi ordini si travalicarono le intenzioni stesse del patriarca, giungendo a veri e propri atti di violenza, che Michele – data la sua intelligenza politica – avrebbe volentieri evitato: le ostie dei latini, per esempio, vennero rovesciate e calpestate, in quanto pane non lievitato, e inadatto a divenire *corpus Christi.*[15]



Ritratto di papa Leone IX

Nella primavera del 1053 si venne ad un vero e proprio scontro con papa Leone IX. La scelta del momento fu un vero esempio di destrezza politica: il pontefice, dopo un sinodo pasquale, stava allora allestendo, con l'aiuto di milizie tedesche e italiche, una grande spedizione contro i Normanni nel Meridione. L'impresa avrebbe alleggerito la pressione normanna, da una parte, verso i possedimenti della Chiesa e, dall'altra, verso le province romane d'Oriente del Sud Italia.

Con il benestare di Michele, tuttavia, l'arcivescovo Leone di Ocrida, in Bulgaria, inviò una lettera a Giovanni, vescovo di Trani, nel tema di Langobardia.[16] Giovanni, sebbene suddito dell'impero, seguiva il rito latino e riconosceva la supremazia ecclesiastica di Roma. Nella missiva venivano attaccati in modo piuttosto violento i riti liturgici latini, in particolar modo quello dell'eucaristia consumata attraverso il pane azzimo, cosa che avrebbe snaturato la fede cristiana a qualcosa di ibrido, a metà strada fra il giudaismo e la vera fede in Cristo. Solo i Romani d'Oriente, sosteneva il presule di Ocrida, avevano raccolto e conservato l'autentica eredità dei santi Pietro e Paolo.

Questo, in particolare, era un attacco mirato al cuore delle pretese papali di supremazia sulle altre Chiese, in

[15] Cfr. ERMINI F., *Michele Cerulario e lo scisma d'Oriente*, in "Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie" 14 (1897), *passim*.

[16] A quanto pare nella stesura dell'epistola sarebbe stato coinvolto anche il monaco e sacerdote Niceta Studita, detto il Pettorato (cfr. TOSTI L., *Storia dell'origine dello scisma greco*, Firenze 1856, p. 22).

quanto il patriarcato romano sarebbe stato erede diretto di Simon Pietro, *princeps apostolorum*. Oltre a ciò Leone di Ocrida sottolineava la necessità da parte dei latini di riconoscere gli errori che essi commettevano nell'adempiere alle funzioni liturgiche, vero impedimento ad una completa unione tra cristiani d'Oriente e d'Occidente. In ogni caso nella missiva non si faceva menzione della questione del *Filioque*: si deve da ciò dedurre che l'entourage di Michele si stava per il momento muovendo su un piano squisitamente liturgico e non ancora dottrinario, ma le cose si sarebbero evolute molto presto.

Per conoscenza, la lettera era stata rivolta anche ai vescovi dei "Franchi" (ossia dei Latini) e allo stesso papa. Tra l'altro il vescovo Giovanni di Trani era amico del catepano Argiro, ragion per cui non c'era da dubitare che si volesse con quel messaggio condannare la politica del governatore romano d'Oriente nel sud d'Italia, e al tempo stesso far giungere al pontefice una chiara ammonizione.

La lettera fu tradotta in latino dal cardinale Umberto di Silvacandida e da questi recata al pontefice. Questi incaricò lo stesso Umberto di replicare all'epistola del presule di Ocrida, cosa che Umberto fece con perizia e compiacimento, assertore com'era dell'inconciliabilità delle due Chiese, ma al tempo stesso buon conoscitore dei Padri greci. Egli compose due lettere – sottoscritte da Leone IX e indirizzate a Michele e all'imperatore – in cui si diceva ironicamente meravigliato che, a 1020 anni dalla morte di Gesù, sorgesse qualcuno per spiegare ai cristiani d'Occidente come si dovesse celebrare il sacrificio eucaristico; possibile, si chiedeva, che l'apostolo Simon Pietro (a cui pure il Cristo aveva affidato le chiavi del Regno dei Cieli) fosse rimasto all'oscuro di un particolare così importante? Dopo aver rinfacciato all'Oriente di aver dato vita ai più grandi fomentatori di eresie, la lettera paragonava la Chiesa di Roma ad una madre, senza la quale tutte le altre Chiese figlie sarebbero rimaste orfane inconsolabili: sminuire la posizione di preminenza del soglio di Pietro equivaleva a spegnere la speranza dell'intera cristianità. Si rammentava che proprio in seno alla Chiesa di Roma gli ortodossi del passato (come Atanasio di Alessandria) avevano trovato sempre un sicuro rifugio.

Peccò poi Umberto nell'asserire che l'autore della lettera fosse proprio Michele, e accusando i Romani d'Oriente di seguire varie eresie, tra cui quella del nicolaismo, scambiando con esso il matrimonio dei prelati greci, ormai d'uso inveterato. Si ammonì poi direttamente Michele di contenere le proprie ambizioni, rammentando gli atti di superbia di alcuni suoi predecessori, *in primis*

Giovanni il Digiunatore, che alla fine del VI secolo aveva mirato al titolo di patriarca ecumenico.[17]

Michele ricevette la missiva e la lesse con attenzione, ma la sua risposta ci potrebbe stupire: fu infatti di carattere alquanto conciliante. Cos'era accaduto? Forse il patriarca aveva deciso di fare un passo indietro? Niente di tutto ciò.

La risposta di Michele fu dettata da una lucida consapevolezza della criticità della situazione politico-militare dell'impero: il 15 giugno 1053 le truppe papali erano state durissimamente battute dai Normanni nella battaglia di Civitate.[18] Leone IX, uscendo dalle mura cittadine, si fece incontro ai Normanni vincitori, che si mostrarono assai deferenti nei confronti della sua persona, ma che nondimeno lo tennero prigioniero a Benevento (strappata da non molto ai Longobardi) sino al marzo del 1054. Anche la situazione dei Romani d'Oriente divenne critica nel Meridione, tanto che Argiro, dopo essere stato sconfitto e ferito dal Normanno Umfredo nella battaglia di Siponto, si era rifugiato a Vieste. Il catepano Argiro insisté affinché patriarca e imperatore facessero sentire la loro voce, smorzando i toni della contesa in un momento così drammatico.

La lettera che Michele indirizzò direttamente al papa prigioniero dei Normanni fu un piccolo capolavoro di competenza diplomatica: sfortunatamente essa non ci è pervenuta ma possiamo indovinarne il contenuto dalla risposta stilata dalla curia. Il patriarca, rivolgendosi con rispettosa deferenza al pontefice romano, sorvolò su tutte le accuse mosse da Umberto e si disse afflitto per i dissensi che laceravano le due Chiese. Cercando l'origine del presente stato di cose, indicò nel patriarcato di Sergio II (999-1019) il momento di rottura: costui infatti aveva fatto togliere dai sacri dittici il nome del papa, cancellandolo dalla lista di coloro che venivano ricordati durante la celebrazione dei sacri misteri. Michele si dichiarò disponibile a reintegrare il nome del papa, possibilmente in cambio del reinserimento del nome del patriarca nella celebrazione dei misteri nei riti latini. Si trattava chiaramente di un esplicito segnale di distensione, sia pure dovuto a cause contingenti. Ciò è una chiara dimostrazione di come Michele non fosse affatto il rigido e intransigente scismatico dipinto da diverse fonti, ma un lucido assertore della dignità del patriarcato costantinopolitano, per raggiungere la quale era disposto alle più varie ma logiche misure. Anche Costantino Monomaco gettò acqua sul fuoco, impegnandosi a riscattare il pontefice dalla sua detestabile prigionia.

---

[17] Cfr. TOSTI, *Storia dell'origine*…, cit., pp. 23-27.

[18] Cfr. BOUILLET J., *Il sacro romano impero germanico*, Ginevra 1974, pp. 191-196; RENDINA C., *I papi. Storia e Segreti*, Roma 1983, pp. 375-376.

Papa Leone, persuaso in una certa misura della bontà politica e religiosa dell'implicita proposta di unione (se non altro in funzione antinormanna), decise di inviare a Costantinopoli una delegazione pontificia composta da Umberto di Silvacandida, dall'arcivescovo Pietro di Amalfi e dal cancelliere papale Federico di Lorena (il futuro papa Stefano IX). Sebbene, nell'accordare la propria preferenza ad Umberto, papa Leone IX avesse scelto uno degli uomini più competenti della corte pontificia, di certo la sua non era stata una delle scelte più felici: il cardinale nutriva una certa avversione per il patriarca fin dai tempi della lettera a Giovanni di Trani. È stato infatti sottolineato che Michele ed Umberto erano «*due uomini intransigenti e autoritari, decisi a non cedere di un millimetro alle pretese dell'avversario*».[19] Umberto era dell'idea di far valere a tutti i costi le ragioni di Roma: un accordo con Cerulario era possibile, ma prima di tutto il patriarca doveva discolparsi davanti ai plenipotenziari del pontefice dall'accusa di essere incorso in errori dottrinali e di aver inflitto ingiuste sanzioni ai latini residenti a Costantinopoli.

La delegazione partì da Benevento e passò per la Puglia romana, dove si incontrò con Argiro. Non sono noti i dettagli dell'incontro, ma è facilmente presumibile che i quattro avessero discusso del contegno da tenere nei confronti di Michele, oppositore comune.

Ma Michele subodorò le intenzioni dei legati, e cercò di differire il momento dell'incontro ufficiale. Già nel corso di un primo abboccamento, infatti, aveva potuto saggiare lo spirito risoluto di Umberto di Silvacandida e dei suoi compagni: i legati, infatti, non solo gli avevano rifiutato la venerazione di rito (*proskynesis*) ma avevano disdegnato i seggi allestiti per loro dal patriarca, situati immediatamente dopo quelli dei metropoliti.

Per tutta risposta Michele negò di riconoscere il grado e l'autorità dei messi pontifici, rifiutando di accettare la lettera di Leone IX che questi gli avevano consegnato, con l'accusa che la missiva fosse stata in realtà scritta da Argiro. Non contentandosi di averli pubblicamente screditati, l'energico patriarca proibì d'autorità ai legati di celebrare messa a Costantinopoli, persino all'interno delle chiese di rito latino. Gli animi furono ulteriormente esacerbati da un monaco studita di nome Niceta Stetato, che indirizzò agli occidentali un libello polemico in cui attaccava non soltanto l'uso degli azzimi durante la messa, ma anche il digiuno del sabato e il celibato dei sacerdoti.

Con prontezza Umberto confutò punto per punto lo scritto, e l'imperatore Costantino IX si vide costretto a

[19] RAMEAU J.L., *L'impero latino d'Oriente*, Ginevra 1974, p. 26.

smorzare i toni, ordinando il rogo pubblico dell'opera. Per i legati papali si trattò di un notevole trionfo, ed Umberto cercò di cavalcare l'onda del successo tentando anche un confronto con Michele. Dato però che il patriarca si ostinava ancora a non riceverli, Umberto decise di passare ad un atto eclatante.

Non sapendo che nel frattempo papa Leone IX era morto (poco dopo il rientro a Roma dalla prigionia di Benevento),[20] e che quindi il suo mandato era decaduto, Umberto si recò con i compagni nella chiesa di S. Sofia, durante la recitazione dell'ora di terza, e là, davanti al clero e al popolo riuniti, depositò la bolla di scomunica del patriarca sull'altar maggiore. Era il 16 luglio 1054. L'atto suscitò un'enorme impressione, anche e sopratutto per la sua calcolata portata offensiva. Oltretutto i legati se ne uscirono da S. Sofia scuotendo in modo ostentato la polvere dalle scarpe, secondo il precetto evangelico.

In base al giudizio negativo che diversi contemporanei ebbero intorno al forte carattere di Michele, ci si aspetterebbe un subitaneo scoppio d'ira da parte del religioso, ma così non fu. Il patriarca, profondamente colpito dal gesto, cercò anzi di convincere l'imperatore a richiamare indietro Umberto e i suoi compagni, al fine di appianare le loro divergenze. Ma ormai i legati erano salpati dal Corno d'Oro, rendendo impossibile un pubblico chiarimento.[21]

Umberto aveva motivato la scomunica di Michele e dei suoi seguaci con due ordini di motivi, dottrinali e disciplinari. Alcune accuse, mirate e inconfutabili, erano però state mischiate con altre deliberatamente inventate: dal punto di vista dottrinale Umberto accusava (erroneamente) Michele di aderire alle credenze dei valesii, eretici che praticavano il rito della castrazione; più concretamente gli imputò però di aver abusato del suo potere, rifiutando la comunione ai sacerdoti occidentali in quanto privi di barba, ribattezzando i latini secondo il rito greco e rifiutando il valore del pane azzimo nel mistero dell'eucaristia. Soprattutto gli rimproverò di aver estromesso dal *Credo* di Nicea la formula del *Filioque* .

Per quanto riguardava l'ambito disciplinare, Michele era imputato di non aver voluto ricevere i legati papali e di aver fatto chiudere le chiese dei latini a Costantinopoli. La scomunica, oltre che Michele, colpì il vescovo Leone di Ocrida e Costantino il Sacellario, che a suo tempo aveva calpestato l'ostia consacrata dai latini, sostenendo che il pane azzimo non aveva alcun valore. Non era però nelle intenzioni di Umberto provocare una rottura totale con

[20] Si era spento a Roma il 19 aprile 1054.

[21] Del tutto infondate sono le voci di un complotto ordito da Michele Cerulario per assassinare Umberto e i gli altri messi; cfr. TOSTI, *Storia dell'origine*…, cit., p. 31.

l'impero, tanto che dichiarò esplicitamente che dalla scomunica erano esclusi la "cristianissima e ortodossa città di Costantinopoli" e il suo imperatore.

L'opinione pubblica dei Romani d'Oriente era però dalla parte di Michele. Il patriarca non pose tempo in mezzo e il 20 luglio, dopo aver convocato nella capitale un sinodo permanente, fece pronunciare davanti a una ventina di metropoliti la prima scomunica nei confronti della bolla pontificia. La domenica seguente (24 luglio 1054) Michele lesse al popolo riunito in S. Sofia la scomunica emanata dal Sinodo e redatta da lui stesso: con una dose di spregiudicato equilibrismo dialettico, Michele lanciò la scomunica ai tre legati, evitando però qualsiasi accenno alla persona del papa. Contemporaneamente presentò ai fedeli una propria tendenziosa versione dei motivi dell'anatema ricevuto, ossia il fatto di essere legato alla fede ortodossa e di non radersi la barba.

Michele comprese la pericolosità della propria situazione: quella che aveva ricevuto era una scomunica *ad personam*, che non comprendeva affatto la totalità dei membri del clero greco. L'isolamento politico era in agguato ad ogni passo. È in errore però chi afferma che il patriarca cercò coscientemente di coinvolgere l'intera Chiesa d'Oriente nella sua scomunica, aizzando l'odio contro gli altezzosi latini, che aveva del resto accusato in pubblico di comportarsi perfidamente in quanto oriundi dall'Occidente, una regione "immersa nelle tenebre". Michele tentò lucidamente di far comprendere al clero greco che le accuse rivolte a lui potevano colpire indistintamente chiunque, secondo i perniciosi pregiudizi dei latini.

Proprio in quest'ottica Michele inviò due lettere a Pietro III, patriarca di Antiochia, noto per la sua moderazione nei confronti di Roma, rendendogli nota la rottura con i latini. Pietro scongiurò Michele di ritornare sui suoi passi, ma il Cerulario, con una lucida disamina della situazione, rispose in modo da evitare ogni intransigente presa di posizione, arroccandosi attorno all'unico problema liturgico che dai tempi di Carlo Magno era divenuto il nocciolo della questione: la processione dello Spirito Santo, riassunta nella contestata formula del *Filioque*. Disse infatti a Pietro che se i latini avessero acconsentito a eliminare dal Simbolo niceno la loro "addizione", egli sarebbe stato disposto a soprassedere all'istante a tutte le altre questioni, mettendole nel novero delle cose senza importanza.[22]

È ormai tendenza storiografica abbastanza diffusa valutare con cautela l'incidente del 1054, anno solo

[22] Il testo completo delle epistole è in CREMASCHI L., *Vincano la pace e l'amore fraterno: lettera di Pietro di Antiochia al patriarca di Costantinopoli, Michele Cerulario*, Magnano (Biella) 1999.

convenzionalmente indicato come quello dello scisma fra le due Chiese, la greco-ortodossa e la romano-cattolica. Tuttavia, come osservò John Meyendorff, esso «*rispecchiò in maniera emblematica uno stato di cose che stava rendendo irraggiungibile l'unità della Chiesa*» e segnò un momento particolarmente acuto del progressivo allontanamento fra Roma e Costantinopoli, iniziato molto tempo prima del patriarcato di Michele Cerulario o del papato di Leone IX.[23]

Nel 1055 morì Costantino Monomaco. Gli successe l'anziana *basilissa* Teodora, sorella della defunta Zoe e ultima erede della dinastia macedone.[24] Certo, la morte di un amico fidato come Costantino IX era un brutto colpo per Michele, ma il patriarca era in ottimi rapporti anche con Teodora, ragion per cui la sua influenza a corte non diminuì affatto. Nel corso di quello stesso anno l'imperatrice (coadiuvata da Michele) ricevette con cortesia un'ambasciata da parte del nuovo papa Vittore II (1054-1057), ma non vi fu modo di appianare l'incrinatura emersa a seguito delle reciproche scomuniche.

Nel settembre 106 si spense anche l'anziana Teodora, e il trono romano d'Oriente fu occupato dal di lei figlio adottivo, Michele VI Bringa detto Stratiotico. Il nuovo sovrano sperimentò ben presto il potere del patriarca, che represse con energia un tentativo di rivolta di Teodosio Monomaco, parente del defunto imperatore.

Michele VI aveva però grossi debiti di gratitudine anche nei confronti dei burocrati, e il suo favore si volse abbondantemente verso costoro. I consiglieri dell'imperatore cominciarono pertanto a mal sopportare il prepotere e la franchezza di Michele Cerulario, e ben presto – si avvide il patriarca – avrebbero iniziato a mettergli contro il sovrano. Oltre a ciò il presule dovette considerare che Michele VI pareva drammaticamente inadatto al ruolo di autocrate energico e deciso che l'impero necessitava in quel momento.

Con la sua consueta prontezza politica, Michele fu lesto a fomentare il malcontento, specie fra gli alti esponenti dell'esercito, che si vedevano esclusi dal favore imperiale. Scoppiò una rivolta fra gli eserciti romani d'Asia, che proclamarono imperatore il loro generale, Isacco Comneno. A Costantinopoli il patriarca fece in modo di favorire l'arrivo del ribelle, e Michele VI Stratiotico fu infine costretto ad abdicare in favore di Isacco Comneno (31 agosto 1057), che fu incoronato nel corso di una solenne cerimonia officiata dal Nostro.

Isacco si dimostrò assai grato nei confronti di Michele, ponendolo nel novero dei suoi uomini di fiducia

---

[23] MEYENDORFF J., *Lo scisma tra Roma e Costantinopoli*, Magnano (Biella) 2005, p. 40.
[24] Cfr. PSELLO, 6, 1-2.

e concedendogli un gran numero di attenzioni e favori;[25] tale stato di cose non doveva però durare a lungo.

Isacco si trovò infatti ben presto nella difficile situazione di dover fronteggiare attacchi simultanei di diverse popolazione nemiche dell'impero (Bulgari, Peceneghi e Arabi), ragion per cui fu costretto ad intensificare la propria politica fiscale, a discapito anche dei beni della Chiesa; in particolare furono colpiti i monasteri e la stessa amministrazione di S. Sofia. Michele, furente, si levò a difesa della propria sfera d'interesse e, nel corso di un incontro con Isacco, il suo carattere veemente ebbe la meglio, ma non si poté evitare un acceso alterco. Racconta infatti Psello:

> *Una volta il patriarca Michele si permise di dire ciò che pensava e levare un poco la voce; sul momento Isacco sembrò lasciar correre, dominando la propria collera, ma da allora prese a rivolgere in animo un segreto disegno ai danni di lui, per infine scatenarglisi apertamente contro e con parvenza di legalità scacciarlo da Costantinopoli.* [26]

La morsa si stava serrando: nel luglio del 1058, mentre si era recato in una chiesa dei suburbi assieme ai nipoti per celebrare la festa degli Arcangeli, Michele venne arrestato dagli ufficiali imperiali e, dopo essere stato imbarcato alle Blacherne, confinato in un monastero nel Proconneso.

Ma quest'evento segnò la fine del regno di Isacco: era infatti impossibile che un uomo energico ed attivo come Michele si lasciasse estromettere dal soglio patriarcale senza lottare. Isacco, timoroso che anche dal confino Michele potesse fomentare una rivolta a suo danno (lo aveva infatti già minacciato in tal senso), continuò ad insistere e a fare pressioni affinché il patriarca si dimettesse, ma senza risultati.

Dato che si era giunti ad una fase di stallo, l'imperatore, forse dietro consiglio di Psello, iniziò ad organizzare un sinodo, da tenersi per motivi di sicurezza lontano da Costantinopoli, e con il quale poter deporre Michele quale eretico. A quanto pare Psello compose anche un'*Accusatio* da pronunciare contro il patriarca, ma non ci fu bisogno di leggerla: il 21 gennaio 1059 Michele Cerulario si era spento durante la sua traduzione al sinodo, non prima però di aver idealmente designato come successore dell'ingrato Isacco il ministro Costantino X Ducas.

---

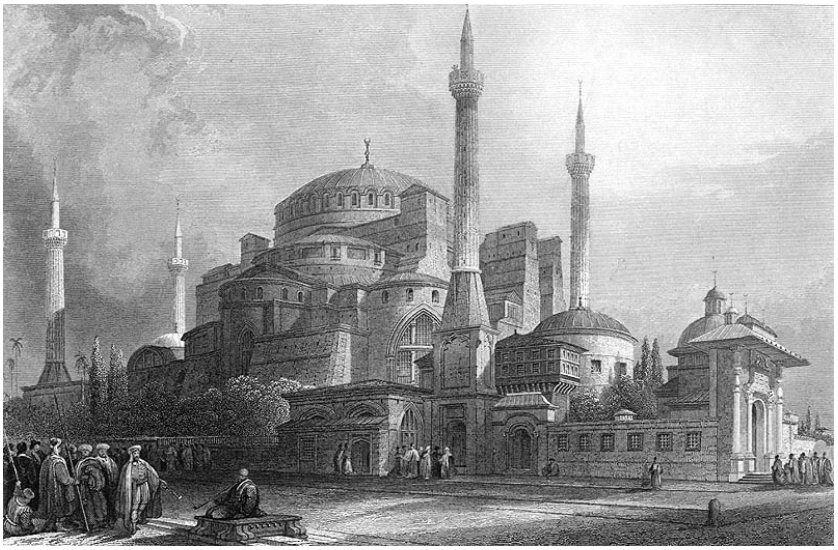
[25] Sono quantomeno dubbie le testimonianze che ci dipingono un Michele Cerulario esaltato dal nuovo stato di cose, e così imprudente da indossare in pubblico i calzari di porpora riservati all'augusto, al punto da suscitarne il risentimento (cfr. TOSTI, *Storia dell'origine*…, cit., p. 39).

[26] PSELLO, 7, 65.

Isacco fu sinceramente sorpreso e amareggiato dell'improvvisa morte di Michele Cerulario, e non poté fare altro che consentire il rientro della salma a Costantinopoli e mostrarsi alquanto pentito, pentimento che ben presto degenerò in un patologico complesso di colpa,[27] non ultima ragione della sua abdicazione.

Cosa emerge, in conclusione, dall'analisi delle vicende biografiche di Michele Cerulario? Di certo il ritratto di un uomo forte, volitivo e sicuro di sé, ma al tempo stesso un accorto politico e un difensore dell'autonomia della Chiesa orientale e del ruolo che in essa ricopriva il patriarca di Costantinopoli. I contemporanei non vissero gli eventi del 1054 come una frattura irreparabile, ma fu ben presto chiaro che – al di là dell'atteggiamento politico-religioso di Michele – i due poli cristiani si erano avviati per due differenti sentieri. Come ebbe a sottolineare Meyendorff, agli occhi dei Romani d'Oriente «*non esisteva uno scisma formale, ma vi era piuttosto un* estrangement *che avrebbe potuto essere ricucito con la semplice, seppur ufficiale, rimozione del* Filioque *dal* Credo *dei latini*».[28] Il resto delle questioni relative alla liturgia appariva secondario, e poteva essere trascurato, come ebbe a riconoscere per primo lo stesso Michele, nel replicare a Pietro di Antiochia.

Ma la riconciliazione effettiva non ci fu, e ciò avrebbe influito in modo notevole, nei secoli a venire, sui destini di Bisanzio, nonché sulla memoria del patriarcato di Michele, visto forse un po' impropriamente come "l'anno zero" della separazione.



S. Sofia in un'incisione ottocentesca.

[27] Cfr. CRISCUOLO U., *Commento*, in IMPELLIZZERI S. (a cura di), *Michele Psello*, *Imperatori di Bisanzio (Cronografia)*, Milano 1997, 2, n. 197, p. 439.
[28] MEYENDORFF, *Lo scisma*…cit., p. 91.

«SI DUO SAPIENTES, UNIUS VERITATIS ET NON PROPRIAE DICTIONIS AMATORES...» DUNS SCOTO E LA DOTTRINA DI S. GIOVANNI DAMASCENO SULLA PROCESSIONE DELLO SPIRITO SANTO (I)

di Hernán Guerrero Troncoso[*]

A mio fratello, per il suo ventunesimo compleanno

La nozione di verità è forse l'argomento che meglio ci permette di avvertire quanto è grande la distanza che ci separa dal pensiero medievale. Più che per qualsiasi altra nozione, quando cerchiamo di capire che cosa hanno detto sulla verità, ad esempio, Avicenna o S. Tommaso, il senso delle loro parole ci sfugge e, perciò, le loro dottrine possono apparire superate o addirittura vuote, prive di senso. Il problema però appartiene a noi, perché ci manca il rapporto che loro avevano con il mondo, un rapporto vivo – dal quale nacque il loro pensiero – che poi però è andato perso, in modo tale che ormai non siamo più in grado di capire il livello di concretezza delle loro domande né la profondità e l'ampiezza del problema che per essi costituì la verità.

Così, il modo in cui S. Tommaso costruisce la definizione di verità nella questione disputata dedicata ad essa, pur seguendo lo schema tradizionale della scolastica (elencare delle autorità a favore e contro una certa posizione per poi decidere sulla questione), mette in luce non soltanto ciò che egli intende formalmente con la parola "verità", ma anche l'ambito in cui si deve intendere il suo rapporto con l'essere e l'intelletto. Che la verità sia «*l'adeguazione dell'intelletto e della cosa*» ci fa capire la sua funzione mediatrice fra ciò che si manifesta e colui che raccoglie questa manifestazione e riconosce la presenza di qualcosa in essa.[29] Allo stesso modo, quando Avicenna, nella sua *Metafisica*, dice che «*l'essere necessario è ciò che da sé stesso è sempre la verità; il possibile invece è la verità mediante un altro da sé, ed è*

[*] Vorrei ringraziare padre Barnaba Hechich, OFM, presidente della Commissione Scotista, per la gentilezza nel permettermi di preparare questo lavoro in sede di commissione; padre Saturnino Ruiz de Loizaga, OFM, la dott.ssa Anna Gaspari e il prof. Timothy B. Noone per i riferimenti bibliografici, la dott.ssa Paola Bressan per le sue correzioni e suggerimenti, ma soprattutto padre Girolamo M. Pica, FI, per il suo aiuto, per il suo incoraggiamento e per la sua amicizia.

[29] Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, a. 1, in *S. Thomae de Aquino Opera Omnia,* iussu impensaque papae Leonis XIII, studio et cura Fratrum Praedicatorum, 22, p. 3 (= Leon. 22, 3), Roma-Paris 1882.

falso in sé stesso»,[30] non mette soltanto in evidenza il rapporto fra verità e falsità, ma mostra anche l'identità della verità con l'essere, nel senso che essa, in quanto «*disposizione del dire, cioè dell'intelletto, la quale significa una disposizione della cosa esteriore, nella misura in cui è uguale ad essa*»,[31] rende manifesta da una parte la disposizione reale (ovvero indipendente dall'intelletto) di una cosa, e dall'altra il rapporto fra la cosa e il suo fondamento. In questo senso, l'essere necessario (che è fondamento di sé stesso), è l'unico essere vero e, quindi, è la verità stessa, perché identico con il suo fondamento, mentre gli esseri possibili sono falsi in sé, perché hanno bisogno di un altro per essere ciò che ognuno è.

Ma forse uno dei passi più sconcertanti per noi si trova nel primo capitolo della *Summa contra gentiles* di S. Tommaso: *Quale sia il mestiere del saggio*.[32] Infatti, la citazione iniziale di quest'opera (scritta per essere letta principalmente non dai cristiani, ma da chi non crede alla Sacra Scrittura, ossia non la considera rivelazione), tratta dal libro dei *Proverbi*, comincia proprio con la parola "verità". «*Veritatem*» – dice il passo – «*meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium*».[33]

Stupisce l'interpretazione che ne fa il nostro dottore; stupisce specialmente per il modo in cui dichiara l'identità reale fra la verità e Dio. Dice S. Tommaso:

> *D' altra parte, il fine ultimo di qualsiasi cosa è ciò che viene inteso dal suo primo autore o movente. Invero, il primo autore e movente dell'universo è l'intelletto, come si esporrà più avanti. È dunque conveniente che il fine ultimo dell'universo sia il bene dell'intelletto. Questo è poi la verità. È dunque conveniente che la verità sia il fine ultimo dell'universo; e che il saggio insista intorno alla sua considerazione. E quindi la divina saggezza incarnata diede testimonianza del fatto di essere venuta al mondo per manifestare la verità, dicendo (*Giovanni, *18, 37): «*Io in questo sono nato, e per questo sono venuto al mondo, affinché renda testimonio alla verità».[34]

In questo breve passo non viene messo in luce altro

---

[30] VAN RIET S.-VERBEKE G. (edd.), *Avicenna, Liber de philosophia prima sive scientia divina*, in *Avicenna Latinus*, 3, p. 55 (= AviL 3, 55) Louvain–Leiden 1968, 1, 8: «*... necesse esse est id quod per seipsum est veritas semper; possibile vero est veritas per aliud a se, et est falsum in seipso*».

[31] *Ibidem:* «[Veritas intelligitur] *dispositio dictionis vel intellectus qui significat dispositionem in re exteriore cum est ei aequalis*».

[32] S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra gentiles*, 1, 1 (= Leon. 13, 2).

[33] *Proverbi* 8, 7.

[34] Leon. 13, 2: «*Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens,* Ioan. *18-37:* "ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati"».

che il carattere rivelatore della verità, poiché in essa ciò che è si mette in evidenza, cioè diventa propriamente ciò che appare, e quanto più si mostra di ciò che la cosa è, più è vero ciò che appare. Ogni cosa, in quanto è, appare, ma in quanto nell'apparire mette in evidenza ciò che è, compare, cioè rende manifesta la sua presenza, perché espone allo stesso tempo il suo fondamento, ciò da cui appare, il suo principio, ma anche il suo consumarsi, il suo fine. Allora, una volta arrivati al fine ultimo della totalità degli esseri, a ciò che li ha posti come ciò che essi sono, all'ente che conosce non soltanto l'inizio ma anche la fine delle creature, possiamo riconoscere in questo ente primo la verità di tutti gli esseri, perché costituisce il loro fondamento, e perché in esso compare tutto ciò che appartiene a tutti gli esseri, ancor prima che essi siano.

Ma S. Tommaso non soltanto identifica la verità in senso reale con Dio, in quanto Egli costituisce quell'ente sul quale si fonda in ultimo termine ogni manifestazione, ma afferma anche che la verità si trova propriamente nel Verbo incarnato, nel Cristo, attraverso il quale si rende manifesto ogni essere, il quale è venuto per manifestare la presenza di Dio nel mondo. In questo senso, il Cristo non è altro che la Rivelazione di Dio, Dio stesso che si manifesta.

D'altra parte, siccome la verità è principalmente adeguazione, non è sufficiente che Dio in sé sia la verità in senso reale, il fondamento ultimo di ogni essere; bisogna che questa verità sia accolta in maniera adeguata. Così, ogni sforzo del saggio deve essere rivolto alla ricerca della verità nel senso più alto, cioè alla manifestazione di ciò che Dio è, e alla censura dell'errore, della falsità, ossia di ciò che va contro la religione.[35]

Il problema diventa più complesso quando all'interno della stessa verità (ossia all'interno della religione stessa, in quanto essa si occupa di preservare la verità rivelata) compaiono diverse interpretazioni dello stesso problema. Siccome la verità è una, una volta che essa è stata determinata, le opinioni che vanno contro la verità sono considerate erronee; se poi la contraddizione è molto grande, non si parla soltanto di errore, ma di eresia, da condannare e combattere.

Una volta però che la Chiesa si è divisa, e ci sono la Chiesa latina da una parte e quella greca dall'altra, ognuna cattolica e con un'origine comune, che cosa si deve fare con le differenze che vi sono tra di loro? Qual è la verità

---

[35] Cfr. Leon. 13, 2: «*Convenienter ergo ex ore sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditatam eloqui, quod tangit cum dicit, veritatem meditabitur guttur meum; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, et labia mea detestabuntur impium, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam pietas nominatur, unde et falsitas contraria ei impietatis sibi nomen assumit*».

quando una pensa una cosa e l'altra ne pensa un'altra? E che cosa dobbiamo pensare, se la differenza non riguarda solo qualche problema dogmatico, amministrativo o contingente della Chiesa (come, ad esempio, l'autorità del papa, il celibato del clero, le indulgenze), ma ha a che fare con uno dei misteri fondanti della fede cristiana, ovvero la Trinità?

Quello della processione dello Spirito Santo non è infatti un problema minore: le opposte posizioni delle Chiese latina e greca indicano anzi una divergenza più profonda di una semplice differenza d'interpretazione. Considerata storicamente, la cosiddetta questione del "*Filioque*" (così chiamata in riferimento alla aggiunta al Credo niceno-costantinopolitano fatta nel 381) rappresenta un grave problema politico e dottrinale allo stesso tempo, con accuse di eresia reciproche da parte di ambedue le Chiese.[36]

La profondità di questo problema, almeno per le sue conseguenze teologiche e filosofiche, è apparsa quando la questione è stata risolta "dall'alto", cioè quando la Chiesa latina e la Chiesa greca hanno deciso di considerare ognuna la propria posizione come la verità e di condannare la posizione altrui.[37] Così, già nel *De processione Spiritus Sancti* di S. Anselmo si trovano nelle opere teologiche latine i fondamenti per affermare che lo Spirito Santo procede sia dal Padre che dal Figlio, appunto con lo scopo di mostrare che la dottrina latina è più plausibile della dottrina greca.[38] Su questo punto, gli autori

---

[36] Cfr. FRANCHI A., *Il "Filioque" al Concilio II di Lione (1274) e il pensiero di Giovanni Duns Scoto*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, atti del Congresso Scotistico Internazionale (Oxford-Edimburgo 11-17 settembre 1966) Roma 1968, 3, pp. 777-785, specialmente p. 777: «*Il tono polemico delle rapide domande (fatte dai teologi greci), come quello delle insoddisfacenti risposte (da parte dai latini), prova che il metodo scelto per la risoluzione della questione sulla processione dello Spirito Santo, non era certamente il più adatto. L'episodio unionistico di Nicea-Nimphaion terminò difatti con una reciproca accusa di eresia: "*Vos haeretici et excommunicati *(...)* Et ipsis *[Graecis]* acclamantibus post *[Latinos]*: Immo vos estis haeretici*"*»; cfr. GOLUBOVICH G. (ed.), *Disputatio Latinorum et Graecorum seu Relatio Apocrisariorum Gregorii IX de gestis Nicaeae in Bithynia et Nymphaeae in Lydia (1234)*, in "Archivium franciscanum historicum" 12 (1919), pp. 463-464. Per approfondire sulla storia e la problematica del *"Filioque"*, cfr. JUGIE M., *Origines de la controverse sur l'addition du "Filioque" au Symbole*, in "Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques" 28 (1939), pp. 369-385; e soprattutto OBERDORFER B., *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001.

[37] Cfr. RICHTER A.L.-FRIEDBERG A. (edd.), *Decretales Gregorii*, p. 9, 1, 1, c. 1, in *Corpus Iuris Canonici*, 2, 5 (= ed. Friedberg 2, 5), Lipsia 1922-Graz 1995: «*Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens et ineffabilis, Pater, et Filius et Spiritus Santus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino; Pater a nullo, Filius autem a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque, absque initio, semper ac sine fine; Pater generans, Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens*».

[38] Cfr. SCHMITT F.S. (ed.), *S. Anselmo d'Aosta*, *De processione Spiritus Sanctus*, 1, in *S. Anselmi Opera Omnia*, (= ed. Schmitt 2, 177), Seccovii–Romae 1938-1940, 2, p. 177: «*Negatur a graecis quod Spiritus Sanctus a Filio procedat, sicut nos latini confitemur; nec recipiunt doctores nostros latinos quos in hoc sequimur. Qui quoniam evangelia nobiscum venerantur et in aliis de trino et uno Deo credunt hoc ipsum per omnia quod nos, qui de eadem re certi sumus: spero per auxilium eiusdem Sancti Spiritus quia – si malunt solidae veritati acquiescere quam pro inani victoria contendere – per hoc quod absque ambiguitate confitentur, ad hoc quod non recipiunt, rationabiliter duci possunt* (...) *Hac itaque spe pro meae scientiae humilitate scientioribus altiora*

del XIII secolo prendono una posizione contraria, a volte persino intollerante contro i Greci, come si legge in questo passo di S. Bonaventura:

> *Perciò non è da sostenere* [la stessa opinione del Damasceno] *in questo* [argomento, cioè la processione dello Spirito Santo] *perché semplicemente fu greco, nonostante si esprima con cautela. Perciò non dice che lo Spirito Santo 'non è' dal Figlio, ma dice 'non diciamo dal Figlio', perché i greci non lo confessavano, ma neanche lo negavano; ma poi la maledetta discendenza di questi aggiunse* [qualcosa] *alla demenza paterna, e dice che* [lo Spirito Santo] *non procede dal Figlio se non temporalmente. E perciò in quanto eretici e scismatici la Chiesa romana li ha condannati.*[39]

A queste forti parole del Dottore Serafico possiamo anche aggiungere la questione posta a Goffredo di Fontaines nella disputa quodlibetale del 1292 "*Se l'errore dei greci intorno allo Spirito Santo sia peggiore che la loro disobbedienza o al contrario*".[40]

Nonostante ciò, già lo stesso Pietro Lombardo (†1160)[41] e, soprattutto, Roberto Grossatesta (†1253)[42] cercano di avvicinare le posizioni delle due Chiese, chiedendosi se il problema non fosse un fraintendimento

---

relinquens, quod postulant aggrediar, et Graecorum fide atque iis quae credunt indubitanter et confitentur, pro certissimis argumentis ad probandum quod non credunt utar».

[39] S. BONAVENTURA, *Commentaria in I librum Sententiarum*, d. 11, q. 1, a 9, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, edita studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimos codices mss. Emendata, anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata (= Opera 1, 213), Quaracchi 1882-1902, 1, p. 213: «*Unde non est in hoc sustinendus* [*scil. doctrinam Damasceni*]*, quia simpliciter fuit Graecus, tamen ipse caute loquitur. Unde non dicit, quod Spiritus 'non sit' a Filio, sed dicit 'non dicimus a Filio', quia Graeci non confitebantur, nec tamen negabant; sed modo eorum maledicta progenies addidit ad paternam dementiam et dicit, quod non procedit a Filio nisi temporaliter. Et ideo tamquam haereticos et schismaticos eos damnat Romana Ecclesia*».

[40] HOFFMANS J. (ed.), *Goffredo di Fontaines*, *Quodlibet*, 9, q. 18, in *Les Philosophes Belges* (= PhB 4, 269), Leuven 1901, 4, p. 269: «*Utrum Graecorum error de Spiritu Sancto sit peior inobedientia eorum vel e converso*».

[41] Cfr. PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, 1, d. 11, cap. 2, n. 1, in *Spicilegium Bonaventurianum*, cura pp. Collegii S. Bonaventurae ad Aquas Claras (= SB 4, 116), Quaracchi 1901, 4, p. 116: «*Sciendum tamen est quod graeci confitentur Spiritum Sanctum esse Filii sicut Patris, quia et Apostolus dicit Spiritum Filii, et Veritas in Evangelio Spiritum veritatis. Sed cum non sit aliud Spiritum Sanctum esse Patris vel Filii, quam esse a Patre et a Filio, etiam in hoc in eandem nobiscum fidei sententiam convenire videntur, licet verbis dissentiant*».

[42] Cfr. ROBERTO GROSSATESTA, *Notula super epistulam Ioannis Damasceni 'De trisagion'* (cod. Oxon. Coll. Magdal. 192, f. 215*rb*), riportata in B. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio* 1, d. 11, n. 9, in *B. Ioannis Duns Scoti Opera Omnia,* studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita (= Vat 5, 2-3), Città del Vaticano 1950, 5, pp. 2-3: «*Sententia graecorum est quod Spiritus Sanctus est Spiritus Filii, sed non procedens a Filio sed a solo Patre, per Filium tamen; et videtur haec sententia contraria nostrae, qua dicimus Spiritum Sanctum a Patre et Filio procedere. Sed forte, si duo sapientes – unus graecus et alter latinus – uterque verus amator veritatis et non propriae dictionis, unde propria est, de hac visa contrarietate disquirerent, pateret utrique tandem ipsam contrarietatem non esse veraciter realem, sicut est vocalis; alioquin vel ipsi graeci vel nos latini vere sumus haeretici. Sed quis audet hunc auctorem, scilicet Ioannem Damascenum, et beatos Basilium, Gregorium Theologum et Gregorium Nyssenum, Cyrillum et consimiles Patres graecos, haereticos arguere? Quis utique arguet haereticum iterum beatos Hieronymum, Augustinum et Hilarium, et consimiles latinos? Verisimile ergo est quod non subest dictis verbis contrariis contrariorum sanctorum sententia: multipliciter enim dicitur (sicut hic 'huius', ita hic 'ex hoc' vel 'illo', vel 'ab illo'), qua multiplicitate forte subtilius intellecta et distincta, pateret contrariorum verborum non discors sententia*».

verbale più che un errore dottrinale. A queste voci si aggiunse, sin dall'inizio della sua carriera, quella del beato Giovanni Duns Scoto.

Scoto infatti, già nelle lezioni sulle *Sentenze* di P. Lombardo (impartite ad Oxford quando era appena un baccelliere), pur dichiarandosi nella propria risposta partigiano della Chiesa latina, prima della soluzione cerca di salvare l'autorità di S. Giovanni Damasceno, riconciliando la discordia tra Greci e Latini analogamente a Grossatesta, cioè presentandola come una semplice questione di modi di dire.

Tuttavia, riducendo a una semplice discordanza lessicale la discordanza tra le Chiese su un problema importante come la processione dello Spirito Santo, il Dottore Sottile sembrerebbe non prendersi abbastanza cura delle conseguenze derivanti dall'assumere l'una e l'altra posizione. Certamente, Scoto considera articolo di fede la processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio (facendo parte della Chiesa latina, non poteva che prendere questa posizione) ma nella sua analisi degli argomenti damasceniani e nel suo tentativo di preservare ciò che non va contro la dottrina latina troviamo un segno notevole di apertura e un percorso per esaminare il modo in cui il nostro Dottore intese la verità.

Questa via viene inoltre illuminata dallo sviluppo proprio del pensiero di Scoto, le cui tracce possiamo trovare negli scritti sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo: la *Lectura* (che contiene i primi insegnamenti di Scoto ad Oxford), le *Reportationes* (cioè le note che presero i suoi studenti a Parigi), e la *Ordinatio* (lo scritto sulle *Sentenze* che Scoto preparava per la pubblicazione, ma che purtroppo è rimasto incompiuto per la sua prematura morte). Poiché le differenze tra i testi riguardano l'articolazione della risposta anziché la posizione in sé stessa – che rimane comunque uguale nel cercare di "salvare" l'autorità di Damasceno – nella nostra indagine prenderemmo come chiave di lettura alcuni dettagli propri di ogni redazione. Comunque, poiché una discussione di tutti i tre testi diventerebbe troppo lunga, abbiamo diviso questo lavoro in due parti; qui ci occuperemmo soltanto della *Lectura*, mentre invece nella seconda parte tratteremmo le *Reportationes* e la *Ordinatio*.

1. *In hac quaestione discordant graeci vario modo a latinis*. L'opposizione tra verità e falsità (*Lectura* 1, d. 11, q. 1).

Nella *Lectura*, il Dottore Sottile inizia la soluzione della questione sulla processione dello Spirito Santo con le seguenti parole:

*In tale questione i Greci discordano in diversi modi dai Latini, perché alcuni Greci dissero che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, come dice il Maestro, altri che procede soltanto dal Padre. Perciò il Lincolniense, alla fine della lettera di Damasceno, appone una notula: «*Se due saggi, amanti di una verità e non del proprio dire*» ecc. Perciò dice lì che non si deve credere che questi santi dottori greci (che sono canonici, come è evidente nella distinzione 15 e 16 delle* Decretali*) fossero eretici, né un tanto grande dottore, quanto è Damasceno, né altri; non si deve nemmeno pensare che noi cristiani, che sosteniamo questo, siamo eretici. Quindi il signore Lincolniense espone che si può dire bene che lo Spirito Santo è del Figlio e dal Figlio, come è evidente lì a chi lo comprende. Perciò, anche se i primi greci in effetti, quasi in dubbio e prima dello statuto della Chiesa, dissero che lo Spirito Santo è del Figlio e cose simili, nonostante ciò i posteriori asserirono piuttosto che non è dal Figlio, perché «*un piccolo errore nei principi*», ecc. Qualunque cosa essi dicano, bisogna avere semplicemente come articolo di fede che lo Spirito Santo procede dal Figlio.*[43]

Nella frase che apre questo passo, Scoto ci dà la chiave per capire le proprie intenzioni e il proprio percorso. Avendo sotto gli occhi il testo del Maestro, Pietro Lombardo, il nostro Dottore sottolinea che nella Chiesa greca alcune autorità affermavano la processione dal Padre e dal Figlio, senza che, per questo, i Greci li considerassero eretici; anzi, la loro autorità era ancora vigente e i loro scritti erano già stati accettati da molto tempo dalla Chiesa latina;[44] come prova ulteriore della vigenza delle autorità citate da Pietro Lombardo, Scoto accenna anche al *Decreto* di Graziano (nel quale tali autorità compaiono tutte), affinché sia chiaro che le loro dottrine sono diventate parte della dottrina della Chiesa latina.[45]

---

[43] B. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura*, 1 (= DUNS SCOTO, *Lectura*), d. 11, n. 10 (= Vat. 17, 128): «*In hac quaestione discordant graeci vario modo a latinis, nam aliqui graeci dixerunt quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, sicut dicit Magister, et aliqui quod tantum a Patre. Unde Lincolniensis in fine epistolae Damasceni ponit unam notulam: «*Si duo sapientes, unius veritatis et non propriae dictionis amatores*», etc. Unde dicit ibi quod non est credendum quod ipsi sancti doctores graeci (qui canonici sunt, ut patet distinctione 15 et 16 in Decretis) fuerunt haeretici, nec tantus doctor, quantus est Damascenus, et alii; nec etiam putandum est quod nos christiani, qui hoc tenemus, simus haeretici. Et ideo dominus Lincolniensis exponit quod bene potest dici Spiritum Sanctum esse Filii et a Filio, sicut ibi patet intuenti ipsum. – Unde licet graeci priores sic, quasi sub dubio et ante statutum Ecclesiae, dixerunt quod Spiritus Sanctus est Filii et talia, tamen posteriores magis asserunt quod non sit a Filio, quia «*parvus error in principiis*», etc. Quidquid ipsi dicunt, tenendum est modo sicut articulus fidei quod Spiritus Sanctus procedat a Filio*».

[44] Cfr. PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, 1, d. 11 cap. 2 (= SB 4, 116-117): «*Unde etiamo quidem eorum* [*scilicet* graecorum] *catholici doctores, intelligentes unam eandemque fore sententiam praedictorum verborum, quibus dicitur Spiritus Sanctus procedere a Filio et essere Filii, professi sunt Spiritum Sanctum etiam a Filio procedere. Unde Athanasius in Symbolo fidei* (…) *Didymus etiam, eorum maximus doctor, in libro De Spiritu Sancto Spiritum Sanctum a Filio procedere dicit* (…) *Item Cyrillus episcopus in Epistola Nestorio directa* (…). *Ioannes quoque Chrysostomus in homilia quaedam* De expositione Symboli».

[45] Cfr. GRAZIANO, *Decretum*, 1, d. 15, cap. 3 (= ed. Friedberg 1, 36-37): «*§. 1. Iam nunc subiciendum est de opusculis sanctorum Patrum, quae in ecclesia catholica recipiuntur. §. 2. Opuscula B. Cipriani martiris et Cartaginensis episcopi. §. 3. Item opuscula B. Gregorii Nacianceni episcopi. §. 4. Item opuscula B. Athanasii Alexandrini episcopi. §. 6. Item opuscula B. Iohannis Constantinopolitani episcopi*»; GRAZIANO, *Decretum*, d. 16, cap. 7 (= ed. Friedberg 1, 44-45): «*Item: §. 2. Confirmamus et ceteros sanctorum canones et sinodos, id*

Nonostante tutto ciò, per Scoto la discussione finisce prima ancora di iniziare, poiché «*bisogna avere semplicemente come un articolo di fede che lo Spirito Santo procede dal Figlio*». Così è stato istituito dalla Chiesa latina e «*non è lecito opinare in un'altra maniera*» sulla verità di questa autorità, come il nostro Dottore dice altrove.[46] Qualsiasi affermazione espressamente contraria all'autorità della Chiesa può considerarsi eretica: poiché appunto Damasceno sostiene che lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio, «*ma non a partire dal Figlio*»,[47] non sarebbe troppo difficile accusarlo d'eresia.

Si potrebbe dunque pensare che l'intenzione di Scoto di salvare l'autorità del Damasceno non abbia nessun risultato, né in questo paragrafo né nella risposta alle autorità del Damasceno.[48] La questione – si potrebbe dire - rimane senza una risposta soddisfacente per il suo intento di salvare Damasceno dall'accusa di eresia sulla base di un fatto circostanziale, cioè perché aveva affermato che lo Spirito Santo procede solo dal Padre prima che la Chiesa avesse istituito la processione da ambedue, il Padre e il Figlio, ma innanzitutto perché interpreta le sue parole in un senso troppo ristretto, per così ovviare alle possibili obiezioni.

Ma solo nel porre questa domanda e nel modo in cui essa viene formulata, Scoto si distacca dalla tradizione, specialmente se la domanda viene considerata in collegamento con altre questioni riguardanti la Trinità in generale e la processione dello Spirito Santo in particolare.

In effetti, l'atteggiamento di Scoto nell'affrontare il problema della processione dello Spirito Santo è del tutto diverso da quello degli autori precedenti, i quali in genere o cercavano di conciliare la posizione greca con quella latina, pur considerando che la posizione greca era sbagliata e si sarebbe comunque dovuta sottomettere a quella latina,[49] oppure rifiutavano totalmente la posizione

---

est, Nicenam, Anchiritanam, Neocesariensem, Gangrensem, Antiocenam, Laudicensem, Constantinopolitanam, Ephesinam primam, Calcedonensem, Sardicensem et Cartaginensem, et opuscula Theophilii Alexandrini episcopi, et martiris, Trismegisti Gregorii, Neocesariensis episcopi, Athanasii episcopi Alexandrini, Basilii Cesareae Capadociae episcopi, Gregorii Niseni episcopi, Gregorii Theologi, Amphilochii Iconiensis episcopi, Timothei Alexandini episcopi, Germani Constantinopolitani episcopi, Cirilli Alexandrini episcopi, Cipriani Cartaginensis episcopi et sinodum suam».

[46] DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 2, n. 164 (= Vat. 16, 166-167): «*Intelligendum est in principio quod duo sunt de substantia fidei de quibus principaliter tractatur in I libro Sententiarum, scilicet quod sint tantum tres personae et unus Deus, et quod hae personae non sunt a se, sed una persona producit aliam et duae tertiam. Circa hoc autem non est licitum varie opinari*».

[47] Cfr. S. GIOVANNI DAMASCENO, *Epistola ad Iordanem Archimandritam de hymno trisagio*, n. 28, in *PG*, 95, 59-62: «*Rursum, si Spiritus Filii filius est, habebit ipse quoque filium alterum, et sic in infinitum; eruntque adeo dii multi et domini multi, ac deorum caterva, non unus Deus. At nobis unus Deus est, Pater, et Verbum ipsius et Spiritus ipsius* (…) *Spiritus item per se subsistens processio est ac emanatio; ex Patre quidem, Filii vero, sed non ex Filio, utpote Spiritus oris Dei Verbum enuntians*».

[48] DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 11, n. 15-16 (= Vat. 17, 132).

[49] Cfr. ALESSANDRO DI HALES, *S. Theol.*, 1, inq. 2 tr. un. q. 1 tit. 2 cap. 4 sol., studio et cura pp. Collegii S.

greca, non volendo neanche sentire il parere delle loro autorità né le loro ragioni.[50]

L'apertura del nostro Dottore potrebbe spiegarsi, in primo luogo, con il clima – tradizionalmente favorevole al dialogo con i Greci – proprio di Oxford, ove avevano operato molti professori e anche vescovi orientali.[51] In secondo luogo, se osserviamo la dottrina trinitaria di Scoto, specialmente riguardo la differenza tra le persone divine, la posizione greca, e in particolare la dottrina di Damasceno, non sembra più contraddire né la posizione latina né la differenza tra le persone, perché secondo il nostro Dottore – contro l'opinione prevalente all'epoca – il Figlio e lo Spirito Santo sono diversi solo in quanto il Figlio è il Figlio e lo Spirito Santo è lo Spirito Santo; lo Spirito Santo, dunque, anche se non procedesse dal Figlio, sarebbe comunque diverso dal Figlio.[52] Per gli altri autori

---

Bonaventurae ad fidem codicum edita, Quaracchi 1924-1979, 1, p. 450*a* (= ed. Quaracchi 1, 450*a*): «*Dicendum quod procedere dicitur dupliciter. Uno modo dicitur procedere in motu locali motus ab aliquo in aliquid; alio modo dicitur procedere in exitu causati a causa vel motus a movente. Secundum primum modum procedere requirit duplicem terminum: a quo et in quem; secundum modum secundum non requirit nisi unum, scilicet a quo* (...) *Graeci vero verbum procedendi transtulerunt a motu locali; unde processionem Spiritus Sancti intellexerunt ab aliquo in aliquem* (...) *Latini vero transumunt verbum procedendi ab exitu sive processu causati a causa. Unde dicunt quod procedere est ab aliquo exire, quamvis non in aliquem, secundum quod dicitur a mente et notitia procedere amor, quamvis non intelligitur in aliquid*»; cfr. specialmente GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodlibet*, 9, q. 18 (= PhB 4, 269): «*Quia ergo Graeci, si vellent humiliter ecclesiae romanae obedire et communicare, possunt ex hoc in[s]tructionem consequi in suo errore maiore, ideo per accidens peior est error inobedientiae quam error in fide; sed simpliciter et absolute peior est error fidei quam inobedientiae*».

[50] Cfr. S. BONAVENTURA, *Comm. In I l. Sent.*, d. 11 ,a. 1, q. 1 ad 9 (= Opera 1, 213b): «*Ad illud quod obiicitur de Damasceno, dicendum, quod non est in ista parte ei assentiendum, sicut enim intellexi, ipse fuit in tempore, quando orta est contentio. Unde non est in hoc sustinendus, quia simpliciter fuit Graecus, tamen ipse caute loquitur. Unde non dicit, quod Spiritus non sit a Filio, sed dicit, non dicimus a Filio, quia Graeci non confitebantur, nec tamen negabant; sed modo eorum maledicta progenies addidit ad paternam dementiam et dicit, quod non procedit a Filio nisi temporaliter. Et ideo tamen haereticos et schismaticos eos damnat Romana Ecclesia*»; RICCARDO DI MEDIAVILLA, *In I Sent.*, d. 11, q. 1 (= ed. Veneta 1507, f. 39vb-40rb): «*Ad primum in oppositum, cum dicitur quod ex Filio Spiritum non dicimus, etc., dico quod auctoritas sua* [*scil.* Damasceni] *in hoc non recipitur; ipse enim fuit graecus. Vel potest dici quod non negat Spiritum Sanctum ex Filio, sed negat hoc dici, quia graeci hoc non confitentur*»; EGIDIO ROMANO, *In I Sent.*, d. 11, q. 1 (= ed. Veneta 1521, f. 64Rc-vl): «*Ad primum dicendum quod Damascenus non est recipiendus in ista materia, quia graecus. Vel dicendum quod ut dicitur ad concilium in quo fuit expressus iste articulus graeci vocati non fuerunt, et ideo indignati noluerunt ipsum recipere, licet crederent quod latini credebant. Vel dicere possumus et melius quod graeci non negant Spiritum Sanctum procedere per Filium, sed ex Filio, quia ex principalitatem denotat, et a Patre dicitur procedere principaliter, non a Filio, quia Filius hoc habet a Patre, non Pater a Filio, ut ostendit Augustinus XV De trinitate cap. 26. Unde Damascenus, cum dicit Spiritum non procedere ex Filio, addidit quod Filius eum tradidit, et per Filius est manifestatus, nam sicut ex sole est radius et splendor, et splendor per radius participatur, sic secundum eum a Patre est Filius et Spiritus Sanctus et Spiritus per Filium traditur et emanat*».

[51] Cfr. BASETTI-SANI G., *Essenzialmente amore. Saggio di Cristologia francescana*, Padova, 1993, p. 66: «*Il fatto che ritroviamo nella chiesa d'Inghilterra degli elementi teologici dell'Oriente siriaco dovrà spiegarsi con la presenza, sino dagli inizi, di arcivescovi di Canterbury di origine orientale*»; p. 67: «*In questo ambiente di Oxford, il beato Duns Scoto ha subito l'influsso della patrologia antiochena, accettandone il linguaggio più concreto, più vicino al modo di esprimersi dei Vangeli sinottici e di S. Paolo*»; cfr. SHARP D.E., *Franciscan philosophy at Oxford in the thirteen century*, Oxford 1930.

[52] DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 11 n. 34 (= Vat. 17, 140): «*Unumquodque eodem formaliter constituitur in esse et distinguitur ab omni alio, quia eodem quo in se est ens, est ab alio divisum; igitur eodem persona constituitur in esse personali et distinguitur. Sed Filius non constituitur spiratione activa, ut omnes concedunt, sed filiatione; igitur Filius sola filiatione distinguitur formaliter. Sed stante formali principio distinctivo, quocumque posteriore posito vel remoto, stat formalis distinctio; igitur stante filiatione, stat formalis ratio distinctionis Filii a Spiritu*

invece, la processione dello Spirito Santo dal Figlio era uno dei fondamenti della dottrina trinitaria e, se tolta, poteva farla crollare interamente. In base alla dottrina processione dello Spirito Santo dal Figlio, infatti, poiché le differenze tra le persone si fondano sulla diversità d'origine (nel senso che il Padre è colui che produce senza essere prodotto, il Figlio colui che è prodotto e produce, e lo Spirito Santo colui che è prodotto, ma non produce) e il Figlio e lo Spirito Santo provengono dal Padre, se lo Spirito Santo non procedesse anche dal Figlio non vi sarebbe differenza alcuna fra di loro e il Figlio sarebbe lo Spirito: affermazione, questa, del tutto eretica.[53] Pertanto, la posizione greca era da combattere e da condannare.

Che invece per Scoto il fondamento della differenza tra il Figlio e lo Spirito Santo non si trovi in ultimo termine nelle relazioni di origine (ossia, nel considerare il fatto che uno sia originato dall'altro come unico fondamento della distinzione tra il Figlio e lo Spirito Santo) ma nella loro differenza formale, è conclusione cui si arriva a partire dalla distinzione esistente tra le persone e l'essenza divina; argomento, questo, già esposto dal nostro Dottore nella questione circa la possibilità che, insieme all'unità dell'essenza, vi sia una pluralità di persone.[54] In virtù di questa distinzione, Scoto può trovare una differenza adeguata alla semplicità di Dio, perché in nessun caso è un segno d'imperfezione, di negazione, di privazione, di composizione o di dipendenza (come invece è proprio delle creature, che hanno sempre bisogno di qualcos'altro per essere ciò che sono, sia in modo formale che reale) e costituisce – anzi – qualcosa di reale e positivo: si tratta infatti dello stesso ente concepito nei diversi modi in cui si può concepire, il quale ente è realmente ogni cosa che si concepisce in esso, senza che ne derivi una divisione.[55] In tale differenza – che Scoto

---

Sancto. Sed si Filius non spiraret Spiritum Sanctum, esset Filius et haberet filiationem; igitur posito quod non haberet spirationem activam, sed tantum filiationem, distingueretur a Spiritu Sancto»; cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, n. 48 (= Vat. 17, 145-146).

[53] RIBAILLIER J. (ed.), *Riccardo di S. Vittore*, *De trinitate*, Paris 1958, 1, cap. 6, pp. 91-92 (= ed. Ribaillier, 91-92): «*Universaliter itaque omne esse triplici distinguitur ratione. Erit enim esse cuique existenti, aut ab aeterno et a semetipso, aut e contrario nec ab aeterno nec a semetipso, aut mediate inter haec duo ab aeterno quidem nec tamen a semetipso*»; 5, cap. 5 (= ed. Ribaillier, 200): «*Ut enim ibi* [*in huius operis exordio, scilicet libro I cap. 6*] *praelocuti sumus, triplex est existendi modus* (…) *Sicut enim superius probatum est* [*cfr.* in libro 3 cap. 21 (= ed. Ribaillier, 155-156)], *totae tres personae sibi sunt coaequales et coaeternae. Sicut ergo ab aeterno est existentia illa quae a semetipsa existit, sic et ab aeterno esse habet quae ab eadem procedit. Ille namque existendi modus qui est communis personis duabus, habet esse ab aeterno nec tamen a semetipso*». EGIDIO ROMANO, *Sententiae*, 1, d. 11, q. 3 (= ed. Veneta, f. 65 F-G): «*Sola ergo opposita relatio ibi* [*scilicet* in divinis] *distinctionem faciet. Sed quia relatio opposita originis inter personas aliquas non est, nisi una procedat ab alia, nisi Spiritus Sanctus procederet a Filio, cum Filius non procedat ab ipso, non distingueret ab eo*».

[54] DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 2 n. 136-141 (= Vat. 16, 159-161); n. 245-285 (= Vat. 16, 205-221).

[55] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, n. 271 (= Vat. 16, 215): «*Duplex autem est differentia in intellectu: una in concipiendo diversa obiecta formalia, et alia in concipiendo idem obiectum formale secundum diversos modos concipiendi. Et secundum hoc est duplex differentia essentiae et relationis: non enim essentia et paternitas*

nella *Lectura* chiama «*virtuale*», ma nota con il nome datole nella *Ordinatio*, cioè «*formale*» – si mostra come, anche all'interno dell'identità assoluta di una cosa con sé stessa, possa esservi comunque qualcosa di diverso da qualcos'altro, non perché siano realmente diversi (come se fossero due cose distinte raccolte in una terza o in virtù di un terzo), ma perché la ragione formale dell'una è oltre la ragione formale dell'altra, sicché in Dio la paternità è virtualmente nell'essenza, poiché «*è infatti la stessa cosa con l'essenza, e la ragione formale della paternità è distinta dall'essenza, quasi veramente come se fosse un accidente in Dio*».[56]

Allora, il fatto che questa distinzione emerga affrontando non già il problema della differenza tra le persone divine, bensì la questione della possibilità di affermare allo stesso tempo l'unità dell'essenza e la pluralità delle persone, mette in evidenza come già la base dalla quale parte Scoto per spiegare la processione dello Spirito Santo sia più ampia e forse più radicale di quella dei suoi predecessori, e come tale in grado di comprendere meglio la dottrina di Damasceno, perché cerca di accoglierne i tratti comuni con la posizione latina anziché sottolinearne e rifiutarne le divergenze. Divergenze che, per il nostro Dottore, derivano da «*un piccolo errore all'inizio*» piuttosto che da una differenza di base.[57] Così, sembra che per Scoto la prima cosa da difendere non sia la processione dello Spirito Santo da ambedue le altre persone divine contro i Greci, ma la stessa Trinità contro i non cristiani e i filosofi (come già nel *Prologo*, nella controversia tra teologi e filosofi intorno alla necessità di una dottrina rivelata),[58] perché su questo argomento Greci e Latini sono sempre stati d'accordo.

La difesa dell'autorità del Damasceno messa in atto da Scoto, in questo senso, proviene dalla consapevolezza

---

differunt actu, quia haec res 'paternitas' non est alia res quam deitas; nec etiam differunt potentialiter, quia ibi non est potentia ante actum; differunt igitur quasi medio modo, quam differentiam possumus appelare 'differentiam virtualem', quia paternitas est in essentia virtualiter».

[56] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, n. 272 (= Vat. 16, 215): «*Sed esse in alio virtualiter potest intelligi dupliciter. Uno modo dicitur aliquid esse in alio virtualiter, quia est in eo secundum quamdam eminentiam, sicut effectus in sua causa: et sic non est paternitas virtualiter in essentia. Alio modo potest intelligi aliquid esse in alio virtualiter per identitatem, ita tamen quod formalis ratio unius sit extra formalem rationem alterius: et sic paternitas virtualiter est in essentia; est enim eadem res cum essentia et formalis ratio paternitatis est distincta ab essentia ita vere sicut si esset accidens in Deo. Unde est differentia virtualis, quia unum non est res alia ab alio, sed est in eo perfecte idem sibi, distinguitur tamen formalis ratio unius a formale ratione alterius*»; cfr. n. 284 (= Vat. 16, 220).

[57] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, d. 11, n. 10 (= Vat. 17, 128): «*Unde licet graeci priores sic, quasi sub dubio et ante statutum Ecclesiae, dixerunt quod Spiritus Sanctus est Filii et talia, tamen posteriores magis asserunt quod non sit a Filio, quia «*parvus error in principiis*», etc.*».

[58] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, prol. n. 5 (= Vat. 16, 2): «*Circa istam quaestionem primo sciendum est quod omnes catholici conveniunt in hoc quod sit aliqua cognitio supernaturalis nobis in via necessaria; sed controversia est inter theologos et philosophos*»; per quanto riguarda questa controversia, nn. 6-48 (= Vat. 16, 3-21).

dell'originaria unità tra Latini e Greci e dal presupposto che ambedue le Chiese credono nella Trinità e sono, per questo, cristiane. Allo stesso tempo però, in materia di fede il nostro Dottore riconosce un'autorità superiore a quella di Damasceno, ossia l'autorità della Chiesa latina: «*comunque sia ciò che loro dicono, bisogna avere semplicemente come articolo di fede che lo Spirito Santo procede dal Figlio*».[59]

In un certo modo, l'argomento viene chiuso, perché su questo non è più lecito opinare senza rischiare di dire un'eresia, ma in un altro senso sembra almeno curioso che sia presentata l'occasione di difendere Damasceno su un argomento a tutti gli effetti già concluso. Ed è proprio nel difendere Damasceno in una materia di fede per poi riaffermare l'autorità della Chiesa su quell'argomento che possiamo intravedere come Scoto intenda la difesa della verità contro la falsità e quale sia la misura secondo cui qualcosa è vero o falso. Dice il nostro Dottore, rispondendo agli argomenti di Damasceno:

> *Alle autorità di Damasceno dico che, se Damasceno avesse detto che «*lo Spirito Santo non è dal Figlio*» una volta che fosse stato evidente che la Chiesa aveva determinato questo, sarebbe stato allontanato: certamente argomenterebbe come un eretico. Ma se prima dello statuto della Chiesa ha detto questo, può essere scusato, così come anche i Dottori moderni si contraddicono tra di loro nelle verità della teologia, e una parte è determinatamente necessaria (così com'è necessario che lo Spirito Santo proceda dal Padre), e ciononostante non incorrono in un'eresia riconosciuta; ma se la Chiesa determinasse una parte vera e qualcuno, in seguito, pur conoscendola dicesse qualcosa in contrario, oppure se fosse rivelato quale di quelle* [parti] *sia vera, sarebbe un eretico.*
>
> *Poi, Damasceno può essere salvato nella prima autorità, così come anche si dice nel principio della* Passione di S. Andrea*, che «*lo Spirito Santo è procedendo dal Padre e permanendo nel Figlio*». Perciò dico che la volontà, che è amore, è dal Padre, e riposa nel Figlio in quanto è produttiva, perché non si comunica oltre come principio produttivo (poiché così non è nel Figlio); e quindi non si parla d'amore spirato, ma di volontà che è realmente amore.*[60]

Più che una confutazione, gli argomenti di Scoto costituiscono una difesa dell'autorità di S. Giovanni

---

[59] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, d. 11, n. 8 (= Vat. 17, 128).

[60] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, n. 15-16 (= Vat 17, 132): «[15] *Ad auctoritates Damasceni dico quod si Damascenus dixisset «*Spiritum Sanctum non esse a Filio*» postquam constaverit Ecclesiam hoc determinasse, expeditum esset: argueretur enim ut haereticus. Sed si ante statutum Ecclesiae hoc dixit, excusari potest – sicut modo doctores moderni contradicunt sibi in veritatibus theologiae, et una pars est determinate necessaria (sicut est necessarium Spiritum Sanctum procedere a Patre), et tamen non incurrunt notam haeresis; sed si Ecclesia determinasset partem veram, et postea alius contrarium sciens diceret, haereticus foret, vel si revelatum esset quid illorum verum esset.* [16] *Item, Damascenus potest salvari in prima auctoritate, sicut etiam dicitur in principio Passionis beati Andreae, quod «*Spiritus Sanctus est a Patre procedens et in Filio permanens*». Unde dico quod voluntas, quae est amor, est a Patre, et requiescit in Filio ut productiva est, quia non ulterius communicatur tamquam principium productivum (sic enim non est in Filio); et ideo non loquitur de amore spirato, sed de voluntate quae realiter est amor*».

Damasceno. Infatti, il nostro Dottore esamina soltanto una delle sue citazioni riportate all'inizio della questione[61] e la interpreta in maniera tale da poterla "salvare", cercando di dimostrare che questo argomento non è contrario alla dottrina della Chiesa latina, bensì approvato da essa e utile anche per capire meglio il rapporto fra le persone divine. Tanto è vero che il modo in cui Scoto interpreta l'autorità di Damasceno, specialmente per quanto riguarda la volontà come principio produttivo, si può addirittura rintracciare nella dimostrazione del modo in cui procede lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio.[62]

Ma richiama ancora più fortemente l'attenzione la constatazione che secondo Scoto, per quanto riguarda l'eresia, le diverse opinioni valgono sino a quando non sia stabilito dalla Chiesa qual è la verità; dunque, Damasceno non può essere considerato un eretico, poiché affermò che lo Spirito Santo non procede dal Figlio prima che la Chiesa stabilisse che procede invece dal Padre e dal Figlio. È possibile, pertanto, scusare il suo errore e fare uso della sua autorità.

L'articolazione della risposta del Dottore Sottile mostra in filigrana come per lui non si tratti, semplicemente, di salvare un'autorità dalle accuse di eresia: nella determinazione della falsità c'è anche, alla base, il problema della conoscenza della verità – sia per quanto riguarda la determinazione del vero, sia per quanto riguarda la sua comprensione – e della consapevolezza di affermare ciò che è vero, o almeno di non contraddirlo. Ma soprattutto, le parole di Scoto indicano l'importanza del carattere dinamico della verità storicamente considerata, ossia che per noi la verità si manifesta nel tempo, perché prima deve essere riconosciuta e messa in luce da coloro che la cercano e poi accolta da coloro che sono in grado di conoscerla; infatti, possiamo dire che la verità è perfetta soltanto quando viene accolta, e questo per noi accade nel tempo. Così, si può accettare che Damasceno abbia affermato che lo Spirito Santo non procede dal Figlio, sia perché (come si è detto) questa verità non era stata ancora stabilita dalla Chiesa – cioè ai suoi tempi ancora c'erano dubbi su questo argomento – sia perché, anche se la Chiesa l'avesse in qualche maniera

---

[61] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, n. 1-2 (= Vat. 17, 127): «[1] *Damascenus cap. 7: «*Spiritus Sanctus a Patre procedit et in Filio requiescit*»; et cap. 8, in fine: «*Spiritum Sanctum ex Filio non dicimus*». [2] *Item, Damascenus in epistola quadam De trisagio, in fine: «*Ex Patre est Spiritus Sanctus, Filii autem est Spiritus Sanctus, non ex Filio*»; igitur etc.*».

[62] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, n. 8 (= Vat. 17, 128): «*Et hoc* [*scilicet* quod Spiritus Sanctus procedit a Filio] *probatur tali ratione: quodcumque suppositum habet principium productivum sufficiens, potest illo principio producere si in illo supposito non repugnat producere; sed Filius habet sufficiens principium producendi Spiritum Sanctum, nec ei* [*scilicet* principio producendi] *repugnat producere ut est in Filio; igitur Filius potest illo principio producere Spiritum Sanctum – et si potest, igitur producit, quia quicquid potest producere personam in divinis, illam producit*».

determinata, i fondamenti e l'articolazione di questa verità non erano ancora né fermi né evidenti, sia infine perché Damasceno non sapeva di affermare qualcosa di contrario alla verità (il suo scopo, anzi, era proprio assumere, venerare e conoscere tutto ciò che è stato presentato dalla Legge, dai profeti, dagli apostoli e dagli evangelisti);[63] questo non vuol dire però che la Chiesa latina debba ritenere vero il suo parere o accettarlo senza restrizioni.

Possiamo anche dire che il carattere dinamico, storico della nostra comprensione della verità può spiegare il ruolo delle autorità in generale, e dell'autorità della Chiesa in particolare, in quanto nel loro discorso cercano di rendere manifesta la verità, cioè di determinare ciò che appartiene ad ogni cosa – da un lato perché la determina come ciò che è e perché costituisce una delle sue maniere di comparire, cioè di manifestarsi, di rendersi nota, dall'altro perché è qualcosa che ha luogo in virtù di quella cosa – di dimostrare i legami che vi sono tra le proprietà della cosa e di segnalare il modo in cui l'identità della cosa si preserva nelle sue diverse manifestazioni, tanto se si tratta di cose conoscibili naturalmente dalla ragione, o di cose che devono essere rivelate, e che quindi hanno un'origine soprannaturale. Ed è proprio nel discorso che la verità si può rendere manifesta per noi, cioè che le cose possono veramente farsi presenti, perché lì si mettono in luce tutti questi legami, specialmente il legame fra ciò che appare immediatamente e ciò che compare mediante e in questo apparire; ed è infatti il legame ciò che rende evidente la presenza della cosa attraverso le sue manifestazioni.

Ma proprio perché sono discorso, le autorità costituiscono una mediazione fra noi e le cose: sebbene nel discorso il legame fra la cosa e le sue manifestazioni compaia e si preservi in maniera primordiale, il discorso stesso costituisce già qualcos'altro, diverso da ciò che presenta e preserva, e prende il suo fondamento reale (cioè il senso) nel legame con la cosa; ma il discorso può anche funzionare da solo, senza rapporto con altra cosa oltre sé stesso, e per questo senza essere meno valido o meno vero in quanto discorso.[64] In effetti, la verità intesa come «*la*

---

[63] BUYTAERT E.M. (ed.), *S. Giovanni Damasceno*, *De fide orthodoxa*, cap. 1 n. 2, St. Bonaventure, N.Y.–Leuven–Paderborn 1955, p. 14: «*Omnia igitur quae tradita sunt nobis et per legem et prophetas et apostolos et evangelistas suscipimus, et veneramur et cognoscimus, nihil ultra haec inquirentes*».

[64] Proprio questo è il punto critico nell'interpretazione dell'argomento del *Proslogion* di S. Anselmo, per cui Dio è ciò del Quale niente di maggiore può essere concepito. Nella lettera in cui risponde a S. Anselmo a favore dell'insensato, la prima obiezione che fa Gaunilo riguarda il fatto che possiamo anche pensare a qualcosa che non esiste, e non perciò il nostro intelletto intende meno di quanto intende qualcosa di esistente, perché in ambedue i casi intendiamo nello stesso modo. In effetti, l'esistenza o inesistenza di ciò che è presente nel nostro intelletto diventa evidente nel tempo, cioè una volta che abbiamo capito che questo esiste o no, e non in virtù dell'atto intellettivo; e anche se è l'intelletto ciò che conosce se qualcosa esiste o no, vi sono comunque due momenti nella nostra conoscenza, il primo, quando c'è qualcosa soltanto nel nostro intelletto, e poi, quando è manifesto che

disposizione del dire o dell'intelletto, la quale significa una disposizione della cosa esteriore, nella misura in cui è uguale ad essa»[65] esibisce nel discorso un doppio legame, sia all'interno che all'esterno del discorso, e affinché esso sia valido, cioè vero, all'interno vi deve essere una concordanza fra i diversi elementi della proposizione (il soggetto non può affermare il contrario del predicato, né viceversa),[66] mentre all'esterno vi deve essere una corrispondenza fra ciò che il discorso afferma e ciò che viene affermato da esso, cioè fra ciò che viene concepito e la concezione stessa di quello.[67] Scoto spiega come alla base della verità vi sia sempre questo doppio legame nel suo esame del carattere – evidente immediatamente da sé o mediante una dimostrazione – della conoscenza che si può avere dell'essere di Dio.[68] Così, da una parte, la nostra conoscenza di qualsiasi cosa appartenga a Dio, ma si trovi anche nelle creature, sarà sempre la conclusione di una dimostrazione, perché non ci sono in noi concetti che

---

questo esiste o no. In questo senso, la verità del discorso è diversa della verità effettiva, cioè che riguarda l'esistenza o inesistenza di ciò di cui parlo, in maniera tale che l'intelletto deve uscire da sé per capire quest'altra verità, perché non è in grado di assicurare da solo che ciò che afferma sia in effetti così all'esterno. Nella sua risposta, S. Anselmo riconosce che infatti il nostro intelletto concepisce l'esistenza e l'inesistenza nello stesso modo, anche contro la realtà (cioè, così come può concepire una cosa che esiste in questo momento come non esistente, può anche concepire come esistente una cosa mai esistita), ma sottolinea che nel caso di Dio, e soltanto nel Suo caso, l'intelletto non ha bisogno di uscire da sé per affermare la Sua esistenza, perché non è realmente possibile che ciò del quale non c'è niente di più alto non esista se non soltanto nell'intelletto; se concepito soltanto in quanto nozione, e perciò esistendo soltanto nell'intelletto, Dio sarebbe ridotto a una semplice finzione, posto allo stesso livello di qualsiasi fantasia, e ogni ente esistente prescindendo dall'intelletto sarebbe maggiore di Lui. Così, dalla contraddizione reale (cioè fra ciò che si afferma e ciò che accade in realtà) deriva anche una contraddizione logica, perché se affermiamo la possibilità o l'inesistenza, stiamo contraddicendo la nozione di 'nient'altro maggiore'. Cfr. GAUNILO, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, (ed. Schmitt 1, 125-129), specialmente i §§. 2-5 (= ed. Schmitt 1, 125-128); S. ANSELMO D'AOSTA, *Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli* (= ed. Schmitt 1, 130-139), specialmente §§. 1-4 (= ed. Schmitt 1, 130-134). Per Scoto, l'argomento di S. Anselmo si può "colorare" mettendo in evidenza il fatto che questa nozione di Dio deve essere già conosciuta e senza contraddizione; cfr. B. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, 1, d. 2, n. 137 (= Vat. 2, 208-209): «*Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo bono cogitabili, Proslogion, et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est quo cognito sine contradictione maius cogitari non potest sine contradictione. Et quod addendum sit 'sine contradictione' patet, nam in cuius cognitione vel cogitatione includitur contradictio, illud dicitur non cogitabile, quia sunt tunc duo cogitabilia opposita nullo modo faciendo unum cogitabile, quia neutrum determinat alterum*».

[65] AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, 1, cap. 8 (= AviL 3, 55). Per il testo, cfr. sopra, nota 31.

[66] VUILLEMIN G. (ed.)-De MOERBEKA G. (trad.), *Aristotele*, *Metaphysica*, Δ, 1024*b* 17-19, in *Aristoteles Latinus*, $25^{3.2}$ (= AL $25^{3.2}$, 122), 1939, p. 122: «*Falsum dicitur uno modo ut res falsa, et huius hoc quidem per non componi aut per impossibile esse componi*»; 1024*b* 31-32 (AL $25^{3.2}$, 122): «*Falsa autem ratio nullius est simpliciter ratio*».

[67] Cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, 1, cap. 8 (= AviL 3, 55-56): «*Veritas autem quae adaequatur rei, illa est certa, sed est certa, ut puto, respectu suae comparationis ad rem, et est veritas respectu comparationis rei ad ipsam*».

[68] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 2, n. 14 (= Vat. 16, 114-115): «*Cum dicitur propositio per se nota, per ly 'per se' non excluditur quaecumque causa, quia non notitia terminorum, quia nulla propositio est per se nota nisi habeatur notitia terminorum; sed excluditur quaecumque causa et ratio quae est extra per se conceptus terminorum propositionis per se notae. Et ideo illa propositio est per se nota quae non habet notitiam aliunde mendicatam, sed illa quae ex terminis cognitis habet veritatem evidentem et quae non habet certitudinem nisi ex aliquo in se*».

possiamo concepire di Dio ai quali appartenga senz'altro l'essere, giacché essi derivano sempre da una dimostrazione o vengono accolti per la fede;[69] d'altra parte, l'immediatezza della conoscenza che Dio ha di sé si fonda sul fatto che Egli si vede perfettamente e, dunque, conosce intuitivamente il legame fra sé e il suo essere, o meglio la propria identità con il suo essere.[70]

Dunque, nella determinazione del carattere vero, falso o addirittura eretico di un'autorità, bisogna attendere non soltanto alla concordanza degli argomenti in quanto tali, cioè in quanto ragionamenti, ma anche alla loro corrispondenza con la cosa che vogliono rendere manifesta. Per quanto riguarda poi la verità degli argomenti, in quanto corrispondono alla cosa, è ancora possibile considerarli sotto due aspetti: da una parte, se gli argomenti contraddicono la cosa, perché vanno contro la sua definizione, e dall'altra parte, se gli argomenti contraddicono la manifestazione della verità della cosa. Nel primo caso, siccome si tratta della definizione della cosa, la falsità degli argomenti appare immediata, da sé, e si può dire che sempre è sbagliato, nonostante il fatto che qui il tempo non sia pertinente. Nel secondo invece, non si può dire che un argomento sia errato se non dopo una dimostrazione dell'errore, e riguarda più un fraintendimento da parte dell'autorità nell'interpretazione del legame tra la cosa e la sua manifestazione anziché qualcosa che vada contro la cosa stessa; il tempo ha qui un ruolo essenziale, perché è proprio nel tempo che si svolge per noi la manifestazione della verità.[71]

Tuttavia, pur essendo falso per la Chiesa latina che lo Spirito Santo proceda soltanto dal Padre, Scoto non rifiuta completamente l'autorità di Damasceno, perché essa non è falsa in sé stessa né contraddice il concetto della Trinità in quanto tale, ma solo la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio. Che la processione dello Spirito Santo sia in effetti un fatto e non appartenga alla definizione della Trinità, mette in rilievo che il carattere necessario di tutto ciò che è in Dio non si fonda sulla definizione della cosa, ma piuttosto sull'essere divino, che è necessario da

---

[69] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, n. 22 (= Vat. 16, 117): «*Sed quaeres an esse insit alicui conceptui quem nos concipimus de Deo et per se, ita quod talis propositio sit per se nota in qua enuntiatur esse de tali conceptu, ut cum dicimus 'infinitum est'. Et dico quod non, quia illa non est per se nota ex notitia terminorum quae potest esse conclusio demonstrationis; sed omnis propositio enuntians esse de aliquo conceptu quem nos concipimus de Deo est huiusmodi, scilicet conclusio demonstrationis*».

[70] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, n. 21 (= Vat. 16, 117): «*Intelligendo per nomen Dei aliquid quod nos non perfecte concipimus ut 'hanc essentiam divinam', sic est haec per se nota, ut si Deus, videns se, imponat hoc nomen 'Deus' suae essentiae: tunc est quaerere an haec sit nota per se 'Deus est', et haec 'essentia est'. Et dico quod sic, quia ista extrema nata sunt facere evidentiam de ista complexione cuilibet apprehendenti perfecte extrema istius complexionis, et esse nulli perfectius convenit quam huic essentiae*».

[71] Cfr. B. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, 4, d. 1, n. 256 (= Vat. 11, 86): «*In processu generationis humanae semper crevit notitia veritatis*».

sé e rende necessario tutto ciò che ha luogo al suo interno. In questo senso, non si può dire che la generazione del Figlio o la processione dello Spirito siano parte della definizione di Dio né che dal concetto di Dio si debba pensare necessariamente alla Trinità (almeno per quanto riguarda la definizione di Dio che siamo in grado di concepire mediante la ragione naturale, perché altrimenti anche i filosofi sarebbero riusciti a concepire la Trinità senza l'aiuto della rivelazione), ma bisogna riconoscere che *di fatto* Dio è uno e trino e, dunque, in quanto si tratta di un fatto e non di qualcosa che si possa concludere dalla definizione di Dio, la Trinità deve essere rivelata.[72]

Questo punto di vista è implicito nel modo in cui Scoto pone la domanda sulla processione dello Spirito Santo all'inizio della questione, ove chiede se di fatto lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio.[73] In tal senso, si può dire che (siccome la proposizione che afferma la processione da entrambi non si può dedurre a partire dalla definizione delle persone divine, perché per Scoto la spirazione non costituisce formalmente la persona del Figlio, ma va insieme a Lui,[74] e allo stesso tempo si tratta di un fatto che accade necessariamente – poiché in Dio – anziché di una cosa necessaria in sé) la nostra ragione non è in grado di raggiungere soltanto con ciò che le è connaturale la verità o falsità di ciò che viene affermato in questa proposizione, perché non conosce Dio in quanto tale, intuitivamente, così com'è. In questo caso, il nostro intelletto ha bisogno della rivelazione per poter concepire sia la Trinità che la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, e la Chiesa è l'autorità che deve determinare la verità in senso reale di queste affermazioni,

---

[72] Cfr. B. GIOVANNI DUNS SCOTO, *Ordinatio*, prol. n. (= Vat. 1, 210): «*Cum instatur de illis veritatibus, quae verissime videntur theologicae et non metaphysicae, 'Deus est trinus', 'Pater generat Filium', dico quod istae veritates sunt practicae*»; cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 3, n. 44 (= Vat. 16, 241-242): «*Ideo dico quod de facto Deus non cognoscitur ab intellectu nostro in particulari, sed tantum in universali; sed non est defectus ex parte potentiae, quia intellectus noster manens eadem potentia habebit ipsum pro obiecto. Non enim habet nunc tale primum obiectum cui repugnat Deus; et etiam, nullo addito aut remoto ex parte potentiae, videbit ipsum; ideo nunc non habet aliquid ex parte potentiae cui repugnet videre Deum. Unde dico propter hoc quod causa tota istius facti, quare potentia intellectiva nunca non videt Deum, non est alia quam voluntas Dei, quia Deus non vult*».

[73] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 11, n. 1 (= Vat. 17, 127): «*Circa distinctionem undecimam quaeritur an de facto Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio*».

[74] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, n. 48 (= Vat. 17, 145-146): «*Ideo dico quod non sequitur formaliter* «si Spiritus Sanctus non est a Filio, quod non distinguitur ab eo*», sed sequitur concomitanter, nam Filius habet voluntatem fecundam ad spirandum sicut Pater et eandem fecunditatem: et ideo si Filius non spiraret, nec Pater spiraret; et ideo concomitanter sequitur quod non distinguantur Filius et Spiritus Sanctus. Non tamen sequitur formaliter, quia modo Filius distinguitur a Spiritu Sancto et a quocumque non-Filio 'filiatione', sicut per 'rationale' homo distinguitur a quocumque non-homine; et ideo, circumscripta quacumque alia ratione a Filio, et maxime illa ratione qua Filius non est Filius nec est de intellectu Filii unde Filius, adhuc distingueretur, – et huiusmodi est spiratio-actio, qua non constituitur Filius. Unde si quaereretur, posito quod homo non esset animal et tamen quod esset rationalis, an homo distinguitur a lapide, – dico quod sic, quia manente formali ratione distinctiva, quocumque alio amoto per impossibile vel possibile, adhuc distinguitur. Et sic multo magis in proposito, ubi spiratio-actio non est de intellectu Filii unde Filius*».

cioè che sono un fatto che accade all'interno di Dio.

Da questo punto – possiamo dire – dipende tutta l'argomentazione di Scoto, tanto per difendere la validità dell'autorità di S. Giovanni Damasceno, quanto per riaffermare la prevalenza dell'autorità della Chiesa; su questo punto il nostro Dottore non è d'accordo con la *ratio Graecorum*, cioè con il fatto che i Greci considerino articolo di fede soltanto ciò che appare nei Vangeli, nel Nuovo e nell'Antico Testamento, e che le loro indagini sulla sacra dottrina abbiano come base ciò che si trova nella legge e negli scritti dei profeti, degli apostoli e degli evangelisti, senza ricercare oltre.[75]

In effetti, l'atteggiamento greco si contraddice di fatto perché – come dice Scoto – «*non si trova nel Nuovo Testamento che Cristo discendesse agli Inferi, e ciononostante chi negasse questo sarebbe un eretico, ma si trova soltanto nel* Simbolo degli Apostoli»[76] di modo tale che anche i Greci credono in alcune cose che non appaiono nella Sacra Scrittura e, addirittura, le considerano articolo di fede.

Che alcuni articoli di fede non si trovino nella Sacra Scrittura, ma provengano sia dagli scritti e dagli insegnamenti degli apostoli, sia da ciò che la Chiesa ha conosciuto per mezzo della tradizione, serve per Scoto come evidenza della costante crescita della manifestazione della verità, tenendo come base le parole di Cristo agli apostoli: «*Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso*».[77] In questo senso, il carattere dinamico proprio, secondo Scoto, della manifestazione della verità trova nella Chiesa, fondata da Cristo e ispirata da Lui, un interprete valido e sicuro, in grado di determinare gli errori contro la fede e in potere di dichiarare e condannare l'eresia, ogni qual volta essa

---

[75] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, n. 3 (= Vat. 17, 127): «*Praeterea, hoc* [*scilicet* Spiritum Sanctum a Patre et Filio de facto non procedere] *arguitur per rationem graecorum: nihil tenendum est sicut articulus fidei quod non habetur in Evangelio, nec in Novo Testamento nec in Vetere; sed non invenitur in his quod Spiritus Sanctus procedat a Filio; igitur hoc non est articulus fidei*»; cfr. S. GIOVANNI DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, cap. 1 (= ed. Buytaert, 12): «*Omnia igitur quae tradita sunt nobis et per legem et prophetas et apostolos et evangelistas suscipimus, et veneramur et cognoscimus, nihil ultra haec inquirentes*»; cfr. ENRICO DI GAND, *Summa*, a. 54, q. 6 (ed. Badius 1521 II, f. 91C): «*Ratio quare hoc non dicunt est, quia dicit Ioannis Damascenus in principio Sententiarum suarum pro se et suis:* " '*Omnia quae tradita sunt nobis per legem et prophetas et apostolos et evangelistas suscipimus et veneramur et cognoscimus, nihil ultra haec quaerentes*', haec non diligamos, et in his maneamus et non transeamus terminos aeternos, neque transgrediamur divinam traditionem"».

[76] DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 11, n. 17 (= Vat. 17, 133): «*Ad rationem graecorum dicendum quod non concludit, quia non invenitur in Novo Testamento quod Christus descendit ad inferos, et tamen qui hoc negaret haereticus esset, – sed tantum habetur in Symbolo Apostolorum*».

[77] *Giovanni*, 16, 12-13; cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 11, n. 17 (= Vat. 17, 133): «*Unde non tantum tenendum est quod ibi [scilicet in Sacra Scriptura] invenitur, sed quod apostoli scripserunt et docuerunt et quod Ecclesia per revelationem didicit; unde dixit Christus quod* "multa habeo vobis dicere, quae non potestis portare modo"».

appare.[78] La Chiesa dunque è l'autorità viva in materia di fede, perché deve interpretare nel tempo, con l'ausilio dello Spirito Santo, ciò che è scritto nelle Sacre Scritture, e in virtù del suo potere è in grado di constatare la realtà delle affermazioni riguardanti la fede, cioè che tali affermazioni corrispondano con i fatti che cercano di rendere manifesti.

Il problema dell'autorità diventa dunque un problema d'interpretazione, concepito nel senso originario del termine, cioè nella misura in cui gli autori e la Chiesa cercano di rendere manifesta la presenza di Dio a partire dalla Sua rivelazione, intesa come parola delle Sacre Scritture e come Verbo incarnato, avvicinandoci attraverso i suoi discorsi e nel trascorso del tempo. La verità e la falsità delle autorità poi si decide davanti all'insieme della Rivelazione e la validità reale dei suoi argomenti si valuta secondo la loro appartenenza alla verità prima, che è Dio, e alle Sue manifestazioni. In questo senso possiamo riconoscere diversi livelli di verità e falsità, e una gerarchia delle verità, secondo la loro capacità di rendere evidente la manifestazione della presenza di Dio e secondo il rapporto che possono avere con altre verità. Ogni nuova verità arricchisce la nostra esperienza della presenza di Dio nel mondo e ci porta più vicino a Lui.

La verità non si riduce però a rendere evidente la manifestazione della presenza delle cose, a mettere in luce ciò che appartiene a esse e i suoi rapporti sia all'interno che all'esterno di sé, ma ha anche a che fare con la ricezione consapevole di tali evidenze. In questo senso, la verità viene consumata quando la si accoglie, quando la si fa propria, di modo tale che ciò che ognuno concepisce è in corrispondenza con ciò di cui la presenza è manifesta. L'uomo non diventa qui la misura secondo la quale si decide ciò che è vero e ciò che è falso, ma al contrario è la verità che prende possesso dell'uomo e lo porta più vicino alla presenza delle cose. Affinché la verità possa essere riconosciuta e accolta dall'uomo, bisogna che la sua disposizione sia di apertura verso il mondo, che egli sia in grado di ascoltare la voce del mondo nelle parole che lo mettono in luce anziché il solo discorso vuoto, le argomentazioni sterili, le chiacchiere altisonanti.

Dunque, in quanto per noi la verità si perfeziona nell'accogliere e preservare la presenza delle cose attraverso e nelle sue diverse manifestazioni, cioè nella misura in cui essa si trova nell'intelletto e ne costituisce la consumazione della propria attività, bisogna prendere in

---

[78] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, 1, d. 11, n. 17 (= Vat. 17, 133): «*Sed post eos* [*scilicet* apostolos] *nec Ecclesia statuit in principio nec concilium fuit factum in principio ad determinandum Spiritum Sanctum procedere a Filio; sed facta sunt concilia ut, quando aliqua haeresis pullulaverit, tunc exstirparetur – et ita est factum de hac materia*».

considerazione anche il nostro atteggiamento verso i diversi modi in cui le cose si rendono evidenti, e per quanto riguarda il caso specifico della rivelazione, bisogna attendere al nostro atteggiamento verso l'autorità della Chiesa. Infatti, proprio perché si tratta di una dottrina che non ha un rapporto immediatamente evidente con il mondo – anche se nel mondo si manifesta la presenza di Dio –[79] il ruolo dell'autorità della Chiesa è ancora più importante. Per quanto riguarda la conoscenza di Dio, giacché essa ha il potere di determinare ciò che Gli appartiene e ciò che invece non Gli corrisponde (cioè di constatare il legame fra Dio e ciò che appare come proprio di Lui e il modo in cui ha luogo questo legame), la verità o falsità delle nostre affermazioni è collegata alla accettazione o rifiuto dell'autorità della Chiesa, non perché sia un atto di disobbedienza o di ribellione, ma perché implica una chiusura nei confronti della manifestazione della verità rivelata, e perciò una frattura tra il discorso e ciò che il discorso vuol rendere manifesto.

Se poi riprendiamo la difesa di S. Giovanni Damasceno, possiamo avvertire che Scoto considera ambedue gli aspetti della verità – in quanto manifestazione della presenza della cosa e in quanto comprensione di questa manifestazione – e che in ogni caso le parole del Damasceno non si possono considerare né eretiche né del tutto false. Dice infatti il Dottore Sottile, non facendo però un riferimento esplicito al Damasceno, che «*se la Chiesa determinasse una parte vera e qualcuno, in seguito, pur conoscendola dicesse qualcosa in contrario, oppure se fosse rivelato quale di quelle [*parti*] sia vera, sarebbe un eretico*»[80]. In questo senso, è chiaro che l'eresia non riguarda solo l'errore nell'interpretazione della manifestazione, cioè non è falsa soltanto perché contraddice la dottrina, ma piuttosto chi apprende la manifestazione è consapevole di andare contro la manifestazione stessa – sia che la Chiesa abbia determinato la verità, oppure che questa sia stata rivelata – e quindi vuole affermare qualcosa che è contrario a ciò che è manifesto.

La gravità dell'eresia dunque proviene dalla volontà di andare contro la verità, nonché da un errore nella sua

---

[79] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, d. 3, n 56 (= Vat. 16, 246): «*Ideo dico quod intellectus noster cognoscit Deum esse ens infinitum, summum bonum, et huiusmodi, isto modo: nam conceptus entis includitur in conceptu creaturae; intellectus igitur in concipiendo hoc ens, ut album aut lapidem, ascendendo et abstrahendo potest cognoscere intentionem entis, ibi sistendo; similiter, potest abstrahere summitatem ab hac summitate et illa, et sic cognoscere quid sit summum, et coniungere intentionem summitatis intentioni entis vel boni et sic cognoscere summum ens vel bonum, et sic de infinito ente, – sicut imaginativa imaginatur 'montem aureum', tamen tantum extrema sunt in re et non ipsum coniunctum. Sic igitur, abstrahendo a creaturis intentiones communes et coniungendo eas, possumus cognoscere Deum in universali, et etiam illum conceptum dictum de Deo qui maxime sibi convenit prout a nobis cognoscitur*».

[80] Cfr. DUNS SCOTO, *Lectura*, d. 11, n. 15 (= Vat. 17, 132).

determinazione; le affermazioni eretiche sono false in senso reale, perché non corrispondono a ciò che è manifesto. Questo vuol dire che lo stesso eretico dà luogo all'eresia, e non il contrario, perché lui per primo è contro la manifestazione della verità contenuta nella Rivelazione e mediata dall'autorità della Chiesa, e non la può capire perché vittima di una chiusura iniziale, da cui proviene la falsità delle sue affermazioni. Poi, dato che la falsità ricade principalmente su colui che non vuole riconoscere la manifestazione della verità anziché sulle affermazioni da lui proposte, devono essere condannati sia l'eretico che l'eresia.

Per quanto riguarda invece la falsità nella determinazione della verità, sebbene l'errore si possa attribuire sempre a colui che cerca di capire il legame tra ciò che appare e la cosa che compare attraverso e nelle sue manifestazioni, in lui non si trova una volontà di contraddire la verità, anzi bisogna riconoscere la sua apertura rispetto a ciò che vuole conoscere. Perciò non si tratta di un errore nell'atteggiamento di colui che afferma qualcosa di falso, ma soltanto nel suo discorso, sia perché non c'è concordanza all'interno del discorso, sia perché non c'è corrispondenza tra il discorso e ciò che vuole mettere in luce. Nel primo caso, tutto il discorso è falso, perché non dice niente; nell'altro invece, può darsi che alcuni elementi siano validi, e collegati con altri possano ancora aiutare a capire meglio ciò che il discorso non è stato in grado di mettere in evidenza.

Dalla difesa che fa Scoto dell'autorità di Damasceno risulterebbe che, poiché lui non è andato consapevolmente contro la determinazione della Chiesa, perché le sue affermazioni sono state fatte prima che l'argomento della processione dello Spirito Santo fosse stato stabilito chiaramente e, soprattutto, perché ci fa capire meglio il mistero della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio, benché lui stesso affermasse il contrario, la sua autorità non si dovrebbe considerare né eretica né del tutto errata. Anzi, proprio nella sua discordanza con la dottrina della Chiesa latina ci apre di più alla manifestazione della verità e ci permette di capire meglio i legami che vi sono tra le persone divine.

Un esame di Scoto mostra anche che, per quanto sia difficile determinare la verità, tanto più difficile e pericolosa è la determinazione della falsità, perché nel nostro dire sempre c'è qualcosa che viene affermato, e dunque c'è sempre qualcosa di positivo, anche se ciò che diciamo non è affatto.[81] La verità e la falsità in senso reale

[81] Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica*, Γ, 1003*b* 5-10 (= AL 25$^{3.2}$, 68): «*Ita vero et ens multipliciter dicitur quidem, sed omne ad unum principium. Haec enim quia substantiae, entia dicuntur, illa vero quia passiones substantiae, alia quia via ad substantiam, aut corruptiones, aut privationes aut qualitates, aut effectiva aut generativa*

dipendono dal legame fra la cosa che si presenta e il nostro dire che cerca di renderla manifesta.

Ma rimane aperta la questione della determinazione della verità, sia per quanto riguarda il rapporto tra l'intelletto e la realtà, sia se intendiamo la verità principalmente nel senso di un'interpretazione della realtà. Come vedremo nella seconda parte di questo lavoro, Scoto si occupa del primo problema nel passo parallelo delle *Reportationes*, mentre il secondo viene esaminato nella *Ordinatio*.

---

substantiae, aut ad substantiam dictorum, aut horum cuiusdam negationes aut substantiae. Quapropter et non ens esse non ens dicimus»; cfr. AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, 1, cap. 5 (= AviL 3, 37): «*Sed si enuntiatur aliquid negative etiam, certe iam posuerunt ei esse aliquo modo in intellectu. Nostra autem dictio, scilicet* est*, continet in se designationem. Designari vero non esse quod nullo modo habet formam in intellectu, impossibile est. Quomodo enim de non esse potest enuntiari res? Sensus enim nostrae dictionis, quod non esse est tale, est quod talis dispositio advenit in non esse; nec est differentia inter advenire et esse; et ideo idem est quasi diceremus quod haec proprietas habet esse in non esse*»; cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *De ente et essentia*, cap. 1 (= Leon. 43, 369): «*Sciendum est igitur quod, sicut in V Methaphysicae Philosophus dicit, ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit; unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia*».

ILLUMINAZIONE E DEIFICAZIONE DELL'UOMO DUE "ESPERIENZE" A CONFRONTO: L'ESICASMO DI GREGORIO PALAMAS E LA MISTICA RENANA DI MEISTER ECKHART

di Eugenia Toni

Premessa.

Con questa premessa vogliamo sintetizzare il filo conduttore di questo lavoro e lo scopo perseguito. Con l'introduzione ci proponiamo di illustrare alcuni riferimenti biblici e, in seguito, filosofici su cui si fonda la base teologica e da cui viene assorbito il linguaggio della stessa mistica medievale, consapevoli che per la vastità dell'argomento non si hanno pretese di esaustività e completezza in questa sede (non saranno, ad esempio, analizzate *in toto* le fonti filosofiche, patristiche e in seguito coeve a cui attingono gli autori considerati). Infine, arriviamo al confronto tra due esperienze storicamente vicine, ma lontane geograficamente e culturalmente, quella di Meister Eckhart e di Gregorio Palamas.

Eckhart di Hochheim (presso Gotha) nacque nel 1260 circa e morì a Colonia nel 1328 circa. Di nobile famiglia, entrò nell'ordine domenicano. Fu filosofo, predicatore e mistico. A Colonia, nel 1326, l'arcivescovado della città indisse contro di lui un processo che contestò 49 proposizioni estratte dalle sue opere. Eckhart si rivolse allora al papa Giovanni XXII per trovare difesa, ma anche il papa condannò 28 sue proposizioni nel 1329, un anno dopo la morte.

Gregorio Palamas (1296-1359) fu un monaco del Monte Athos e, più tardi, arcivescovo di Tessalonica. È conosciuto come un eminente esponente della teologia esicastica e venerato come santo della Chiesa ortodossa (nella cui liturgia la seconda domenica di Quaresima è appunto chiamata *Domenica di Gregorio Palamas*).

Il confronto, quindi, non pretende di trovare forzati punti comuni, che risulterebbero inutili, se non dannosi, ma mettere in luce due esperienze vicine cronologicamente eppure lontane nel sostrato culturale che forma la personalità di entrambi, nella considerazione però che i due teologi e mistici attingono a matrici filosofiche comuni, come ad esempio ad un Dionigi Areopagita variamente interpretato nella tradizione latina e in quella orientale. Alcuni punti di riflessione comune verranno evidenziati senza forzature di sorta nel paragrafo 1.2.

1.1. Illuminazione e divinizzazione dell'uomo nell'età antica.

La percezione della luce sovrannaturale è un'esperienza universale nella mistica e, benché la struttura del mondo sacro sia diversa in ogni cultura, tuttavia è comune l'esperienza dell'incontro con la luce al momento in cui si rivela il mondo dello Spirito, del sacro, che fa vedere il mondo santificato dalla presenza di Dio.[82]

L'esperienza di Dio come luce – illuminazione dall'oscurità della conoscenza (meglio intesa come non-esperienza) attraverso la luce che si mostra, o luce sperimentata –[83] è dunque rintracciabile nella stessa Bibbia: «*La nube coprì la cima del monte e il Signore si manifestò sul Sinai in tutta la sua gloria. Essa* appariva *agli occhi di tutto il popolo come un* fuoco divorante».[84]

Differentemente, sempre in *Esodo*, 19, 19: «*Quando Mosè gli parlava, Dio rispondeva con il tuono*». Nella Bibbia infatti, l'esperienza dell'ascolto e della parola di Dio, come in questo caso, caratterizzano fortemente la fede cristiana e si accompagnano al fenomeno della visione, come meglio evidenziamo nei seguenti passi. In *Salomone*, 36, 10: «*In te è la sorgente di vita; quando ci* illumini, *viviamo nella* luce»; *Abacuc*, 3, 3-4: «*Il suo* bagliore illumina *il cielo, e la terra è piena delle sue lodi. Il suo* splendore è come la luce, raggi brillanti *escono dalle sue mani, là si cela la sua potenza*». Per il Nuovo Testamento, prendiamo *Giovanni*, 8, 12: «*Io sono la* luce *del mondo. Chi mi segue non camminerà mai nelle tenebre, anzi avrà la* luce *che dà la vita*». E ancora *2 Corinzi*, 3, 13: «*Non facciamo come Mosè che si metteva un velo sulla faccia perché gli Ebrei non* vedessero *scomparire quello* splendore *di breve durata*».

Torneremo più avanti per fornire una più accurata spiegazione in merito al passo di *Atti*, 9, 3: «*Cammin facendo, mentre stava avvicinandosi a Damasco, all'improvviso una* luce *dal cielo lo avvolse. Cadde subito a terra e udì una voce che gli diceva* (...)»; Più avanti (*Atti*, 9, 8): «*Paolo si alzò da terra e, aperti gli occhi,* vide il niente».

Già Platone nel *Fedro*[85] parla della superiorità della vista sugli altri sensi, dicendo che sulla terra solo in pochi, avvicinandosi ad un essere, possono vedere la superiorità della sua natura come la contemplavamo prima di

---

[82] ELIADE M., *Occultismo, stregoneria e mode culturali,* Firenze 1982, p.105.
[83] Cfr. BORRIELLO L. (a cura di), *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano 1998, pp. 1028-1030.
[84] *Esodo*, 24, 16 sgg.
[85] REALE G. (a cura di), *Platone*, *Fedro*, Santarcangelo di Romagna 1999, 250 b-c, p. 119.

incarnarci: nello splendore (*aughè*) della sua purezza. Nella *Repubblica* i filosofi devono «*volgere in su il raggio* [aughè] *dell'anima e guardare a ciò che dà luce a ogni cosa*». Lo stesso passo può essere tradotto: «*Volgere l'occhio dell'anima*».

Damasceno, nel commento al *Parmenide* di Platone dice: «*Così anche per la nostra anima, quando essa lotta per sollevarsi alla Mente e a Dio, allora la sue essenza è ricolma della* luce divina *della gnosi, della quale in precedenza era priva, altrimenti sarebbe sempre stata divina*».[86]

La teoria gnoseologica della contemplazione come è intesa da Platone è superata da Plotino. Questi pone le basi di quella teologia negativa che, successivamente ripresa da Proclo, dallo Pseudo Dionigi e da tanti altri, influenzerà l'età patristica e medievale. Il processo ascetico in Plotino consiste nel ritiro dell'anima da tutte le cose esterne all'interno di sé, ignorando sé stessa e le cose esteriori, nella tensione tutta concentrata nella contemplazione dell'Uno.[87] Quando l'anima è davvero in sé stessa, è in Lui. Solamente un atto sovraintellettuale – non per via di scienza o di pensiero, ma per una *presenza* migliore della scienza, superiore ad ogni molteplice – permette all'anima di conoscere Dio. Questa presenza è descritta da Plotino mediante la sensazione forse più immediata, la sensazione di contatto.[88] Non si può dire nulla di ciò che è *assolutamente semplice, l'Uno-Bene,* avviene però un certo *contatto intellettuale* sul quale nulla si può esprimere. La seconda potenza dell'intelletto è capace di vedere ciò che trascende l'Uno con una specie di slancio, di percezione,[89] grazie ai quali l'intelletto stesso s'identifica con l'Uno. Tale visione estatica, in cui si cancella la distinzione tra veggente e veduto, si realizza nel contatto tra *due esseri trasparenti, due fiamme in una stessa luminosità.*[90] Dunque, si tratta di *un vedere senza vedere,*e un *non intendere intendendo.* È questo il tema della "dotta ignoranza" che si ritroverà nell'esperienza mistica palamitica, come vedremo più avanti.

Nell'estasi plotiniana l'anima non coincide con Dio, ma vi si perde, senza che tutto ciò comporti un arricchimento o perfezionamento di essa come individualità. Siamo ancora lontani, dunque, da un Agostino o un Boezio. Si tratta di soddisfare

---

[86] ROSSI L., *La trasformazione del nous,* in *I filosofi greci padri dell'esicasmo*, Torino 2000, cap. 6, p.391.

[87] Cfr. S. AGOSTINO, in *Confessioni*, 8, 10, 1: «*Intravi intima mea, et vidi lucem Domini incommutabilem* (...)».

[88] Cfr. DELLA VOLPE G., *Eckhart o della filosofia mistica,* Roma 1952, p. 11.

[89] Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, 6, 7, 35: «*l'intelletto ha due potenze, la potenza di intendere, la quale vede ciò che è in Lui e la seconda, con la quale vede ciò che lo trascende con una specie di slancio e di percezione* (ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ)».

[90] PLOTINO, *Enneadi*, 6, 7, 35.

semplicemente l'aspirazione all'unità in un'ascesi e mistica di tipo speculativo che, ad ogni modo, lascia spazio anche ad uno stato sentimentale proprio nell'unione col divino.

Da un punto di vista ontologico, illuminazione è in Dionigi Areopagita il flusso di luce che da Dio si estende sui diversi livelli della creazione in ordine gerarchico.

Nella *Teologia mistica*,[91] il movimento che l'anima compie per giungere alla *theosis* è di tipo circolare e centripeto, come già evidenziato da Proclo. Dei tre movimenti dell'anima, solo il terzo, quello dell'intuizione, permette a coloro che si uniscono a Dio di essere assorbiti da una *caligine luminosissima*: è dunque *come un non vedendo e non conoscendo vedere e conoscere,* è questo ancora il tema della dotta ignoranza. La concentrazione dell'anima in sé stessa è un tema caro al neoplatonismo, come già visto. La dotta conoscenza si dissolve nel raptus *illuminante*, nell'estatica unione con Dio, in cui l'anima trascende sé stessa entrando in un *fulgore che cade dall'alto.* Si ritrova in Dionigi *il raggiare di luce* neoplatonico che l'Uno emana pur restando in sé: tale *fulgore*, come dal sole, si irradia tutto intorno.

Qui è espresso *in nuce* il concetto che sarà sviluppato posteriormente, quello della *Grazia che illumina*. Vi è dunque un aiuto soprannaturale grazie al quale l'uomo può ascendere alla divinità. Come abbiamo visto inizialmente, nel pensiero antico in generale, l'*episteme,* il processo conoscitivo umano equivale alla *gnosis*; attraverso il neoplatonismo fino a Dionigi, invece, giungiamo alla concezione agostiniana della *luce di Dio che illumina l'occhio interiore* permettendo il raggiungimento della fede e della visione mistica.[92] Nella mistica occidentale in generale l'uomo ascende col pensiero, non quello raziocinante, ma con l'intelligenza intuitiva contrapposta alla *ratio* e assistita dalla grazia.

1.2. Meister Eckhart, Gregorio Palamas: «*Dio si è fatto uomo perché l'uomo sia fatto Dio*».

Per i Padri della Chiesa, conoscere Dio significa *unirsi* a Lui: la tradizione orientale chiama questa unione con Dio *divinizzazione*. L'uomo diventa per grazia ciò che Dio è per natura. I Padri esprimevano questo concetto con l'adagio: «*Dio si è fatto uomo perché l'uomo diventi dio*».[93]

---

[91] Cfr. SCAZZOSO P. (trad.) – BELLINI E. (a cura di), *Dionigi Aeropagita. Tutte le opere: Gerarchia celeste. Gerarchia ecclesiastica. Nomi divini. Teologia mistica. Lettere di Dionigi*, Milano 1981.

[92] Cfr. LILLA S., *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia 2005; VALENZIANO C., *La luce. Testi dal I secolo al secolo XV*, Citta del Vaticano 2002.

[93] BELLINZAGHI R. (a cura di), *L'uomo e l'infinito., Meister Eckhart*, Milano 1997; LOT-BORODINE M., *Perché l'uomo diventi Dio*, Magnano 1999; MEYENDORFF J., *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Torino 1976.

Tale espressione è anche propria del concetto chiave della mistica renana, la deificazione dell'uomo, che è lo stesso che ritroviamo dominante nella teologia del Libero Spirito. In quest'ultimo caso si parla specificatamente di un processo individuale che si realizza senza la mediazione della grazia, nonché dell'accesso ai sacramenti. Siamo molto lontani dal "distacco eckhartiano" su cui torneremo più avanti.

Basti iniziare dicendo che la spiritualità di Eckhart è di tipo cristocentrico. Cristo raccoglie in sé tutte quelle virtù cristiane che sono base, preparazione al processo di deificazione: ad esempio, l'umiltà e la povertà di spirito. Egli è dunque il prototipo dell'uomo non ancora intaccato dal peccato. Interessanti sono questi due elementi che, al di là delle pur necessarie differenziazioni, avvicinano Palamas al Meister. Cristo è in Palamas il modello stesso dell'esichia, è il *typos* per tutti coloro che, attraverso l'imitazione della sua virtù principale – l'umiltà, non la sofferenza patita sulla croce – si uniscono a Lui. [94]

In Meister Eckhart, come in Palamas, *l'imitatio Christi* è, dunque, non imitazione della *passio crucis*, ma del distacco dal mondo e nell'abbandono totale. Tale distacco potrebbe essere assimilabile all'*apatheia* della patristica greca ed è nel Nostro una virtù superiore alla stessa umiltà e all'amore. La conseguenza del distacco è l'abbandono, inteso non come rinuncia a ciò che si ha, ma a ciò che si è. Lo stesso Dionigi parla di un abbandono delle sensazioni e delle operazioni intellettive affinché, attraverso una non-conoscenza, ci si elevi a colui che trascende ogni conoscenza (*Marco*, 10, 28: «*Noi abbiamo lasciato tutte le cose*»). Questa conoscenza mistica è una non-conoscenza, una dotta ignoranza. L'apofatismo di Palamas, contrariamente a quello di Dionigi e di Eckhart, non consiste semplicemente nel salire dell'intelligenza verso Dio per negazione e nel dire ciò che Dio non è, perché Dio stesso è al di sopra della conoscenza e anche della non conoscenza.

Echkart parla spesso di una vacuità dell'anima che deve privarsi da ogni tipo di conoscenza per immagini, nella povertà dello spirito. Così si realizza meglio l'abbandono in conformazione al modello di Cristo, alla sua divinità. Solo in tal modo Dio si abbassa interiormente, senza però abbassarsi della propria deità, e "inabita" l'anima vuota. Tale abbassamento si articola solo nell'umiltà dell'uomo che è la via iniziatica per eccellenza, come anche in Palamas. Eckhart stesso nel *Sermone* 14 su *Isaia*, 60, 1 dice: [95]

---

[94] Cfr. DE LIBERA A., *Eckhart, Suso, Taulero e la divinizzazione dell'uomo*, Roma 1999.
[95] VANNINI M. (a cura di), *I sermoni latini, Meister Eckhart,* Milano 2002.

L'altezza di Dio dipende dal mio abbassamento, quanto più mi abbasso, tanto più Dio sarà elevato. Ieri pensavo che era Dio a doversi abbassare, non totalmente ma interiormente. Questo significa "un Dio abbassato" *affinché noi siamo elevati.*

La grazia dell'inabitazione interiore del Verbo nell'anima è in Eckhart a modello di *Galati*, 2, 20 in cui Paolo, posseduto dall'amore divino, dice: «*Io vivo, non più io, ma è Cristo che vive in me*». Alla grazia dell'incarnazione si aggiunge la grazia dell'inabitazione, messaggio, questo, profondamente ortodosso. Ciò permette all'uomo di tornare alla propria origine, per cui viene rinnovato e ricreato, e nell'unione con Dio si tiene lì senza immagine, in una perfetta passività. Solo così l'uomo deificato diviene per grazia ciò che il Figlio è per natura.

A questo punto non possiamo non far intervenire Palamas, *Omelia* 24, *Pentecoste*: [96]

Con l'assenso dunque del Padre e con la cooperazione dello Spirito Santo, attraverso l'ineffabile mare dell'amore per l'uomo, l'unico Figlio del Padre abbassò i cieli e discese dall'alto, e fu visto tra noi sulla terra e in mezzo a noi visse.

Il mistero dell'incarnazione trova la propria esplicazione nella dicotomia tra innalzamento e abbassamento. Il Dio che mostra la sua grandezza nell'auto-abbassamento proprio del farsi uomo diviene modello imitativo per coloro che, desiderando unirsi a Lui, s'innalzano mediante il processo ascetico solo attraverso l'abbassamento per eccellenza, l'umiltà, principale virtù cristica alla base di tutta l'economia dell'incarnazione

Tornando ad Eckhart, *Sermone* 14, l'anima unita a Dio è deificata, grande differenza con la mistica palamitica per cui è l'uomo, nella sua interezza, come unione di corpo ed anima, ad essere deificato. Si tratta di un duplice e reciproco movimento di Dio che penetra nell'anima e l'anima in Dio. Bella immagine quella che ci presenta Eckhart che dice: «*l'occhio con il quale vedo Dio è lo stesso occhio con il quale Dio vede me*». Il distacco non è uno stato che si raggiunge d'un colpo, ma un percorso che richiede del tempo, il cui culmine può raggiungersi attorno all'età del 40 o 50 anni; diversamente in Palamas, che vede nell'estasi un'esperienza raggiungibile attraverso la preghiera continua. Questo della preghiera è un elemento importante e controverso in Eckhart, il quale sembra dare maggiore importanza ed esaltazione dell'opera interiore anziché all'esercizio delle pratiche esteriori e temporali.

Ci sono però alcuni sermoni in cui si presenta

---

[96] PERRELLA E. (a cura di), *Gregorio Palamas*, *Che cosa è l'ortodossia, capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie,* Milano 2006; MARIANO B.M. (a cura di), *"Abbassò i cieli e discese", Omelie,* Magnano 1999.

l'intelletto come sede dell'unione dell'anima con Dio. Più precisamente, nel *Sermone* 2 parla di una roccaforte inaccessibile dove Dio risiede e dove si dona in modo insondabile, si tratta di una potenza spirituale dell'anima, l'intelletto, in cui Dio si trova totalmente

> *Io dico che è una potenza nello Spirito, dico pure che è una guardia dello Spirito, a volte dico che è una piccola scintilla. Ma ora vi dico che non è né questa né quella.*

Tale scintilla è inoltre identificata nel *Sermone* 37 con l'intelletto, definito come suprema potenza dell'apofasi

> *é una piccola scintilla di natura divina, una luce divina, un raggio e un'immagine di natura divina impressa nell'anima.*

Successivamente, nel già accennato *Sermone* 71 su *Atti*, 9, 8: «*Paolo si alzò da terra e, aperti gli occhi,* vide il niente», evidenzia come la luce di Dio che vede Paolo sia una luce vera che brilla nelle tenebre e che, espandendosi, rende oscura ogni luce. Paolo vede una luce senza mescolanza, ed il segno che egli vedesse la vera luce era dovuto al fatto che non vedeva che il nulla. Per luce si intende che ad occhi aperti Paolo non vedeva che il nulla.

Il Della Volpe specifica come tale tipo di unione, essendo l'uomo intelletto come Dio, venga evidenziata soprattutto nei primi scritti. In seguito, capovolgendo la tesi del primato dell'intelletto, Eckhart evidenzia come l'anima debba elevarsi al di sopra di questo scendendo nel più profondo di sé, nel fondo di sé stessa, nell'*imum animae,* nel fondo dell'anima, o arca, nella rocca dell'anima. Si tratta di un cammino d'amore, una discesa verso la centralità del proprio essere grazie all'aiuto della luce della grazia. Denudata di ogni creaturalità e temporalità, spogliata di ogni forma, l'anima stessa, o meglio questa rocca dell'anima, diviene capace di ricevere Dio, la cui deità consiste proprio nel potersi comunicare. Qualora non si comunicasse, dunque, non sarebbe Dio.

Secondo Eckhart sono tre le cose che impediscono all'anima l'unione con Dio: il tempo, la corporalità e la molteplicità. Abbiamo visto come l'anima abbia due volti, uno femminile, l'anima creata, e un altro maschile, la ragione, la scintilla spirituale, *l'unum simplex* capace di conoscere Dio. Solo quest'ultima, superiore ad ogni molteplicità, riscopre nel suo "fondo" Dio. Il Padre genera suo Figlio nell'interno dell'anima, nel suo "fondo", che è il fondo stesso dell'anima umana, e grazie a tale nascita sgorga abbondante la grazia. L'anima stessa, infatti, realizzato il processo di ascesi, in cui porta a termine il percorso di unificazione e semplificazione assoluta, unita a Dio, diviene essa stessa "vergine madre" nel medesimo

fondo in cui il Padre genera il suo eterno Verbo. L'*unum simplex* dell'anima è intelligenza divina, è ragione che coglie Dio nel suo fondo silenzioso e nella sua unità indistinta, nella sua Divinità, nell'essenza.

La deificazione, dunque, consiste nell'unione consustanziale dell'*abditum mentis*, la scintilla dell'anima increata con la semplice unità divina, nel totale annullamento dell'io individuale.

La trasformazione dell'anima in Dio in Meister Eckhart e nella contemporanea Margherita Porete è stata descritta con un linguaggio non sempre corrispondente ai canoni della rigida teologia scolastica. La tradizione orientale d'altro canto definisce divinizzazione dell'uomo «*la conoscenza di Dio nella propria anima*» e «*l'unione con Lui*», come è espressa nella Bibbia «*la partecipazione alla divina natura*».

Come quella di Eckhart, anche la teologia di Gregorio Palamas ruota attorno alla realtà della grazia, attraverso la quale l'uomo è realmente divinizzato. In questa sede, possiamo solo accennare alle questioni palamitiche dell'*ousia* di Dio, incomunicabile ed inconoscibile, e delle sue divine energie increate ma comunicabili, che non sono altro che Dio in azione, Dio che rivela sé stesso e, appunto, si comunica. Possiamo dire che i monaci esicasti del Monte Athos, attraverso una particolare pratica di preghiera e di purificazione dei sensi, dicevano di vedere la luce increata di Dio e di partecipare alla comunione con la Divinità. Si tratta della stessa luce che gli apostoli videro sul monte Tabor.

La possibilità per l'uomo di vedere questa luce increata con occhi corporei (e non un simbolo, come voleva chi contestava lo stesso Palamas) è data dallo Spirito Santo, che trasfigura gli occhi e il corpo divinizzandolo. La visione della luce avviene dunque mediante gli occhi corporei ma solo "nello Spirito", trasfigurati dallo Spirito per grazia. La luce divinizzante è un'energia, le energie divinizzanti l'uomo non possono che essere increate, dal momento che la stessa grazia di Dio – intesa come energia che scaturisce da Lui e che salva l'uomo deificandolo – è una grazia increata: se non fosse tale, non potrebbe santificare.

Per spiegare la natura delle energie e il loro rapporto con l'essenza divina, Palamas usa l'immagine del sole coi suoi raggi. Le energie sono come i raggi del sole, distinte dal sole ma inseparabili dalla loro sorgente. Sono dunque l'azione di Dio che lo rendono presente, comunicabile, partecipabile. Il monaco non vede l'*ousia* divina, non partecipa dell'essenza incomunicabile ed inconoscibile, ma partecipa delle energie divine comunicabili.

Il processo di santificazione dell'uomo e la sua

divinizzazione coinvolgono non l'intelletto o l'anima, considerati da sempre per eccellenza l'immagine di Dio, ma tutto l'uomo; corpo e anima vengono divinizzati, come pregustazione e anticipazione della Resurrezione. La redenzione inizia ad operare sin d'ora nel coinvolgimento anticipatorio del corpo del redento nella realtà escatologica. Concentrandoci sull'aspetto propriamente antropologico della divinizzazione dell'uomo nell'esperienza mistica secondo Gregorio Palamas, vediamo come l'immagine di Dio nell'uomo è l'uomo stesso, una partecipazione alla natura di Dio già nella creazione, nella totalità di anima e corpo. Il peccato non ha fatto altro che macchiare tale immagine, senza perderla nell'essenza, per cui l'incarnazione di Cristo non ha fatto altro che ricostruire questa immagine di Dio nell'uomo.

Si potrebbe dire che la dottrina palamitica della deificazione sia anche un aspetto della cristologia ed ecclesiologia. L'unione ipostatica del Cristo, in cui la divinità e l'umanità si incontrano nella persona di Gesù, fa sì che il Cristo stesso, mediante il sacramento dell'eucaristia, permetta all'uomo di divenire "corpo di Cristo" e di divinizzarsi: quindi l'uomo diventa tutt'uno col Cristo non solo nello Spirito, ma anche nel corpo. La grandezza di un Palamas sta in questo, nell'aver evidenziato come anche il corpo partecipi alla trasformazione totale dell'uomo. La santità dell'anima non rimane chiusa in sé stessa, non disprezza il corpo, anzi, si riversa sulla parte corporea dell'uomo. Ecco perché nell'esperienza mistica, secondo il teologo orientale, si vede con i sensi ciò che oltrepassa i sensi: perché lo Spirito agisce sui sensi corporali attraverso i sensi spirituali.[97] In *Omelia* 43, *Il Vangelo di Matteo sulla Cananea***,** dice:

> *Abbiamo ricevuto un corpo, plasmato dalle mani di Dio, perchè esso potesse anche divenire spirituale con la nostra inclinazione a salire verso Dio, ed invece noi, con la nostra inclinazione a scendere verso le cose terrene, abbiamo reso carne anche il nostro spirito, e così siamo diventati meno preziosi anche dei corpi inanimati, e siamo i soli condannati che sono condannati da se stessi.*

L'importante, dunque, è come gli organi di senso vengono usati. Vedere coi sensi nello Spirito significa partecipare di Dio nella totalità di corpo e anima. Tutti vedono, sentono, toccano, hanno esperienza di un Dio che si è fatto uomo, che «*abbassò i cieli e discese*», che si umilia facendosi carne per insegnarci come solo con l'auto-abbassamento e l'umiliazione si possa vivere appieno l'unione con Dio.

La Chiesa, inoltre, è il corpo di Cristo: attraverso di

---

[97] Cfr. PAPAROZZI M., *Gregorio Palamas* in ANCILLI E. (a cura di), *La mistica, fenomenologia e riflessione sociologica*, Roma 1984, pp. 419-460; SPITERIS Y., *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Roma 1996.

essa l'uomo entra in relazione con Cristo, tanto è vero che Palamas la definisce «*comunione della deificazione*». L'aspetto sacramentale della deificazione che, come evidenziato sopra, affianca l'esperienza puramente mistica, fa notare l'importanza che Palamas, da grande liturgista quale era, attribuisce ai sacramenti, differentemente dalla pratica dell'interiorità su cui insiste particolarmente un Meister Eckhart (elemento questo che fu di difficile comprensione al suo tempo).

Non dobbiamo ad ogni modo trascurare il fatto che Palamas considerasse superiore la vita ascetica rispetto a quella sacramentale e come il processo di elevazione a Dio fosse oltremodo tutto individuale.

Il metodo della preghiera del cuore,[98] portato sul monte Athos da Gregorio il Sinaita (1255-1347) e tanto caro agli esicasti, non è un tema essenziale in Palamas. Per esicasti s'intendono i monaci che nell'*hesychia*, nella tranquillità, nel silenzio, nel distacco atarassico dalle passioni, attraverso la preghiera giungono alla visione della luce divina. Si tratta di un vero e proprio metodo, attraverso il quale il monaco, ripiegato su sé stesso, col mento rivolto alla regione umbilicale, in una posizione scomoda e difficile per la respirazione, pronuncia la preghiera del cuore: «*Signore, Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di me!*», nella prima parte inspirando, nella seconda parte della preghiera espirando, fino a condurre forzatamente il *nous* nel centro del corpo. I monaci dicono di provare con questa pratica un certo calore corporeo, un benessere spirituale che porta alla visione della luce divina. Senza entrare nel merito della querelle che nel sec. XIV a Bisanzio oppose Palamas e Barlaam il Calabro (il monaco italo-greco che contestava la dottrina palamitica delle energie divine, nonché la metodologia ascetica esicasta – come detto sopra, di scarso interesse per Palamas stesso – secondo cui alcuni monaci asserivano di vedere una luce sensibile, di provare pulsazioni e movimenti del cuore e di sentire uscire dal naso un calore), notiamo come il programma per il monaco esicasta proposto dal Nostro si concentri su alcuni aspetti portanti.

Alla base del processo ascetico vi è la povertà. Una povertà interiore come liberazione dai vizi e una povertà materiale, la *ptocheia*, l'indigenza. Questa, assieme all'umiltà e all'obbedienza (o abbandono della propria volontà), attraverso la compunzione del cuore (*katanyxis*) e al biasimo di sé (*automempsia*) è la condizione base per raggiungere l'*hesychia* e il culmine della povertà che è la nudità della mente o il progressivo spoliamento di sé.

Nella preghiera, fondamentale è sentire una «*profonda*

---

[98] Cfr. PAPAROZZI M., *La spiritualità dell'Oriente cristiano:L'Esicasmo*, Roma 1981; RIGO A., *I Padri esicasti. L'amore della quiete. L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo,* Magnano 1993.

afflizione dell'intendimento e del sentimento, *la contrizione del cuore senza disprezzo*», una «*fede senza esitazione*» e l' «*umiltà che innalza*». La modestia nel sentire sé stessi, la povertà unita all'umiltà e l'umiltà che assume consistenza per mezzo del pentimento, stillando dagli occhi un flusso di lacrime, sono le condizioni base che nel rigoroso processo ascetico portano infine alla nudità dell'intelletto purificato, all'allontanamento di ogni immagine sensibile ed intellegibile.

Alla lontana, potremmo paragonare tale stato al vuoto e al distacco eckhartiano, stato che viene però descritto dal *Meister* con modalità e rigore nettamente più speculativi rispetto ad un Palamas, che utilizza prevalentemente un linguaggio mutuato dall'esperienza amorosa, a stretto contatto con l'esperienza mistica. Come Eckart, la nudità, l'espoliazione totale non è da ciò che si ha, ma da ciò che si è.

Tornando a Palamas, il fermarsi della mente (*stàsis*) nell'esperienza mistica, il prolungarsi per molto tempo nella stessa posizione immobile, il non intendere nulla, il ritorno continuo della supplica monologica, tutto questo porta alla purificazione dell'intelletto, alla giusta quiete che dalla *stasis* conduce il monaco all'*ekstasis.* La *theoptìa* e la deificazione dell'intero individuo sono il fine dello slancio apofatico, che consiste nell'eliminazione di ogni conoscenza prodotta dalla facoltà noetica, (torna qui il tema della dotta ignoranza come in Eckhart).

L'illuminazione raggiunta dal monaco nell'esperienza mistica è ritenuta da Palamas similare a quella dell'episodio evangelico della trasfigurazione di Cristo sul Tabor. La vera conoscenza è chiamata luce in quanto coincide con la luce divina concessa all'asceta attraverso la grazia. Dio, dunque, può possedere la creatura, ma la creatura non può possedere Dio che rimane l'unico e solo ad agire. In poche parole, questa è la differenza sostanziale tra l'*essere posseduti da Dio* in Palamas e il *possedere Dio* secondo Barlaam,[99] per il quale vale solo il procedimento gnoseologico di tipo ascensionale che porta alla conoscenza di Dio, per cui l'unica luce intellegibile che l'uomo può contemplare è la conoscenza degli enti creati e quindi al di sopra delle operazioni intellettuali non esiste alcuna luce. La conoscenza che l'uomo può avere di Dio è contrassegnata, dunque, in Barlaam dall'assenza di ogni visione e luce e, facendo ricorso ai testi dello Pseudo-Dionigi, dice che il culmine del procedimento gnoseologico è l'immersione nella "caligine divina", identificata con la teologia apofatica, al di sopra della quale non c'è nulla.

---

[99] Cfr. FYRIGOS A., *Epistole a Palamas,* Roma 1975; D'ANTIGA R., *Gregorio Palamas e l'Esicasmo. Un capitolo di storia della spiritualità orientale,* Cinisello Balsamo 1992.

1.3. Approfondimenti in merito al significato di "illuminazione" in Palamas e Barlaam il Calabro. Occidente e Oriente a confronto nell'interpretazione delle fonti dionisiane.

Dopo aver illustrato e chiarito, come abbiamo ritenuto necessario, gli elementi fondanti la teologia palamitica (la quale costituisce un'integrazione dogmatica della tradizione esicasta) e gli spunti critici rilevati dall'oppositore Barlaam, a questo punto dobbiamo doverosamente approfondire un aspetto portante della dottrina del "dottore dell'esperienza", come venne nominato Gregorio Palamas.

Risulta chiara una differente interpretazione che Palamas e Barlaam,[100] come anche il Meister, danno ai testi di Dionigi Aeropagita,[101] fonte di primaria importanza per la mistica ed effettivamente di difficilissima interpretazione. Chiaro è che Palamas e Barlaam, portatori di una diversa formazione (di tradizione neoplatonica ed esicastica l'uno, di stampo più tomista l'altro) interpretano variamente Dionigi, adattandolo ad un pensiero che, soprattutto in Palamas, risulta niente affatto sistematico.

Le *Triadi* non nascono in base ad un iniziale progetto compositivo, ma seguono l'andamento della disputa con Barlaam, scandita dalla convocazione di sinodi e dalla promulgazione di *Tomi*, risentendo fortemente di una variabilità concettuale e soprattutto semantica risultante dall'esplicazione di un pensiero costantemente oggetto di confutazioni, accuse o difese. Per questo motivo, Palamas non è assolutamente di facile lettura o traduzione: poiché lo stesso termine può subire variazioni concettuali, è arduo comprendere Palamas con Palamas.

Molta letteratura si è occupata di Palamas insistendo o sulla presentazione generale del suo pensiero o sugli aspetti più spirituali che prettamente teologici. Il fine che intendo perseguire con i miei studi in corso è l'analisi e studio dell' "illuminazione" in Gregorio Palamas, partendo dai suoi testi, riesaminando in modo completo le tre *Triadi,* evidenziando fonti o sfumature semantiche, nel caso della traduzione, o concettuali, specificandone i richiami o le differenze, con un'attenzione particolare e imprescindibile al testo greco. Spesso le traduzioni rivelano la difficoltà di districarsi in una tale volubilità propria dell'autore o nascondono una forte carenza relativa alla conoscenza di una "terminologia esicasta", arrivando

---

[100] Cfr. SCHIRÒ G., *Gregorio Palamas e la scienza profana,* in *Millénaire du Mont Athos 963-1963,* vol. 2, Venezia-Chevetogne 1964, pp. 81-96; IDEM, *Studio introduttivo. I primordi episodici e dottrinari delle lotte esicaste*, in *Barlaam Calabro, Epistole greche*, Palermo 1954, pp. 1-215.

[101] SCAZZOSO P., *La teologia di San Gregorio Palamas in rapporto alle sue fonti e al suo significato odierno,* in "La spiritualità cristiana: Storia e Testi" 11, Milano 1970

(anacronisticamente, a mio parere) a tradurre il termine energia con il più aristotelico "atto", nella trascuratezza sia dell'evoluzione semantica del pensiero greco che di una tradizione che ha già fatto propria una terminologia non propriamente, chiarisco, solo esicasta, ma già accettata nel sesto concilio ecumenico a cui si deve già prima del Nostro il chiarimento e la differenziazione tra "ousia" ed "energeia". Manca in bibliografia, a mio avviso, un esame specifico di qualsiasi aspetto della teologia palamitica possa aiutare a ricostruire il pensiero del Nostro nell'esame specifico del testo pur – ripeto – nell'enorme difficoltà che il linguaggio comporta.

Nella *Triade* 1, 3, *In difesa dei Santi Esicasti*,[102] dopo aver citato Paolo e riportato le parole di Dionigi[103] in merito alla conoscenza ed illuminazione Palamas aggiunge:

> *Vedi come la luce della conoscenza è accordata alla venuta della luce della grazia e come libera dall'ignoranza che divide? Costui chiama questa luce* intellegibile, *mentre il grande Macario, preoccupandosi evidentemente di quelli che ritengono una conoscenza la luce della grazia, la definisce* intellettuale*: «*Dai suoi effetti» *-dice-* «vedrai se la luce intellettuale che brilla nella tua anima proviene da Dio o da Satana*».In un altro passo, dopo aver chiamato* immortalità *la gloria sul volto di Mosè –anche se allora illuminava un volto mortale- e aver mostrato come essa appaia ora nelle anime di quanti amano veramente Dio, dice: «*Come gli occhi sensibili vedono il sole sensibile, così gli occhi dell'anima vedono la luce intellettuale che si manifesterà e si effonderà sui corpi, rendendo anch'essi splendenti della luce eterna*».*
>
> *Quanto alla luce della conoscenza, non si può mai dire che sia* intellettuale*. Questa luce, invece, è come una luce intellettuale, quando agisce, ed è vista dalla mente con il suo senso intellettuale come una luce intellegibile. Quando entra nelle anime razionali, le libera dall'ignoranza dovuta alla loro condizione, e le riconduce dalle opinioni molteplici a una conoscenza unificata. È per questo che il cantore dei Nomi divini, quando si mette a cantare i nomi luminosi del Bene, ci insegna a dire che il Bene è chiamato luce intellegibile, perché riempie di luce intellegibile ogni mente sovraceleste e perché caccia ogni ignoranza ed errore da tutte le anime nelle quali entra. La conoscenza che sopraggiunge dopo che l'ignoranza è stata cacciata è dunque una cosa, mentre la luce intellegibile, che fa apparire questa conoscenza, è un'altra. Perciò la luce intellegibile è manifestamente presente alla* mente sovraceleste*, cioè a quella mente che ha oltrepassato se stessa. Come si potrà allora chiamare* conoscenza *se non in maniera metaforica, questa luce sovraceleste e superiore alla mente? Solo l'anima razionale è solita pervenire alla purificazione dall'ignoranza dovuta alla sua condizione, che quel grande chiamò* «ignoranza ed errore»*.*

Prima di analizzare questo passo di Palamas,

---

[102] PERRELLA E. (a cura di), *Gregorio Palamas*, *Atto e luce divina, scritti filosofici e teologici,* Milano 2003.

[103] LILLA S., *Osservazioni sul testo del* De divinis nominibus *dello Ps. Dionigi Areopagita,* in "Annali della Scuola Normale di Pisa", Classe di Lettere e Filosofia, Serie 7, 10 (1980), pp. 125-202.

chiariamo *in primis* che Dionigi stesso distingue tra l'*ousia* e le manifestazioni dell'*ousia*, esprimendo così le modalità della possibile conoscenza che l'uomo può avere di Dio. Escludendo la possibilità di avere una conoscenza a partire dall'*ousia*, l'unica via che conduce ad una conoscenza di Dio parte dall'osservazione degli effetti dell'operazione demiurgica di Dio, nell'osservazione dell'ordine perfetto di tutti gli enti, che proviene da Lui. Con ciò ci riferiamo soprattutto al modo di esistenza degli enti che rivela un determinato modo di agire di Dio. La modalità dell'ordine perfetto di tutti gli enti essendo l'effetto delle operazioni divine testimonia la diversità personale dell'agire demiurgico, che non si identifica con l'armonia o la sapienza cosmica, così come la volontà o ispirazione dell'artista non s'identifica con la sua opera, ove è impressa l'ispirazione. Mentre nei confronti dell'*ousia* di Dio si ha un atteggiamento apofatico (l'*ousia* non è, non ha nome né conoscenza), le progressioni o operazioni sono conoscibili ed hanno un nome. In quanto nominabili, nei confronti delle manifestazioni di Dio si può formulare un discorso *catafatico* (o positivo). I "nomi" di Dio costituiscono ciò che di Dio è intellegibile, *νοητόν*, e il punto massimo della conoscibilità umana.

Vero è che lo stesso Dionigi parla di due tipi di conoscenza, una simbolica ed un'altra intellettuale. La conoscenza simbolica è un movimento rettilineo dell'anima che, partendo dalla realtà creata, va direttamente ai misteri nascosti: il simbolo, dunque, ci fa capire il mistero. La conoscenza intellettuale è invece concepita come un movimento elicoidale dell'anima: essa parte prima dalle cose create ma, a differenza del simbolismo che ci fa percepire un'immagine dell'intellegibile, essa si sforza, grazie ad un processo logico, di comprendere prima la realtà con un movimento ascensionale per poi arrivare ai nomi intellegibili di Dio. Staccandosi dalla realtà materiale si fissa in quella spirituale e arriva alla contemplazione. Ma in Dionigi, quest'ultima, pur essendo superiore al primo tipo di conoscenza, non esclude quella simbolica, in quanto si compenetrano entrambe senza esclusione.[104]

Palamas, invece, pur sostenendo di attingere da Dionigi, afferma che la luce della conoscenza (*φῶς*

---

[104] VAN DEN DAELE A., *Indices pseudo-Dionysiani,* Louvain 1941; SCAZZOSO P., *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo Dionigi,* Milano 1967; IDEM, *Valore del superlativo nel linguaggio Pseudo-dionisiano,* in "Aevum" 32 (1958), pp. 434-446; IDEM, *La terminologia misterica del Corpus Pseudo-Areopagitico,* in «Aevum» 37 (1963), pp. 406-429; IDEM, *La teologia antinomica dello Pseudo Dionigi,* in "Aevum" 49 (1975), pp. 1-35; DE ANDIA Y., *Beautè, Lumiére et Amour chéz le Pséudo-Denys l'Areopagite,* in "Carme" 46 (1987), pp. 112-123; DES PLACES E., *Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseures et sa posterité,* in "Dialogus d'Histoire Ancienné" 7 (1981), pp. 323-332; MIQUEL P., *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IV au XIV siècle,* Paris 1989.

γνώσεως) è conseguenza della venuta della luce della grazia: essa sopraggiunge dopo che l'ignoranza è stata scacciata, ma non è illuminazione, in quanto non deve confondersi con la luce intellegibile (*φῶς νοητόν*) che fa apparire questa stessa conoscenza. Quindi, da una parte abbiamo una conoscenza naturale, dall'altra la luce della grazia che è intellegibile, *νοητόν*. La mente può coglierla solo in maniera astratta. La luce della grazia però è anche definità come *νοερόν* quando agisce (*ὅτε ἐνεργεῖ*): ritorna nuovamente il tema dell'energia, per cui possiamo constatare che il *φῶς νοερόν* è a sua volta l'energizzazione, è l'operazione del *νοητόν*, cioè di quello che io posso cogliere solo in maniera astratta e che a sua volta, quando agisce, è come una luce intellettuale che libera dall'ignoranza. La conoscenza che sopraggiunge dopo che l'ignoranza è stata scacciata è il *φῶς γνώσεως*. Quest'ultima, aggiunge Palamas, non deve essere considerata *νοερόν*, come vorrebbero invece i suoi oppositori (per Barlaam il *νοερόν* è l'intelletto che si autoillumina, in quanto intende l'illuminazione secondo l'aspetto gnoseologico e non mistico. All'inizio del passo Palamas ci dice che Dionigi chiama questa luce *νοητόν*: ma a quale luce si riferirebbe Dionigi? Alla luce della conoscenza o a quella della grazia? La struttura logica della frase è piuttosto ambigua. Proseguendo, dice che Macario si preoccupa di evitare la confusione tra luce della grazia e conoscenza, per cui chiama *νοερόν* la luce della conoscenza. Tornando indietro, possiamo perciò pensare che quando Palamas citando Dionigi dice che «*costui chiama questa luce intellegibile*», la luce a cui farebbe riferimento è genericamente il *νοητόν*, da non confondere con la luce della grazia e da distinguere da quella della conoscenza che libera dall'ignoranza, il *νοερόν* di Macario, appunto. Successivamente, ma sempre nel testo delle *Triadi*, Palamas aggiunge genericamente che la conoscenza è chiamata luce solo per analogia, in quanto derivata da altra luce.

Conclusione.

Questo breve commento non ha la presunzione di essere esaustivo, ma costituisce i prodromi ad uno studio più completo ed analitico e si pone il semplice obiettivo di accostarsi alla lettura di Gregorio Palamas in maniera più critica, fondandone la comprensione nell'analisi della terminologia e nel rapporto con la fonte. Gli studi generici sulla teologia e spiritualità palamite offrono un panorama solo apparentemente lineare delle difficoltà che l'approfondimento di un autore del calibro di Gregorio può

invece presentare.

Come precedentemente accennato, la difficile comunicazione tra Barlaam e Palamas, doverosamente attribuibile anche a questioni storiche e politiche che vanno ben al di là della pura riflessione religiosa, dipende dalla variabilità interpretativa di Dionigi Aeropagita, come anche nel caso del confronto tra la mistica renana di un Meister Eckhart e lo stesso Palamas. Bisogna inoltre considerare (particolare questo di fondamentale importanza) che l'edizione completa delle *Triadi* è stata pubblicata a Tessalonica sotto la direzione di P. Christou[105] e conosce una sola traduzione in italiano, quella del già citato Perrella.[106] Le problematiche interpretative e le aporie, in piccola parte evidenziate in questo contesto, non sono quindi solo la risultante di un dogma esposto in maniera non sistematica ed affidato alla disputa verbale, ma anche di una difficilissima recensio e di un'unica edizione critica moderna che, inevitabilmente, comporta una suscettibilità ed una conseguente *variatio* semantica.

Concludo con l'auspicio, dunque, di un ritorno allo studio di Gregorio, sia relativamente all'esame della tradizione manoscritta che all'analisi delle fonti comuni alla mistica latina come a quella bizantina, cosa che, pur in maniera sommaria e ridotta, ho cercato di fare con questa breve trattazione.

---

[105] CHRISTOU P., *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* 1-5, Thessaloniki 1962-1992.

[106] Parlo specificatamente di traduzioni complete delle *Triadi*. Altre traduzioni, seppure ottime, sono già state citate nel corso di questa trattazione.

LA CHIESA ROMANA E L'ORIENTE BIZANTINO NEL XIII SECOLO

di Vito Sibilio

Il Duecento è un periodo di capitale importanza nella storia dei rapporti tra la Chiesa latina e quella Greca. E' solo in questo secolo che avviene una frattura definitiva tra loro, sebbene convenzionalmente lo scisma d'Oriente sia datato al 1054. Nell'età precedente, infatti, i rapporti tra le due Chiese furono molto più fluidi di quanto non si creda, e la causa dell'unione, di fatto e di diritto, non era per niente considerata persa.[107] Fu solo nel XIII secolo che la quarta crociata, il sacco di Costantinopoli e l'impero latino d'Oriente resero irreversibile la frattura tra i due tronconi ecclesiali.

Se nella prima metà del secolo il papato, pur tra alterne vicende, crede di potersi annettere la Chiesa greca grazie alla latinizzazione di Bisanzio, nei decenni centrali invale lo spirito della trattativa, culminato nel II concilio di Lione; per poi cedere il passo, fino alla metà del Trecento, ad una nuova intransigenza e alla mancanza di comunicazione tra le due comunità religioso-politiche. Sarà solo allora che, lentamente, riprenderà il percorso delle trattative, fino al concilio di Firenze.[108] Il punto di osservazione privilegiato – ma ovviamente di parte – su questo burrascoso periodo è Roma, a cui toccò prendere – o non prendere – tutte le iniziative significative del secolo. Cercherò quindi di ricostruire la politica ecclesiastica pontificia e quella patriarcale e imperiale corrispondente, enunciandone le ragioni, ma con un vantaggio, troppo facile forse a ottocento anni di distanza: quello di poterne valutare la fondatezza, per mostrarne limiti e difetti, ma anche pregi e felici intuizioni. Almeno questo sarà il mio intento.

1. Dalla terza alla quarta crociata.

Esauritisi gli sforzi di conciliazione mediante trattativa fra il papato e i Comneni, il rapporto politico tra Roma e l'Oriente è stabilito attraverso le crociate. Naturalmente esse riguardano solo indirettamente Bisanzio e spiego

---

[107] Cfr. SIBILIO V., *Il papato e la casa di Macedonia*, in "Porphyra" 9 (2007), pp. 6-37, www.porphyra.it/Porphyra9.pdf e IDEM, *La Chiesa bizantina nell'età dei Comneni*, in "Porphyra" 5 (2005), pp. 62-74, www.porphyra.it/porphyra5.pdf, edito a stampa su "Sacra Doctrina" 49 (2005), pp. 195-209: tali articoli stabiliscono gli antecedenti immediati dei fatti che esporrò qui. Rimando agli stessi titoli per la bibliografia.

[108] Cfr. SIBILIO V., *Il Concilio di Firenze. Tra speranze e delusioni l'ecumenismo tra Roma e Bisanzio alla fine del Medioevo,* in "Porphyra" 6 (2006), pp. 71-84, www.porphyra.it/Porphyra6.pdf, a stampa su "Nicolaus" 33 / 2 (2006), pp. 207-229. Quest'altra ricerca costituisce la naturale continuazione della presente. Per la bibliografia sulla fase storica successiva a quella di cui mi occupo qui, cfr. i titoli in apparato in tale articolo.

sommariamente perché.[109] Dalla prima alla terza, le crociate hanno una definizione solamente formale: un flusso continuo di cavalieri occidentali si recò pressoché ogni anno in *Outremer*, dapprima – nel *passagium generale* del 1096-1099- per liberare il santo sepolcro e i luoghi santi, e poi per *mantenere* in questo stato di libertà le conquiste cristiane. Il nuovo *passagium* del 1145 altro non era stato che un flusso organizzato e accresciuto per la liberazione di Edessa, ossia di una parte dei luoghi già affrancati. Il fallimento della spedizione non aveva dissuaso i cavalieri dal recarsi in Oriente. La crociata era divenuta *perpetua.* L'intera cristianità peregrinava attraverso i suoi *milites,* e il pellegrinaggio armato era la mimesi di un movimento spirituale che abbracciava tutti i fedeli. In questo moto, Bisanzio era solo una stazione di passaggio, e neanche obbligata. Nella misura in cui i greci erano disposti a partecipare alla *sacra expeditio,* i Latini potevano collaborare con loro, ma se non si adeguavano agli stessi obiettivi, venivano, nella migliore delle ipotesi, ignorati, se non addirittura considerati nemici della nobile causa. La cristianità soffriva tutta insieme delle piaghe patite dai fedeli orientali, dagli abitanti degli stati crociati, dagli ex-cavalieri e dalla loro gente, ormai divenuti stanziali. Con questo presupposto teologico, non c'è da meravigliarsi che il *topos* della *perfidia Graecorum* sia diventato comune nella letteratura storica crociata e addirittura entri nella psicologia collettiva degli occidentali, come forma specifica della *Gestalt* di massa: ai Bizantini mancava il *background* intellettuale e politico per sentirsi crociati nel senso proprio del termine, e facilmente potevano sembrare traditori agli occhi dei Latini. Ma naturalmente era vero anche il contrario: i greci consideravano l'impero come l'unico vero luogo santo da difendere, città visibile di Dio, di cui i luoghi biblici erano solo una parte, se non di fatto, almeno di diritto. Il recupero era dunque un obiettivo, anche se non il solo, della lotta contro gli infedeli. In ragione di ciò le mire strategiche di Bisanzio erano divergenti da quelle dei Latini, e la metropoli si sentiva minacciata dai fratelli separati occidentali allo stesso modo in cui questi avvertivano la distanza dalle sacre legioni orientali. Le crociate erano un pericoloso diversivo nella lotta comune contro i musulmani, perché incanalavano verso un fronte remoto e scarsamente difendibile – la Siria Palestina – quelle forze che sarebbero state più saggiamente utilizzabili in Asia Minore. Su questo punto si giocarono i fraintendimenti tra

[109] Non me ne si voglia se nella sommaria esposizione che segue faccio riferimento al mio libro *Le parole della prima crociata,* Galatina 2004, e al suo seguito, ancora inedito, *Le parole della seconda crociata*. Senza nulla togliere ad altri, sono questi i titoli da cui attingo i concetti che utilizzo in questa sede, per cui non ritengo di dover fornire altra bibliografia, rimandando al sussidio dei due volumi citati.

Roma e Bisanzio in materia di guerre anti-islamiche, e i due tronconi del mondo cristiano, che nella rivincita contro la marea musulmana avrebbero dovuto concentrare le forze per una spedizione militare attesa da generazioni, divisero le loro energie non provvisoriamente, ma per più di un secolo, rendendo inane l'impegno generale. Il grande storico Steven Runciman accusa esplicitamente i Latini di avere indebolito Bisanzio per un sogno irrealizzabile: tenere la Palestina. Personalmente, con tutto il rispetto per il sommo storico delle crociate, non credo che *conquistare e tenere* la Siria Palestina sarebbe stato più difficile che *conquistare e tenere* l'Asia Minore. Ciò che diminuì le *chanches* di vittoria fu proprio la divergenza strategica tra Occidente ed Oriente. Uno sforzo congiunto, che si realizzò significativamente solo nella prima crociata e che infatti ottenne i risultati migliori, avrebbe potuto assicurare la continuità del dominio cristiano da Bisanzio stessa fino al Sinai. Certo la Terra Santa era remota, ma non molto di più della stessa Asia Minore, almeno per l'Europa. Una volta insediati nella Mezzaluna fertile – di cui i luoghi biblici erano solo la falce occidentale – era ovvio che i musulmani avrebbero lanciato l'assalto verso l'attuale Turchia. Lo avevano già fatto nell'alto Medioevo. Penetrare più a fondo nella stessa Mezzaluna, a partire dagli stati crociati, avrebbe indebolito le fondamenta stesse degli imperi islamici che si erano succeduti in Medio Oriente, e avrebbe quindi allentato anche la morsa su Bisanzio. Credo che quindi gli imperatori d'Oriente sbagliassero, nella continuità della loro politica plurisecolare, a tralasciare l'opzione della guerra *crucesignata*. Ma, sebbene Gerusalemme fosse il maggiore tra gli obiettivi tradizionali di Bisanzio, tenacemente perseguito da Eraclio in poi, l'incontro strategico tra la capitale greca e il papato – vera anima dell'*iter hierosolimitanum* – non poté accadere sia perché per Roma Sion era – come ho detto – il *solo* obiettivo, sia perché era la stessa idea di crociata ad essere inconcepibile per i Greci.

Essa era nata essenzialmente come pellegrinaggio armato, basato su un archetipo biblico, l'Esodo, rivissuto da tutta la comunità temporale dei fedeli, la cristianità, contenuta essa stessa nella Chiesa e contenente al suo interno l'impero romano e i singoli regni. In tale ottica, era un conflitto strettamente legato al papato, al suo primato nella Chiesa, e alla Chiesa stessa con il suo primato nella cristianità, di cui Bisanzio era solo una parte. La piramide teocratica costantiniano-giustinianea, ancora presa a modello da Carlo Magno e Ottone il Grande, e al vertice della quale c'era l'imperatore (con il suo altissimo patronato anche sulla Chiesa, che risultava così contenuta

nell'impero stesso, secondo una concezione ancora sostenuta da Ottone di Frisinga alla corte di Federico Barbarossa) era stata sovvertita e capovolta dalla riforma gregoriana. Il successore di Pietro era l'unico vero sovrano universale, come aveva sentenziato Gregorio VII nel suo *Dictatus papae*: egli chiamava a raccolta le schiere fedeli come un nuovo Mosè. In questa teologia politica e militare, c'era posto per Bisanzio a patto che essa si sottomettesse al rinnovato e ripensato primato petrino. Ma nella teologia politica e militare bizantina non c'erano margini per un simile stravolgimento, da cui l'identità costitutiva dell'impero sarebbe stata distrutta. Ci furono spazio, tempo e luogo per cooperazioni militari tra Bisanzio e i crociati, specie sotto i Comneni, ma la dinastia greca non si sentì mai alleata *tout court* del papato, e questo la ricambiò. Da tale incompatibilità di fondo derivò la divergenza insanabile tra Roma e Bisanzio, che fu ad un tempo religiosa, politica e militare. Fintanto che papa e *basileus* credettero di poter tornare in una sola, multiforme unità arcaica, rappresentata dal mito bicefalo della sola Chiesa e del solo impero, la rottura fu sempre provvisoria, e non ci si accorse della sua profondità. Ma quando tale mito decadde, la frattura divenne definitiva. Ciò sarebbe accaduto al momento della quarta crociata. In questa fase di passaggio, tuttavia, allo scisma politico-religioso corrispose ancora e soltanto la freddezza, con episodici riavvicinamenti. La crociata numero tre ne fu una causa. Le orbite di Roma e di Bisanzio si incrociarono di nuovo: entrambe le parti ne avrebbero fatto forse a meno, ma non si poté evitare.

Ciò avvenne per ragioni indipendenti dalla volontà dei cristiani, greci o latini che fossero.[110] A Bisanzio, l'ignominiosa caduta della dinastia dei Comneni aveva degradato l'impero a «*potenza di terz'ordine*» (Runciman), sul cui trono sedeva senza alcun carattere Isacco II Angelo (1185-1195), asceso grazie alla sua discendenza da Teodora, figlia di Alessio I. A Verona, esule da Roma, papa Urbano III (1185-1187), omonimo dell'inventore delle crociate ma di minor levatura politica, trascinava il suo pontificato in sterili conflitti con il Barbarossa (1152-1190). A Gerusalemme Baldovino IV (1173-1185), devastato dalla lebbra, era ormai prossimo alla morte. Le cariche fondamentali della cristianità erano in mano a uomini impossibilitati a piegare alla propria volontà il corso degli eventi. L'unica personalità rilevante, quella dell'imperatore svevo, non si interessava al mondo

[110] Per la storia della terza crociata cfr. RUNCIMAN S., *Storia delle crociate*, Milano 2002, 2, pp. 625-751. E' una sintesi ancora ineguagliata per vastità e agilità. Si veda anche KEDAR B.Z. (a cura di), *Horns of Hattins*, Jerusalem 1992, un volume miscellaneo che esplora molti aspetti della terza crociata con la vivacità e la serietà priva di albagia propria della storiografia anglosassone.

orientale, almeno per il momento, a causa dei conflitti intestini a Germania ed Italia, e i dissidi con la Chiesa. Ben altra levatura aveva invece il leader indiscusso del mondo islamico, quel Yussūf Ibn Ayūb Salāh ad-Dīn, latinizzato in "Saladino" (1171-1183), sultano d'Egitto e poi di Siria.

Nato politicamente all'ombra della Casa di Zengi, detentrice del titolo regio siriano e di atabeg di Mossul, Saladino scese in Egitto per conto della dinastia sunnita, per restaurare l'obbedienza al califfato abbasside e detronizzare quello fatimita. Lo fece in modo indolore, per poi volgersi contro i suoi vecchi patroni, sfruttando le divisioni tra gli stati crociati e Bisanzio, così da riunificare Egitto e Siria. Era divenuto il più grande sultano islamico. I selghiukidi non potevano opporglisi, anzi dal sultanato di Iconio il ramo occidentale della famiglia guardava a lui con deferenza, in chiave antibizantina. L'unica goccia cristiana nel mare dell'impero islamico del Saladino erano i regni di *Outremer*. Il grande condottiero, complici i dissidi insensati tra i principi crociati e le lotte intestine della corte franca gerosolimitana, il 3 luglio 1187 affrontò e sgominò l'esercito cristiano ai Corni di Hattin. Qualche mese dopo entrò trionfalmente a Gerusalemme (2 ottobre), lo stesso giorno in cui il profeta Maometto, in sogno, l'aveva visitata e vi era stato rapito in cielo. Saladino trattò benevolmente i cristiani orientali – i Latini fuggirono a rotta di collo – e riaprì dopo soli tre giorni la basilica del S. Sepolcro. Su richiesta di Isacco II Angelo, che si congratulò col sultano per la riconquista di Sion da parte dell'Islam, Saladino restituì ai greci la gestione della basilica.[111] All'imperatore bizantino interessava evidentemente poco il sangue battezzato, che era corso a fiumi sotto la scimitarra del sultano. Tra le vittime, la più illustre fu lo stesso papa Urbano III, morto di dolore il 20 ottobre, non appena raggiunto dalla notizia della caduta di Gerusalemme.

Il suo successore Gregorio VIII (1187),[112] il beneventano Alberto de Morra – inventore della celebre scrittura cancelleresca curiale – incarnò al meglio la reazione cristiana alla catastrofe. Riformatore convinto dei costumi ecclesiastici e quindi assertore entusiasta dell'ascesi militare della crociata, rispettoso dell'*honos imperii*, poté subito contare sulla benevolenza dell'imperatore germanico, e promulgò una bolla di tenore completamente diverso da quelle con cui i suoi predecessori, da Eugenio III in poi, avevano chiesto rinforzi per la Terra Santa. L'*Audita tremendi* fu uno

[111] L'epica riconquista musulmana, che vendicò la sconfitta patita dalla prima crociata, è mirabilmente descritta da RUNCIMAN, *Storia*…, cit., pp. 625-688.

[112] Per i papi, cfr KELLY J.N.D, *Grande dizionario illustrato dei papi*, Casale Monferrato 1989, più volte riedito. Le sue voci sono da me preferite rispetto a quelle della più recente *Enciclopedia dei papi*, che spesso non tiene conto di aggiornamenti bibliografici più recenti, e che quindi di fatto ripropone monografie esaurienti ma datate.

spietato atto di auto-accusa che la Chiesa e la cristianità fecero di quelle colpe che avevano meritato l'esilio dei cristiani da Gerusalemme, una sorta di nuovo esilio babilonese. Ai cristiani discendenti di quelli che erano entrati in Palestina sulla scorta dell'ispirazione esodale di Urbano II, toccava di farlo sulla scia del rientro post-esilico, ma con una variante che la Bibbia non indicava: le armi. E bisognava produrre frutti di penitenza. Papa Gregorio, una delle personalità più interessanti del XII secolo, morì poco dopo, lasciando a Clemente III (1188-1191), il romano Paolo Scolare, l'onere di continuare l'opera. Ma la terza crociata (1189-1192) – una cesura nella storia del movimento del pellegrinaggio armato – era stata già posta in essere. Federico I, Filippo Augusto II (1180-1223) di Francia, Riccardo I Cuor di Leone d'Inghilterra (1188-1199) erano pronti a combatterla.

La prima spedizione fu quella germanica. Il grande Svevo, non appena si affacciò al proscenio della storia dell'impresa, cominciò immediatamente a dominarlo, facendone uno strumento della sua politica di supremazia euro-mediterranea, sia in termini pratici che propagandistici. L'imperatore aderì al progetto crociato, come suo zio Corrado III, mostrando al mondo come il pellegrinaggio in armi potesse essere inserito anche nella teologia imperiale. Il sovrano considerava se stesso – e non il papa – come unico legittimo capo di una cristianità, intesa agostinianamente come *respublica fidelium*, che coincideva con l'impero, e che dunque militava in onore di Dio. In quest'ottica, in cui le due città dell'Ipponense coincidevano, il primato imperiale germanico risaltava non solo sulla Chiesa – divenuta sinonimo di cristianità, come del resto già in Ugo di San Vittore – ma anche sull'*imperium Graecorum*, come spregiativamente la corte sveva definiva lo stato bizantino.[113] In effetti, la figura chiave dei rapporti tra Latini e Greci in questo periodo è proprio l'imperatore, e non si può non constatare che, a suo confronto, la figura di Isacco II appare piuttosto meschina.[114]

Federico attraversò i Balcani, e subito mise in subbuglio la sfera d'influenza greca. Il re d'Ungheria, Bela III (1172-1196), era suocero di Isacco II, e l'alleanza tra i Magiari e Bisanzio teneva in angolo Serbi e Bulgari, in competizione tra loro. Questi equilibri bilanciavano la fine

---

[113] L'ideologia imperiale rimane magistralmente espressa in GILSON E., *La filosofia nel Medioevo*, Firenze 1983, pp. 395-406. Il grande imperatore è oggetto di un'interessante analisi in un altro classico: MANSELLI R. – RIEDMANN J. (a cura di), *Federico Barbarossa nel dibattito storiografico in Italia e Germania,* Bologna 1982.

[114] Per gli imperatori d'Oriente, cfr. OSTROGORSKY G., *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1963; OBOLENSKY D., *Il Commonwealth bizantino. L'Europa Orientale dal 500 al 1453*, Roma-Bari 1974; MAIER F.G. (a cura di), *L'impero bizantino*, in *Storia Universale Feltrinelli* n. 13, Milano 1974. Questi titoli possono essere consultati anche per la storia degli stati balcanici.

del dominio diretto bizantino su molti territori serbi. L'Ungheria aveva preso la croce, e tanto bastò perché Isacco se ne sentisse minacciato, ma non fu sufficiente perché Serbi e Bulgari passassero dalla sua parte, anzi: l'affacciarsi di Federico nei Balcani fece sì che essi, concordemente, si avvicinassero alla Germania. In questi frangenti Isacco non trovò nulla di meglio che rinnovare l'alleanza col Saladino, fornendo così il destro a tutti i fautori della *perfidia Graecorum*. Isacco avrebbe potuto sfoderare l'arma dell'unione ecclesiastica, nella migliore tradizione comnena, ma nessun contatto intercorse né tra lui e Clemente III, né tra questi e i patriarchi Niceta II Montane (1186-1189) e Leonzio Teotochite (1189-1190). Ad onor del vero, questa scarsità di relazioni pesa come un'omissione anche su papa Scolare, ma questi era obiettivamente preso da svariate questioni – il comune di Roma, i beni matildini, il *patrimonium Petri*, la provvigione delle diocesi tedesche – le cui controparti annoveravano spesso anche Federico, e doveva, contemporaneamente, mantenere i rapporti con quest'ultimo per la crociata. Quindi per lui l'unione ecclesiastica, per quanto prestigiosa, era senz'altro secondaria. Per Isacco II essa poteva invece essere essenziale, ma la sua scarsa sagacia diplomatica lo spinse all'errore nelle relazioni con l'Egitto, senza che esse stornassero dal Bosforo la minaccia sveva. Peraltro, Saladino era un alleato remoto, oltre che scomodo, e non giovò a Bisanzio che lo Svevo, per ritorsione, assediasse Adrianopoli e la prendesse, acquartierandovisi. Di lì a poco Federico piegò i residui dell'opposizione bizantina inviando una flotta verso la capitale, guidata dal figlio Enrico. Isacco diede precise garanzie di neutralità e Federico I alla fine passò gli stretti, diretto contro quel Saladino che aveva sfidato a singolar tenzone, ma, come è notò, perì tentando il guado del fiume Oronte.

Con la sua morte, la minaccia per Saladino scomparve. Ma anche per Bisanzio, che aveva intuito come una vittoria degli Svevi avrebbe preluso ad una nuova egemonia mondiale. Perciò non solo il sultano, ma anche il *basileus* tirò un sospiro di sollievo, così deciso, che lo si avvertì anche in Occidente e non fu perdonato. Se poi gli interventi dei franco-inglesi furono inani, ciò fu addebitato anche ai Greci; e non si perdonò neanche questo. Errori tanto gravi rendono difficile riconoscere all'imperatore bizantino quelle generiche qualità di uomo di stato che persino Georg Ostrogorsky volle ancora attribuirgli. Dal canto loro, i crociati di Riccardo Cuor di Leone diedero prova della loro volontà di ridimensionare ulteriormente Bisanzio, strappandola ai principi greci comneni che la reggevano, e affidandola dapprima ai Templari e poi ai Lusignano,

privati del trono di Gerusalemme.

La centralità degli Svevi nella conduzione della guerra *crucesignata* tenne in ombra anche il papato nei rapporti con l'Oriente, per cui l'unione ecclesiastica non compare in nessun carteggio diplomatico, come ho detto. Gli Svevi davano per scontato che un assoggettamento dell'impero d'Oriente avrebbe comportato un'unione ecclesiastica, anche se diversa da quella immaginata dal pontefice. Paradossalmente, la preponderanza germanica creò i presupposti per un avvicinamento tra Roma e Bisanzio, che però non avvenne. Morto Federico, il figlio Enrico VI (1190-1198) ne ereditò i vasti disegni, e li perseguì con tanta minacciosa risolutezza da costringere tutti i suoi nemici – il papa, Bisanzio, i Normanni, le monarchie nazionali, i comuni – a restare sulla difensiva.[115] In Occidente, il matrimonio tra Enrico e Costanza d'Altavilla apriva agli Svevi le porte del palazzo reale normanno, e rendeva possibile l'unione tra impero e Sicilia, da sempre sognato oltralpe, ma guardato col fumo negli occhi da Roma. Clemente III aveva acconsentito a far incoronare re di Sicilia Tancredi di Lecce (1190-1194), senza investirlo. Isacco II, che aveva guerreggiato vittoriosamente con i Normanni, allontanando da Costantinopoli la minaccia di Guglielmo II (1166-1189),[116] che tanto aveva contribuito alla rovinosa caduta di Andronico I, aveva ora tutto l'interesse a far sì che la Sicilia rimanesse separata dalla corona germanica. Lo stesso interesse lo aveva il nuovo papa, Celestino III (1191-1198), eletto alla vigilia dell'arrivo a Roma di Enrico VI. Questi voleva ricevere il diadema imperiale dal pontefice e poi proseguire verso la Sicilia per spodestare Tancredi. La morte di Clemente aveva ritardato i piani di Enrico. Papa Celestino, Giacinto Bobone – cognome meno noto di quello Orsini, che la sua famiglia avrebbe assunto di lì a poco – era un vecchio di ottantacinque anni, scelto perché gradito a tutte le fazioni come candidato di compromesso e transizione. Fedele a questo mandato non scritto ricevuto dai suoi elettori, Celestino, dopo brevi esitazioni, incoronò Enrico ma lo ammonì dal proseguire la spedizione verso sud. Fu buon profeta: i Normanni lo vinsero e mantennero ancora la loro indipendenza. Poteva profilarsi una discreta alleanza tra Roma, Palermo e Bisanzio – passata alla controffensiva pure nei Balcani – ma nessuno prese l'iniziativa. In un tempo non lontano – quello dei Comneni – l'oro bizantino e i suoi plenipotenziari erano giunti fino in Inghilterra e in Russia per contrastare le egemonie rivali. Ora che Riccardo

---

[115] Su di lui cfr. la trattazione di WOLTER H., in *Civitas medievale*, 5, 1, Milano 1993, pp. 121-125; JEDIN H. (a cura di), *Storia della Chiesa*, 10 voll., Milano 1992^2-1995^2.

[116] Sulla storia normanna si veda TRAMONTANA S., *La monarchia normanna e sveva*, in GALASSO G. (a cura di), *Storia d'Italia,* 3: *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*, Torino 1994.

Cuor di Leone era prigioniero di Enrico, sebbene fosse stato catturato di ritorno dalla crociata e avesse avuto diritto all'immunità, ora che Filippo II Augusto paventava un'invasione tedesca della Francia, nessun diplomatico greco raggiunse le corti di Parigi e Londra, né chiese di incontrare il principe Giovanni Senza Terra o il papa o Tancredi – investito regolarmente da Celestino nel 1192- e la *grosse Koalition* che avrebbe bilanciato lo strapotere svevo – e che poteva essere ordita solo da Bisanzio – non vide mai la luce. Anche Celestino fu esitante e il momento aureo passò rapido. Tancredi morì, Enrico conquistò il Regno di Sicilia, smantellò lo stato pontificio – lasciando di fatto al papa solo il Lazio – e rispolverò l'idea della crociata per sottomettere a sé l'Oriente cristiano, secondo le direttrici ideologiche del padre.

Le circostanze erano favorevoli all'imperatore romano-germanico. Infatti Bisanzio, invece di serrare le fila in vista dell'urto, si abbandonò ad uno dei fenomeni tipici della sua decadenza, le lotte intestine. Mentre Isacco, dopo aver riportato i Serbi nell'orbita imperiale, riannodata l'alleanza con gli Ungheresi, si apprestava ad attaccare la Bulgaria, il fratello maggiore lo depose e lo fece accecare (8 aprile 1195), occupandone il posto col nome di Alessio III (1195-1204) e assumendo come cognome quello di Comneno, forse per coprire alla sua ombra illustre non solo il proprio crimine, ma soprattutto la sua stupida intempestività. La scriteriata azione di Alessio III causò il rovescio militare bizantino con i Bulgari, tolse ai Greci l'influenza sulla Serbia – il cui trono era ancora sottoposto al Bosforo nell'anno della deposizione di Isacco – e fornì inoltre motivazioni legittimiste all'espansionismo svevo. Enrico VI, desideroso di conquistare l'Epiro e di arrivare sul Bosforo, nella migliore tradizione normanna fece sposare suo fratello Filippo con Irene, figlia di Isacco, ponendo un'ipoteca sul soglio imperiale bizantino. Allarmato dalle grandi manovre iniziate in Puglia dallo Svevo, Alessio non trovò nulla di meglio che pagare un pesante tributo annuo – *to alamanikòn* – al pretenzioso rivale, abbattendo il proprio prestigio dentro e fuori dello stato.

Ma dovette pagare solo per due anni. Infatti, mentre nonostante tutto si preparava a partire la crociata imperiale, che avrebbe mosso sicuramente verso Bisanzio, forte dell'appoggio di Cipro e della Cilicia – i cui re si erano dichiarati vassalli di Enrico -[117] il sovrano morì (settembre

[117] Tradizionalmente i sovrani dell'*Outremer* erano vassalli della Chiesa, ma i due re preferirono sottomettersi a Enrico per ragioni di sicurezza. Il papato poté solo agire di conseguenza, organizzando a Cipro, accanto alla veneranda arcidiocesi greca autocefala del V secolo, una Chiesa latina poi dissoltasi alla fine della dominazione crociata, e accettando l'insistente proposta di unione che Leone d'Armenia aveva fatto già a Clemente III. Tale unificazione, avvenuta a dispetto dell'opposizione del clero armeno, gettò le basi per la nascita di quella Chiesa

1197), per una improvvisa malattia. Enrico si era preparato con zelo all'impresa Rinverdendo i toni polemici del padre, aveva preparato l'opinione pubblica alla lotta contro i perfidi Greci, tanto che Celestino – per togliere dalle sue mani il pungolo della guerra – l'aveva fatta predicare in tutta Europa. Solo l'intervento di Celestino aveva fatto sì che la meta ufficiale fosse Gerusalemme – salvando così l'impero d'Oriente – sia per *Realpolitik* che per garantire un certo equilibrio ideologico. Il papa aveva potuto addurre come pretesto che erano in corso trattative per l'unione con la Chiesa greca. In questo dunque il subdolo Alessio era stato più accorto di suo fratello. Ma l'idea di punire Bisanzio – risalente al progetto di Boemondo di Taranto nel 1105 -[118] era solo rimandata al ritorno dal santo sepolcro. Nel bel mezzo di questa febbrile attività, alla quale le rivolte siciliane, tacitamente approvate da Celestino ma non da Alessio, non poterono porre freno, Enrico contrasse il male che lo avrebbe rapidamente ucciso. Non avendo fatto in tempo a realizzare il progetto di rendere ereditaria la monarchia germanica, offrendone al papato la sovranità feudale, per l'opposizione dell'aristocrazia tedesca e della curia, il sovrano morente trovò un'altra polizza di assicurazione da sottoscrivere per il futuro della sua Casa: riconobbe la sovranità feudale della Chiesa romana sulla Sicilia, costringendo così il papato a divenire tutore politico di Costanza e del suo figlioletto Federico, mentre lasciava al fratello Filippo la guida della famiglia in Germania e, tramite la moglie Irene, quella della fazione filo-sveva a Bisanzio.

La morte di Enrico VI privò la scena europea di un grande protagonista. Nessuno sembrava poterlo emulare, tanto meno il decrepito Celestino III, desideroso di abdicare. A Bisanzio Alessio dovette forse illudersi che il suo orizzonte si sgombrasse definitivamente dalle nubi. Ma il sorgere di una nuova personalità eccezionale, destinata a raccogliere l'eredità universalista di Enrico, benché sotto altre spoglie, avrebbe sconvolto i suoi piani e, in genere, tutto il destino dell'impero romano d'Oriente.

2. L'Oriente cristiano nel pensiero di Innocenzo III.

L'8 gennaio 1198, l'elezione del successore di Celestino III senza timore di smentite cambiò la storia.[119] I

---

patriarcale di Cilicia ancora oggi esistente.

[118] Cfr. ROWE J.G., *Paschal II, Bohemond of Antioch and the Byzantine Empire*, in "Bulletin of John Rylands Library" 49 (1966), pp. 165-202. Studi successivi, come RUSSO L., *Il viaggio di Boemondo di Altavilla in Francia (1106): un riesame,* in "Archivio Storico Italiano" 163 (2005), pp. 3-42, sono a mio avviso di buon complemento.

[119] Su Innocenzo III l'ultima biografia scientifica disponibile è quella di SAYERS J., *Innocent III. Leader of Europe,* London–New York 1994, trad. it. *Innocenzo III*, Roma 1997, con ampia bibliografia in apparato. A questa farò riferimento per i fatti che riguardano questo papa, oltre che alla trattazionedi WOLTER H. e BECK

cardinali riuniti nel Settizonio – un tempio voluto da Settimio Severo e riadattato a fortezza nell'Età di Mezzo – scelsero inopinatamente il più giovane tra loro, il diacono dei SS. Sergio e Bacco, Giovanni Lotario dei conti di Segni, nipote per parte di madre di Clemente III. L'elezione giungeva inaspettata, perché Lotario aveva solo trentasette anni, non aveva fatto parte della cerchia degli intimi di Celestino III – la cui famiglia era nemica di quella degli Scotti, a cui apparteneva la madre del papa, Clarice – si era dedicato negli ultimi anni agli studi teologici nel chiuso di un monastero, e c'erano state importanti candidature alla vigilia della riunione elettorale: ancora non c'era l'uso della clausura sotto chiave, per cui non si può parlare di conclave. Fu certo l'elisione reciproca delle candidature maggiori della curia a favorire l'elezione dell'ascetico e devoto Lotario. Ma le sue caratteristiche intellettuali dovevano essere note a chi, scegliendolo, lo designò in un momento di incertezza politica e con un'età che gli avrebbe permesso un pontificato presumibilmente lungo, come infatti fu il suo. Gli atti compiuti avrebbero palesato tali qualità al mondo, smentendo le apprensioni di chi lo considerava troppo giovane su abilità ed esperienza amministrative, prudente fermezza, tenace flessibilità, ampiezza di vedute e realismo, genialità diligente, capacità diplomatica, inesauribile inventiva, vasta cultura, sagacia ed imperiosità di giudizio, bontà d'animo, e il famoso colpo d'occhio della politica che fa vedere al grande statista *solo e tutto* il possibile. Il nome assunto dal neoeletto, Innocenzo, rendeva omaggio all'ultimo grande riformatore interno della Chiesa – Innocenzo II, 1130-1143- e sconfessava un antipapa filo-svevo, fornendo così un programma di governo già con questa scelta.

Innocenzo III appartiene a quella grande schiera di personaggi illustri – il Gregorovius lo definì *l'augusto del papato* – il cui operato settoriale, nella fattispecie verso l'Oriente greco-bizantino, non può essere giudicato in modo avulso dalla concezione generale del suo ruolo, e dall'insieme degli altri atti compiuti in ogni ramo della sua azione. Vediamo perché, e come cambiarono le cose tra Roma e Costantinopoli.

Appena eletto, Innocenzo manifestò i suoi progetti. Il programma, essenzialmente religioso, mirava alla riforma ecclesiastica, alla lotta contro l'eresia e alla crociata. Sono tre punti strettamente connessi, qualificanti di ogni studio di medievistica ecclesiastica e papale, che però ora diventano essenziali per la comprensione anche della storia bizantina. Il grande papa aveva ricevuto, nell'agosto 1198, una lettera di Alessio III, che gli proponeva, nello stile dei

---

H.G. in *Civitas medievale* cit., pp. 171-179 e 194-239, anch'esse con ampie bibliografie. Sono comunque miei i rilievi sulla teologia di Innocenzo.

Comneni, l'alleanza con il riconoscimento dei reciproci domini ecumenici, quello sacerdotale e quello imperiale. Iniziò un carteggio che culminò nel 1200, quando Innocenzo scrisse un'importante lettera[120] ad Alessio III. In essa, attribuendo all'opinione pubblica le lamentele proprie del papato (la missiva diceva *murmurat populus christianus* ed è una delle tante testimonianze del talento letterario del pontefice) Innocenzo esprimeva il suo rammarico perché l'imperatore non si sottometteva alla Santa Sede, non aiutava il regno di Gerusalemme, lasciava che la sua Chiesa fosse scismatica e chiedeva insistentemente che egli aiutasse la *terra Christi* e riconciliasse i Bizantini con Roma. In questo scampolo di corrispondenza, troviamo dunque tre punti importantissimi, ognuno dei quali è in qualche modo propedeutico all'altro, per la realizzazione del piano papale: la sottomissione dell'imperatore, quella della sua Chiesa e la crociata. Di solito gli storici evidenziano soprattutto la connessione tra i secondi, ma a mio avviso è capitale il primo, anche se la sua importanza sfuggì pure ai contemporanei, a cominciare dallo stesso Alessio III.

Innocenzo aveva la medesima idea di S. Gregorio VII (1073-1085) in merito all'unione ecclesiastica: la Chiesa latina e la greca dovevano concorrere a formare una sola *respublica Christianorum*, retta dal papato. Non si trattava solo di ricucire lo scisma religioso, ma anche quello imperiale, per cui i due sovrani romani, d'Oriente e d'Occidente, ciascuno nella sua sfera, potessero esercitare il rispettivo primato in armonia con le indicazioni del superiore potere del sacerdozio. Ciò che Innocenzo andava facendo in Germania per la scelta dell'imperatore dovrebbe essere emblematico per i posteri, visto che non lo fu per i contemporanei. Il papa rivendicava il diritto di scegliere chi dovesse ricoprire la dignità imperiale, perché essa era protettrice della Chiesa romana. La funzione imperiale era considerata afferente alla sfera delle *res sacrae*, e quindi teoricamente separata da quella più bassa della semplice regalità, in questo caso della Germania e dell'Italia. Il papa non voleva scegliere il re di Germania, che per consuetudine era anche re d'Italia, ma voleva stabilire se fosse degno di essere *in imperium receptus*. Solo un candidato moralmente degno – e la cartina di tornasole era la sua disponibilità a concedere alla Chiesa una maggiore *libertas*, lo scopo di tutta la politica della sede apostolica – poteva essere consacrato imperatore. L'elemento costitutivo del potere imperiale qui non è più l'elezione dei principi, né il diritto dinastico (l'uno germanico l'altro bizantino) ma la consacrazione, conferita *ut sit imperium*.

[120] Cfr. *Registrum*, I-353, 525-528.

Rifiutando tale consacrazione a un re sgradito, il papa avrebbe potuto tenere nel limbo la dignità imperiale a suo piacimento. Innocenzo com'è ormai noto da decenni grazie agli studi di Maccarone,[121] non considerava l'*imperium* un'emanazione del *sacerdotium*, ma, nel quadro di una visione gerarchica e neoplatonica delle potestà cosmiche, considerava l'origine divina del potere in due modi: diretta per quello religioso, indiretta per il secolare. Lo schema era ancora quello dello Pseudo-Dionigi. In queste elaborazioni la forte capacità dialettica, la cultura filosofica e l'acume giuridico di Innocenzo emergono con chiarezza. Conscio che, da un punto di vista naturale, il potere secolare aveva origine direttamente da Dio, Innocenzo calcava la mano sulla sua sacralizzazione in seguito alla Redenzione, e sulla conseguente mediazione sacramentale della Chiesa nella sua costituzione. Ne emerge che nella sua visione cosmica, il papa considerava se stesso come vertice della Chiesa, e questa come il contenitore della *christianitas*, con al suo interno i vari stati cristiani, dei quali il più importante era l'impero romano, considerato evidentemente nelle sue *partes*, *Occidentis* e *Orientis*. La prima era senz'altro per lui moralmente più importante, perché legata alla Chiesa romana, ma la seconda era anch'essa di rilievo, perché pienamente legittima. Stava a lei *proteggere* la Chiesa d'Oriente, *riportandola all'unità*. Si trattava dunque di una protezione dall'errore, dal male spirituale. L'imperatore bizantino doveva dunque sottomettersi al papa come quello germanico, perché solo tale atto lo avrebbe legittimato pienamente, e vincolato a condurre il suo popolo alla vera fede. Tutto l'universalismo tradizionale di Bisanzio, ereditato dagli Svevi e quindi non tanto anacronistico - se non nei contenuti, almeno politicamente – veniva rimaneggiato e incorporato alla teologia del potere pontificio, allargato a tal punto da assoggettare le *res temporales* a quelle *spirituales*, senza distruggerne la consistenza ontologica ma segnandone definitivamente il ridimensionamento.

Assoggettatosi al papa, il *basileus* avrebbe permesso l'unione ecclesiastica, risolvendo in modo definitivo uno scisma che era ad un tempo imperiale e sacerdotale, perché l'una e l'altra potestà erano proprie di un'unica comunità religiosa sovrintendente alla *cura destra* e a quella *sinistra*, per dirla con Dante che echeggiava Ugo da San Vittore. L'unione sarebbe stata preparatoria alla crociata, perché questa era la *peregrinatio* di tutta la Chiesa la quale, fino a che fosse stata divisa, non avrebbe potuto tornare in Terra Santa. Tutto doveva accadere come ai tempi di Urbano II e

[121] Se ne veda la completa elencazione nella citata bibliografia addotta da SAYERS, che però ha un'idea diversa sull'argomento. L'approccio pragmatico della storiografia anglosassone non ha aiutato la studiosa a comprendere le sottigliezze della cultura ecclesiastica medievale.

Alessio I. Era stata questa disunione la causa spirituale del fallimento delle crociate del XII secolo. Innocenzo, papa riformatore, nonostante fosse un eminente giurista, aveva una concezione mistica della Chiesa: quale "corpo di Cristo", essa non poteva venire lacerata. L'espulsione dei fedeli dalla Terra Santa era il rigetto del Cristo stesso, e la crociata era divenuta la *subventio exsulis crucifixi*. Il sintagma è proprio quello adoperato nelle lettere a Alessio III.[122] Ma il Cristo poteva ritornare nella sua terra solo tramite il suo Corpo Mistico, e dunque era indispensabile che questo fosse riunificato. Da quel momento della storia del Cristianesimo, i concetti di ecumenismo e di crociata procedono di pari passo. Tale sintesi poteva tuttavia prestarsi a molteplici sviluppi, anche preterintenzionali rispetto ai *cogitata* di Innocenzo III.

Nel quadro di tale visione, Bisanzio era indispensabile nello scacchiere orientale, ma subordinata. Il suo ruolo era predefinito, e il Bosforo non era in grado di ridisegnarlo. O si poneva in secondo piano, o poteva essere travolta. Probabilmente Alessio sarebbe stato disposto a rassegnarsi a ciò. Ormai il vero imperatore bizantino era il papa. Per secoli, egli si era appropriato dell'ideologia e della stessa simbologia imperiale. Al titolo di "isapostolo" o di "tredicesimo apostolo" dei *basileoi*, i sommi pontefici contrapponevano non solo quello tradizionale di "vicario e successore di Pietro", ma anche quello relativamente recente di "vicario di Cristo", usato per esempio da Giustiniano II. L'universalità era rivendicata dai papi in modo esclusivo sin dai tempi del *Dictatus papae*. Essi erano ormai l'unico *nomos empsykos*, quali interpreti e custodi della tradizione e del diritto canonico. Essi erano scelti direttamente da Dio e governavano *Deo auctore*, secondo la lettera e lo spirito del *corpus iuris*. A loro tutti i principi dovevano baciare il piede, ornato delle scarpe purpuree, come sanciva sempre il *Dictatus*. La fonte del potere universale, Roma, era sotto la loro sovranità *in spiritualibus* e *in temporalibus*. Erosa e battuta la teocrazia ottoniano-salica, la ierocrazia pontificia riassorbiva in sé le prerogative della potestà imperiale, assommandole ad altre più elevate. Non a caso lo stesso Innocenzo III, la voce più autorevole di questa autocoscienza del papato medievale, per definire il suo ruolo ebbe ad usare un lessico proprio delle *Res gestae* di Augusto, rimaneggiandone il significato: al pontefice spettava l'*auctoritas*, e ai *reges* con i vescovi la sola *potestas*. Il papa poteva intervenire nelle faccende temporali *pro bono animarum* o *ratione peccati*, così come, nei secoli precedenti, gli imperatori si erano introdotti in quelle ecclesiastiche per le stesse ragioni. La

[122] Cfr. SIBILIO, *Le parole della prima crociata…*, cit., pp. 267-268, nota 159.

famosa esegesi allegorica del racconto della creazione, per cui il sole era simbolo della primazialità del sacerdozio e la luna della secondarietà dell'imperio, poneva il fondamento biblico a questa rivoluzione secolare. Al vertice del cosmo, al posto dell'imperatore *comes divorum* dell'antica Roma, c'era ora il papa, intermediario tra Dio e l'uomo, meno grande del primo ma superiore al secondo, posto dal Signore al centro dell'universo, investito della responsabilità di un'attenzione estesa ad ogni cosa. Non sarebbe erroneo parlare di elementi bizantini nel papato, e soprattutto nel papato innocenziano. Ciò avveniva anche a livello pratico: la curia ricalcava gli schemi burocratici dell'amministrazione imperiale, sia germanica che greca, anche nella terminologia (si pensi alla parola *concistoro* o all'uso dei legati). Le posizioni di potere del papato coincidevano con la classica sfera d'offensiva e controffensiva di Bisanzio, sino ai Comneni: il Mezzogiorno – feudo della Chiesa romana – e la costa adriatica – reincorporata negli stati pontifici dallo stesso Innocenzo. L'influenza papale avanzava – come vedremo – nei Balcani slavi di cultura greca, mentre dilagava, senza l'argine di alcuna potenza secolare sovranazionale, in Occidente, esattamente come quella di un *rex regum*, ossia di un imperatore. Dai tempi di Giustiniano nessun uomo politico *romano* aveva raggiunto un'influenza tanto vasta. Anche gli stati crociati erano, a tutti gli effetti, vassalli del papato. Bisanzio era circondata dalle Sante Chiavi. Ma esse miravano ad acquartierarsi non sul Bosforo, ma presso il santo sepolcro. Il centro del mondo innocenziano era dunque, significativamente, uno e trino: Roma, Bisanzio, Gerusalemme. E le massime potestà si riassorbivano e manifestavano l'una nell'altra: l'imperatore, il papa, Cristo stesso.

3. Innocenzo III, Bisanzio e la crociata.

L'avanzata papale verso Oriente era cominciata nei Balcani. Un'ambita meta era l'influenza sull'Ungheria. Regione contesa tra Svevi e Bizantini, essa entrò definitivamente nel novero dei feudi papali. Innocenzo sfruttò il precedente della concessione della corona regia a santo Stefano I da parte di Silvestro III (999-1003) e Ottone III (983-1002), amplificando, sulla scia di Gregorio VII, il ruolo del predecessore. La mediazione tra i contendenti al trono (1196-1204), la conferma della reggenza del duca Andrea (1204-1235) e il riconoscimento della sua sovranità (1205) avvennero proprio in funzione della crociata. Nella mente del papa l'Ungheria era l'avamposto della Chiesa latina verso Oriente. Non senza il suo appoggio Andrea estese la sua sovranità alla Bosnia, il

cui ban Kulin abiurò il bogomilismo e abbracciò il cattolicesimo (1203). Un passo ancor più significativo fu da lui compiuto verso la Bulgaria. Lo zar Joannitza (1197-1207) ebbe buon gioco a rivolgersi a Innocenzo, per il riconoscimento della sua piena sovranità e della libertà della sua Chiesa. Il papa fu ben felice di rinverdire le antichissime pretese romane alla giurisdizione su quella Chiesa[123] e il 25 febbraio 1204 conferì a Joannitza il titolo che egli già vantava.[124] Questo fornì allo zar una sponda nella controversia con l'Ungheria.[125] Ma l'evoluzione politica a Bisanzio, come vedremo, vanificò questo avvicinamento, per le pretese degli imperatori latini d'Oriente. Già dal 1198 si erano poi rivolti a Innocenzo il re Vukan della Zeta (1196-1203) e Stefano di Serbia (1196-1228); il papa li riconobbe ed elaborò un progetto di una provincia ecclesiastica dalmata. Anche in questo lembo d'Illiria l'influenza greca era respinta.[126] Fu tuttavia ancora l'impero latino, oltre alle rivendicazioni magiare, a far fallire in tutti i Balcani questo ecumenismo promettente. Gli ultimi avamposti dell'influenza papale furono in Galizia e in Volinia, dove Roman Mystislavich (1199-1204) riunì i Ruteni in un solo stato dai molti in cui erano divisi, confermando l'obbedienza a Roma, in chiave antimagiara, antipolacca e antibizantina. Ancora una volta, fu la politica secolare a creare ostacoli a quella ecclesiastica: la guerra ucraino-polacca allontanò i Ruteni dal papato.[127] Ma quando Innocenzo pose mano ai suoi piani verso Bisanzio, era ancora dominatore incontrastato. Parafrasando un celebre studioso della civiltà persiana antica, Roman Girshman, si può dire che l'Occidente avesse, tra XII e XIII secolo, allargato di molto i suoi confini. Ora Innocenzo III si preparava a vibrare il suo colpo di maglio.[128]

I predicatori pontifici Folco di Neully e Martino di Parigi avevano reclutato cavalieri in Francia e Germania. Alla latitanza dei grandi sovrani faceva da contrappeso la massiccia presenza di aristocratici, con i loro contingenti: Teobaldo III di Champagne, Baldovino IX delle Fiandre,

---

[123] Me ne sono occupato io stesso ne *Il papato e la casa di Macedonia…*, cit..

[124] Cfr. DUICEV I. (a cura di), *Innocentii epistolae ad Bulgariae historiam spectantes*, Sofia 1942; *Registrum* 7, 1; *PL* 215, 279 C. Il nome bulgaro dello zar era Kalojan.

[125] L'argomento è stato magistralmente esaminato da TAUTU L., Le *conflit entre Johanitza Asen et Eméric roi de Hongrie*, in *Mélanges Eugène Tisserant*, 3, Città del Vaticano 1964, pp. 367-394.

[126] Quest'altro successo avvenne in conseguenza dell'ascesa al trono di Alessio III. Lo Stefano di cui parliamo è il Primo Coronato, che proprio nel 1217 assunse la corona inviatagli da Innocenzo III. Fino a questa data, il titolo che gli spettava in senso stretto era quello di "gran zupan". Stefano era genero del neo-imperatore e ascese al trono all'abdicazione del padre, per gli intrighi del partito filo-greco. Ma il fratello Vukan, anch'egli zupan, gli si ribellò e, non contento della sola Zeta, chiese aiuto a Budapest e a Roma. Stefano, non avendo in Bisanzio nessun appoggio, ripudiò la moglie, si sottomise al papa e proseguì la lotta. Detronizzato nel 1202, risalì al potere con l'aiuto dei Bulgari.

[127] Cfr. MUDRYJ S. , *Lineamenti di Storia della Chiesa in Ucraina*, Roma-Kiev 2008, pp. 78-80.

[128] Per la storia della quarta crociata cfr. RUNCIMAN, *Storia delle crociate…*, cit., pp. 779-799.

Luigi di Blois, Simone IV di Montfort, Goffredo di Villehardouin. Nomi illustri tedeschi erano il vescovo Corrado di Halberstadt e il conte Bertoldo di Katzenenbolgen. Dall'Italia erano pronti a partire i nobili capeggiati da Bonifacio II del Monferrato. Era la quarta crociata, la prosecuzione e il completamento della terza, ma anche di quella, non canonica però reale, di Enrico VI. La spedizione decise di non percorrere i Balcani e l'Asia Minore; Teobaldo III di Champagne, capo supremo, cercò di procurarsi una flotta. Le navi fiamminghe erano insufficienti e salparono per conto loro. Morto improvvisamente Teobaldo (1201), Bonifacio II assunse il comando e scelse come meta l'Egitto, cuore dell'impero saraceno. Con lui un'ispirazione ambiguamente filo-sveva e filo-greca entrò nella crociata. Amico di Filippo di Svevia, fu testimone dell'incontro di Hagenau, il Natale del 1201, tra il capo degli Hohestaufen e Alessio Angelo. Il pretendente al trono bizantino, figlio di Isacco II, esule dalla patria, si era addentrato in Occidente dall'autunno. Aveva incontrato il papa, che però non aveva avuto di lui una buona impressione. Salito in Germania, ora chiedeva al cognato un aiuto concreto per arrivare al trono. Filippo avrebbe tratto vantaggio da una simile impresa: la Casa sveva avrebbe trovato una sponda sicura e prestigiosa sul Bosforo, in un momento di forte tensione con Ottone di Brunswick per il trono germanico. Inoltre il progetto era un cavallo di Troia per entrare nella rocca della politica papale, la crociata appunto, manipolandola e lanciando un segnale forte a Innocenzo, molto riservato verso gli Svevi nel *negotium romani imperii*.

Nell'immediato tuttavia il *consiglio di Achitofel* non fu seguito. Goffredo di Villehardouin concluse un accordo con Venezia e il suo spregiudicato doge, Enrico Dandolo (1193-1205),[129] ferocemente ostile ai Greci. La Serenissima si impegnava a traghettare i crociati in Oriente per 85.000 marchi d'argento; avrebbe altresì fornito cinquanta galee in cambio della metà di tutte le conquiste. Ma ai capi della spedizione mancavano i liquidi, e il doge avanzò la sua proposta indecente, che ancora più indecentemente fu accettata: riconquistare a Venezia Zara, sottomessasi al re d'Ungheria Emmerico, crociato anche lui, in cambio del differimento del pagamento. In segreto, il doge aveva assicurato il sultano d'Egitto che non avrebbe trasportato alcun esercito nel suo paese. Il piano, formulato nell'estate 1202, si realizzò tra l'8 e il 15 novembre, grazie alla decisiva connivenza di Bonifacio. Innocenzo, informato del diversivo, proibì l'attacco, ma troppo tardi. Reagì scomunicando il doge e i Veneziani, ma Bonifacio

[129] Su di lui RENDINA C., *I Dogi*, Roma 1204, *sub voce*.

non rese noto il provvedimento. Era preoccupato che l'esercito si sfaldasse, specie in quel momento: gli emissari di Filippo di Svevia avevano convinto i crociati a sostenere le rivendicazioni di Alessio Angelo. Questi aveva promesso di collaborare alla spedizione e di sottomettersi al papa, se fosse stato re insediato sul trono paterno: avrebbe pagato il trasporto ai Veneziani, avrebbe aggiunto di suo per la prosecuzione della spedizione, avrebbe schierato diecimila soldati imperiali accanto ai crociati. La farneticante proposta fu accettata, Alessio raggiunse i suoi alleati e la spedizione ripartì. Una nuova ammonizione di Innocenzo, che proibiva altri attacchi contro cristiani, fu ignorata e tenuta nascosta. Peraltro il papa aveva escluso dalla sua protezione quei cristiani che avessero ostacolato la crociata, cosa che Bonifacio e il doge avrebbero sfruttato per i loro scopi e che i Greci non gli avrebbero mai perdonato. La clausola, probabilmente prudenziale – anche se il Runciman l'attribuisce a un certo opportunismo – fu senz'altro poco felice, e l'astuzia del Dandolo e di Bonifacio superò quella del papa. Infatti, i due *leader* ebbero buon gioco a convincere i soldati che Bisanzio aveva sempre ostacolato le crociate, per cui essa rappresentava un ostacolo da rimuovere. Il 24 giugno 1203 la flotta crociata arrivò a Bisanzio. Mentre i cittadini si preparavano alla difesa, Alessio III si diede alla fuga, come David dinanzi ad Assalonne. I suoi funzionari, abbandonati dall'infingardo sovrano, liberarono il vecchio Isacco II e lo reinsediarono sul trono. Con questa restaurazione, l'offensiva latina perse la sua ragion d'essere. Infatti i crociati si accontentarono di far incoronare Alessio IV come imperatore associato il 1 agosto in S. Sofia.

Ma la nuova coppia imperiale, padre e figlio, non poteva fronteggiare gli eventi. I Bizantini li consideravano infeudati ai crociati e ai Veneziani – ed era vero – per cui gli sforzi di Alessio IV per persuadere il clero e i fedeli alla comunione col papa furono inutili. Mancavano inoltre le somme necessarie da versare ai crociati, che erano visibilmente scontenti. La tensione cresceva. L'unione ecclesiastica fu avversata da un tumulto. Avvennero incidenti con l'esercito crociato accampato presso la capitale. Una rivoluzione di palazzo organizzata in fretta depose la coppia porporata. Alessio morì strangolato, Isacco sarebbe stato eliminato poco dopo. Entrambi furono immediatamente rimpiazzati da Alessio V Ducas Murzuphlos, genero di Alessio III e capo della fazione patriottica della corte imperiale (febbraio 1205). I rapporti fra i crociati e il rinato movimento nazionalista bizantino si ruppero prestissimo. Veneziani e crociati si accordarono per abbattere l'impero: al Campo di Galata si stabilì che il nuovo porporato sarebbe stato eletto da sei Franchi e sei

Veneziani, che a un sovrano franco avrebbe fatto da bilanciamento un patriarca veneziano, che l'imperatore avrebbe avuto il dominio diretto di un quarto della capitale e dello stato, che i restanti tre quarti sarebbero stati per metà dei crociati e per metà di Venezia, a sua volta esentata dal vassallaggio al nuovo monarca. A coronamento del patto, si scartò definitivamente di andare in Terra Santa. Il 12 aprile l'esercito latino attaccò, prese e saccheggiò Costantinopoli per tre giorni. Era la prima volta che accadeva. La popolazione fu massacrata, il clero decimato, le donne violentate, i monumenti distrutti, le chiese profanate, le reliquie taumaturgiche saccheggiate. La difesa di Murzuphlos fu praticamente inefficace, ed egli stesso dovette fuggire. I pochi nobili rimasti in città offrirono la corona a Teodoro Lascaris, altro genero di Alessio III. Questi, constatata l'impossibilità di tenere la città, si rifugiò in Asia col patriarca Giovanni X Camateros (1198-1206). La capitale dell'antico mondo cristiano era stata praticamente distrutta. E l'impero romano d'Oriente cadde dolorosamente per la prima volta.

Per i Greci, è come fosse accaduto ieri. Ed è da questa data che lo scisma d'Oriente è diventato irreversibile.

In questo sfacelo, la commissione elettorale scelse per imperatore Baldovino IX di Fiandra (1204-1205), che assunse il nome di Baldovino I, scartando il più autoritario Bonifacio di Monferrato. A questi fu assegnato come feudo, dopo che ebbe rifiutato di conquistarsi l'Asia Minore, il neo istituito regno di Tessalonica. Gli altri baroni ebbero feudi minori, e spesso fu necessario che li conquistassero armi in pugno. Venezia s'insediò a Creta, Modone, Crotone, Corfù e, indirettamente, a Cefalonia, nell'Eubea e in molte isole egee. Ottone de la Roche fu duca di Atene e Tebe, la Casa di Villehaurdouin divenne principesca in Acaia. Nell'impero si creò una situazione simile a quella che l'Occidente aveva conosciuto ottocento anni prima con le invasioni barbariche, anche se di durata più breve. Questa dominazione franca – una pagina buia del medioevo greco – in alcune plaghe durò fino al XIV secolo inoltrato. Il sovrano di questo caos istituzionalizzato fu incoronato il 16 maggio 1204 in S. Sofia dal nuovo patriarca latino, Tommaso Morosini (1204-1212), insediato senza alcuna legalità canonica dai Veneziani al posto di quello greco, riparato in Tracia. Le assise di Romània, le costituzioni feudali del neo-impero, svuotarono di ogni potere il ruolo di Baldovino. La natura effimera del nuovo stato e la vacuità del governo di Baldovino si videro con la scriteriata guerra contro Joannitza, che l'imperatore e il patriarca latino volevano assoggettare, e che inflisse ai Latini d'Oriente una decisa sconfitta incarcerando il loro sovrano. La conseguenza fu l'allontanamento progressivo

della Bulgaria da Roma, mentre a Costantinopoli saliva al trono Enrico I di Fiandra (1206-1216)[130].

Dal canto loro i Greci non stettero con le mani in mano e mantennero il controllo della periferia del loro antico impero. Se a Nicea si insediarono sia Teodoro Lascaris (1204-1222) che il patriarca Michele IV Autoleano (1207-1213) - succeduto a Camateros che non volle mai lasciare la Tracia – ed essi apparvero ben presto come gli eredi legittimi di Bisanzio, a Trebisonda nacque un impero retto dai Comneni,[131] e in Epiro un despotato, evolutosi poi in impero (1224) anch'esso in mano agli Angeli.[132] Angeli e Lascaris lottarono tra loro per l'egemonia sul mondo bizantino e per la sua completa restaurazione. La frantumazione del dominio angelico in Epiro e Tessalonica, riconquistata ai crociati nel 1224, favorì l'ascesa dei Lascaris, e la restaurazione dell'identità greca e dell'unità dell'impero d'Oriente.

4. Che cosa accadde nel 1204?

La domanda non è peregrina. In genere si sottolinea che Innocenzo III non condivise l'azione dei suoi crociati, e che all'iniziale soddisfazione per la caduta di una città scismatica e per l'arrivo delle reliquie in Occidente – segno della benevolenza divina – egli aveva sostituito una maggiore considerazione dell'errore politico commesso e infine un sincero orrore per le violenze che lo avevano accompagnato. Ed è senz'altro vero, com'è vero che egli voleva una crociata per liberare il santo sepolcro, non per sottomettere i Greci. Ma non si possono cancellare dalla storia delle crociate, e dalla storia dell'idea stessa di crociata, le conseguenze della IV spedizione, ignorandone le responsabilità nell'inasprirsi e radicarsi dei rancori tra Oriente e Occidente, e nell'evoluzione della teologia

---

[130] In seguito agli aspri contrasti tra Bulgari, Latini d'Oriente, Niceni e Tessalonicesi, Ivan II Asen (1218-1241), che aveva ambito alla reggenza dell'impero latino e che poi si era schierato con il fronte pangreco, decise di rompere con Roma e di fondare un patriarcato autocefalo, riconosciuto dal patriarca ecumenico e dai suoi omologhi d'Oriente nel 1235. Già nel 1219, tre anni dopo la morte di Innocenzo III, Sava, fratello di Stefano Primo Coronato, si rivolse al patriarca bizantino di Nicea per farsi consacrare arcivescovo autocefalo della Chiesa del suo popolo, scavalcando l'arcivescovo di Ocrida. Anche qui il distacco da Roma scaturiva dalla minaccia latino-orientale, avvertita più che altro in senso morale. Questi due eventi contribuirono a vanificare la politica unionista di Innocenzo nei Balcani, e rafforzarono l'Ortodossia.

[131] David e Alessio Comneni, vissuti alla corte georgiana della zia Tamara, s'impadronirono di Trebisonda nell'aprile del 1204, quasi contemporaneamente alla caduta di Costantinopoli. Questo evento diede alla nascita della loro signoria una possibilità di sviluppo inaspettata. La loro espansione verso Occidente fu fermata dai Lascaris, ma l'impero da essi fondato sopravvisse a lungo, isolato dal resto del mondo greco-ortodosso.

[132] Michele I Angelo (1204-1215) fondò il despotato, con l'ambizione di ricostruirvi attorno il mondo bizantino. Il suo fratellastro Teodoro (1215-1230) s'intitolò imperatore nel 1224, infliggendo sconfitte ai crociati e catturando persino l'imperatore latino Pietro. Alla sua caduta per mano bulgara il suo dominio fu diviso tra Manuele (1230-1237) e Michele II (1231-1271), a Tessalonica e in Epiro. Questo evento segnò, sebbene Manuele conservasse il titolo imperiale, l'eclissi di quello che Georg Ostrogorsky ha definito l'"impero greco d'Occidente". Esso si sottomise poi a Giovanni Vatatza.

dell'*expeditio sacra*.

Si può affermare che la IV crociata, con la sua deviazione, sia il punto di arrivo di cent'anni di rancori e fraintendimenti. In questo senso essa matura al di fuori della cultura ecclesiastica della curia romana. Ma, a parte l'ovvia constatazione che la cultura era prevalentemente ecclesiastica anche nelle corti, anche se funzionale alle aspirazioni teocratiche delle monarchie, non si può ignorare che l'idea della crociata contro gli scismatici, una volta realizzata, non trovò nessun ostacolo concettuale nel papato, che la legittimò, cominciando a considerare i Greci come un nemico spirituale da combattere *anche* con le armi. Come poté accadere questo? Io stesso, anni orsono, potei tratteggiare a sommi capi l'evoluzione della teologia crociata, destinata a trasformare la nozione dell'impresa sacra verso il santo sepolcro in un universale teologico atto a riunificare in un solo genere più specie di guerre religiose, opportunamente riviste o ideate *ex-novo.*[133] Questa risistemazione concettuale di tutte le guerre della Chiesa, per cui la crociata divenne uno strumento polimorfo e flessibile per tutte le necessità politico-spirituali, maturò lungo il XII secolo e giunse sotto il papato innocenziano al suo massimo sforzo.[134] Naturalmente questo processo fu il frutto di una sinergia tra riflessione concettuale della Chiesa gerarchica e istanza pratica del popolo devoto. Non dimentichiamo che la crociata rientrava nella devozione popolare, tipica di una società guerriera. La pietà popolare previene spesso il magistero nel manifestare e nel soddisfare esigenze nuove. Ai tempi di Innocenzo, la crociata aveva già molti scacchieri su cui combattere. Era innanzitutto contro i Saraceni per la liberazione della terra di Cristo; ancora contro i Saraceni per liberare qualunque terra cristiana caduta nelle loro mani, con un'equiparazione stabilita già da Urbano II (1088-1099) e dal I Concilio Lateranense nel 1123. Poi era contro gli infedeli per la liberazione delle terre baltiche, dove l'evangelizzazione era impedita per il semplice persistere di una sovranità politica pagana: tale ennesima estensione era stata sancita da Eugenio III (1145-1153). Dopo il Concilio Lateranense III (1179) la crociata era divenuta anche uno strumento per liberare la cristianità dal dominio politico degli eretici albigesi in Provenza. Innocenzo III in persona avrebbe concretizzato questa deliberazione bandendo, verso quella regione e contro Raimondo di Tolosa (1208), un pellegrinaggio armato

[133] Cfr. SIBILIO, *Le parole*…, cit., pp. 263-273.

[134] Il ruolo di Innocenzo III nella definizione e nella diffusione delle crociate è illustrato da TYERMAN C., *L'Invenzione delle crociate*, Torino 2000, pp. 60-82. Io insisto tuttavia sull'equazione tra crociata e pellegrinaggio, che rimane viva anche sotto Innocenzo III. Cfr. SIBILIO, *Le parole*…, cit., pp. 267-268, e nota 159.

destinato a protrarsi a lungo tra massacri e violenze.[135]

Ognuno di questi eventi mimava, in modo sempre meno evidente, il primigenio rapporto tra viaggio sacro armato e il santo sepolcro. Al pellegrinaggio verso le terre di Cristo si era sostituito quello verso le terre del Cristo mistico – ossia dei suoi fedeli, membra del suo corpo – minacciate da nemici esterni e interni, epifanie dell'azione demoniaca. Nella crociata originaria c'era un'equazione tra minima destinazione e massima specializzazione. Via via che il novero dei nemici si allargava e la specializzazione diminuiva, la crociata poteva recarsi ovunque, e laddove un qualsiasi nemico opprimeva il Cristo mistico in qualunque modo, si poteva legittimamente combattere. Il punto estremo del processo di allargamento dei fini fu toccato proprio da Innocenzo: egli trasformò in crociata la guerra di Filippo Augusto contro Giovanni Senza Terra (1167-1216) quando questi rifiutò di rendere alla Chiesa la sua *libertas* nelle elezioni canoniche dei prelati; salvo poi annullare i suoi propositi quando il re inglese si sottomise a Roma facendo del suo stato un feudo oblato (1213). Con questo atto, Innocenzo faceva intendere che si poteva pellegrinare in armi per liberare Cristo anche dagli stessi cristiani cattolici, se scomunicati. Di questa concezione aveva fatto le prove generali bandendo in precedenza una crociata contro i nostalgici di Enrico VI nel regno di Sicilia, del quale aveva assunto la reggenza per conto di Federico II.

Si nota che l'estensione della destinazione delle crociate procede per *climax*: infedeli, pagani, eretici, scomunicati. Manca un anello alla catena evolutiva: quello degli scismatici, ossia i Greci. Il papato ancora reputava di poterli recuperare per convinzione, ma ormai nel sentire comune essi non potevano essere meglio di eretici e scomunicati. Per cui la IV crociata pose, a livello operativo, le istanze teoriche che erano implicite in tutta la teologia ufficiale dei rapporti tra la Chiesa e ogni suo possibile nemico. Fu per questo che Innocenzo alla fine ratificò di fatto l'operato dei crociati: essi avevano espresso l'anima barbara e popolare della spiritualità guerriera, ma non in discordanza con i suoi presupposti. L'*exemplum* della guerra contro gli scismatici entrò nell'arsenale teologico dell'Occidente e vi rimase per un secolo intero. Perciò non si può purtroppo affermare che la IV crociata fosse un tradimento dello spirito dell'impresa in sé, ma solo del progetto innocenziano. Essa portò alla luce, con feroce consequenzialità, uno dei possibili sviluppi di quella teologia guerriera che invece, con maggior tatto ma minor

[135] Un recente studio di BARILE N.L., *L'indulgenza e la croce tra repressione dell'eresia e promessa di salvezza*, Galatina 2007, illustra i presupposti della teologia bellica della crociata contro gli Albigesi, ma da un punto di vista differente da quello a cui faccio qui riferimento.

coerenza, Innocenzo credeva di poter tenere nel limbo delle cose mai accadute. Alla fine Innocenzo pensò di poter usare tale mezzo per raggiungere l'unione, secondo lo schema già elaborato nelle lettere ad Alessio III: ricondurre la Chiesa greca a quella romana tramite la conversione dell'imperatore bizantino e un'opera effettiva di latinizzazione.

Anche questa *translatio imperii* merita una precisazione, per meglio intendere cosa accadde nel 1204. Nel corso della riforma gregoriana, l'adesione dei popoli cristiani al nuovo modello di Chiesa proposto dal papato era spesso avvenuto per conquista armata. I nuovi sovrani sostituivano quelli vecchi e sostituivano le antiche liturgie e le locali leggi canoniche con il rito romano e la legislazione papale. Era accaduto per la Spagna moresca, in cui la *reconquista* aveva implicato non solo la fine del dominio agareno ma anche quella della liturgia mozarabica; per l'Inghilterra sassone, assoggettata dai Normanni al loro potere e alla legislazione riformatrice di Alessandro II (1061-1073); per l'Irlanda celtica conquistata dai Plantageneti, che implicò la fine della fiorente Chiesa monastica risalente a S. Patrizio. Anche con la conquista dell'*Outremer* i crociati avevano sovrapposto alle gerarchie cristiano-orientali (greche, siriache, armene) la loro organizzazione latina. Nulla di strano se i crociati credettero di poter latinizzare anche la Chiesa greca, assumendone il trono. Questa idea, che – come vedremo - fu fatta immediatamente sua da Innocenzo III, si rivelò la inappropriata. Le Chiese non si annettono come i regni, neanche da parte di altre Chiese. Quelle pregregoriane entrarono in seno alla *catholica romana* abiurando spontaneamente alla loro tradizione, per il prestigio dell'apostolo Pietro, che era presente nei suoi successori. Ma le Chiese orientali, forti della loro tradizione, apostolica anch'essa, non erano in questo stato di soggezione. La conquista latina poté offuscarne lo splendore, ma non poté spegnerlo del tutto, meno che mai a Bisanzio. L'idea che la causa dello scisma fosse l'imperatore d'Oriente, e non la coscienza della sua Chiesa, era assolutamente sbagliata. E su questo equivoco si credé di poter ricostruire l'unione con un semplice cambio al vertice. Ai contemporanei poté sembrare che Alessio IV e Alessio V fossero solo altri due esemplari, da affiancare a Ottone IV, ai re d'Inghilterra, Polonia, Portogallo e altri ancora, nella singolare collezione di sovrani deposti o sottomessi fatta, direttamente o indirettamente, da Innocenzo III. Ma non era così. Quello bizantino imperiale era un trono diverso. La sostituzione di Alessio V con Baldovino I fu una vera e propria *translatio imperii Orientis*, dai Greci ai Franchi. E non fu accettata dai

Bizantini per la sua violenza. L'unica istanza a cui il papato poteva ricorrere per legittimarsi era un'autorità estranea, il cui intervento, lungi dall'alleggerire la situazione, la rese invece più intollerabile per gli Orientali. E rese ancor più profonda la distanza tra le due cristianità.

In effetti, se per Roma l'impero d'Oriente divenne un nuovo nemico di Cristo, e Costantinopoli un'empia città fornicatrice sulle acque, la cui caduta era fonte di gioia in Cielo, per l'Ortodossia – ormai ritiratasi a Nicea – anche l'Occidente era divenuto un nemico di Cristo, del Cristo di quella Bisanzio per la quale Lui stesso, parafrasando Dante, era greco. I Romani d'Oriente erano rimasti alla tradizione patristica, non avevano vissuto lo sviluppo teologico e canonico dei Latini, ma non per questo lo ignoravano. Per loro, la guerra contro gli infedeli era affare dell'impero, e la terra santa era innanzitutto il sacro suolo dei cesari. In quanto allo scisma, era essenzialmente occidentale, causato dall'ambizione del papato. Quando i Greci furono attaccati, vedendosi equiparati agli infedeli, se non addirittura considerati peggiori, non poterono non inasprire anch'essi le loro prevenzioni. Bisanzio latina divenne la loro *abominatio desolationis*, e la Roma papale una *magna meretrix*; da questi momenti il turbante islamico cominciò a sembrare preferibile alla mitria romana, come lo era stato per i monofisiti rispetto al diadema imperiale calcedonese, alla vigilia dell'invasione araba. Tutti i popoli che avevano ricevuto il cristianesimo da Bisanzio, e che consideravano necessario avere una Chiesa e un imperatore insieme, inorridirono del tentato genocidio crociato, e condivisero l'allontanamento interiore da Roma, pur non essendo stati lambiti dalle armi *crucesignatae*. La sintonia tra stato e Chiesa, tradizionale in Oriente, rese ulteriormente difficili i rapporti, in quanto l'opinione pubblica orientale considerò ispirate dal papato tutte le azioni dell'impero latino e viceversa. Così la rete unionistica tessuta da Innocenzo III tra gli Slavi si strappò, anche se non subito. Le fonti storiche orientali, sia greche che slave, sono unanimi nel manifestare orrore per il sacrilegio compiuto contro Costantinopoli, città impreziosita da vestigia sacre mariane, apostoliche e agiologiche di svariata natura. Lo sdegno papale per il saccheggio non bastò, perché Innocenzo biasimò il mezzo, ma non il fine: tanto bastò perché gli Orientali cominciassero a detestare anche quest'ultimo in ragione del mezzo adoperato. L'impatto psicologico fu tale, che solo in tempi recentissimi è stato attutito, con una specifica azione del papato. Giovanni Paolo II (1978-2005), nel corso del suo pellegrinaggio apostolico in Grecia (2001), osteggiatissimo dall'arcivescovo autocefalo Christodoulos, poté solo in parte superare le ritrosie del santo sinodo

proprio deplorando il "saccheggio disastroso" di Costantinopoli e affermando che il fatto che i responsabili fossero allora «*cristiani latini riempie i cattolici di profondo rincrescimento. Come non possiamo vederci il* mysterium iniquitatis *all'opera nel cuore umano?*».[136] Perciò, come ho detto prima, è come se il sacco di Costantinopoli fosse accaduto ieri. E ancora oggi deve finire di essere metabolizzato.

5. *Ephraim reversus ad Iudam*: il papato, l'impero latino d'Oriente, la Chiesa greca.

Dopo aver oscillato tra l'orrore della devastazione e la soddisfazione dell'umiliazione inflitta alla scismatica Bisanzio, Innocenzo III decise di accettare il fatto compiuto e di tentare di sfruttarlo per l'unione ecclesiastica che aveva caldeggiato.[137] Le severe misure di censura minacciate contro i crociati ribelli non furono mai prese e le decisioni del legato apostolico, che aveva autorizzato i guerrieri a rimanere nell'impero latino per due anni, non furono annullate. Accanto alla Spagna, ai Paesi Baltici – la *Terra Matris* – e ad altri teatri minori, anche Costantinopoli era divenuta uno scacchiere di guerra continua equivalente e concorrenziale rispetto alla Terra Santa. Sebbene non abbandonasse il progetto della crociata verso il santo sepolcro, Innocenzo III iniziò una politica specifica per l'impero latino. Come sempre, egli elaborò un piano operativo basato su un fondamento teologico, che enunziò a chiare lettere scrivendo al suo legato, il cardinale presbitero di S. Susanna Benedetto: «*traslato ergo imperio, necessarium ut ritus sacerdotii transferatur, quatenus Ephraim reversus ad Iudam in azymis sinceritatis et veritatis expurgato fermento veteri epuletur*».[138] Per il grande papa, la separazione dell'Oriente dall'Occidente era come quella di Geroboamo dalla Casa di David. Essa, generando un regno d'Israele diviso da quello di Giuda, aveva creato le condizioni del culto di Betel, separato da quello del tempio salomonico. Ricucito lo strappo politico con la *translatio imperii*, bisognava rinsaldare anche l'unità religiosa con la *translatio sacerdotii*.

Nella pratica, questo si tradusse nella definizione di un *modus vivendi* della Chiesa dei nuovi dominatori rispetto a quella dei soggiogati Bizantini. I presuli greci furono invitati a giurare fedeltà al papa, e un gran numero di essi lo fece. Con quanta sincerità, è da valutare caso per caso. Quelli che rifiutarono sia la sottomissione che uno scisma

---

[136] KWITNY J., *L'Uomo del secolo*, Casale Monferrato 2003, appendice di TOSATTI M., pp. 442-443.
[137] INNOCENZO III, *Epistolae*, 7, 153, 154, 203, 208, e 8, 125, 126, in *PL* 225, 454-461, 512-516, 521-523, 698-702.
[138] *Epistolae*, 8, 55, in *PL* 225, 623-624.

nicodemico, presero la via dell'esilio e furono rimpiazzati da vescovi latini. Gli abdicatari, o si ritirarono tranquillamente, o guidarono il gregge da luoghi sicuri, come i monasteri. Questi poi mantennero la loro completa indipendenza, a patto che pagassero le decime ai vescovi; la medesima cosa poté fare, per sopravvivere, il basso clero. Lo stesso Innocenzo III non poté imporre, nella pratica, il suo patronato sul monte Athos. A conti fatti si installò, o per sostituzione o per sovrapposizione, una gerarchia latina che annoverava, tra gli altri, gli arcivescovi di Atene, Tessalonica, Patrasso e Corinto, e qualche altra decina di vescovi tra cui sei nel Peloponneso. Venezia fu inesorabile, specie a Creta: se non esercitò alcuna coazione contro i Greci, non lasciò loro neanche alcuna gerarchia, facendo sì che questa si spegnesse da sola, naturalmente; soltanto dei *protopapades* furono lasciati in servizio e, già nel 1224, due soli erano rimasti dei dieci presuli bizantini dell'isola. In compenso, i monasteri rimasero autocefali. Questa situazione si configurò, sin dall'inizio, come una *reductio ad unitatem* che aveva ovviamente bisogno di una sistemazione generale.

La fuga della gerarchia greca da Bisanzio latinizzata fu però in realtà un ostacolo al progetto papale. Ai legati apostolici mancarono interlocutori legittimi, e la guida della Chiesa greca fu assunta, come sempre nei momenti critici, dai monaci. Gli sforzi per convincere il patriarca Camateros a tornare sul Bosforo furono inutili. Fino a che egli fu vivo, il clero metropolitano non riconobbe alcun presule. Tommaso Morosini, eletto in modo irregolare, e che avrebbe dovuto essere sostituito perché d'ingombro, fu incautamente rieletto in modo canonico da Innocenzo III. In questi frangenti di scisma nello scisma, un colloquio di unione del cardinale legato Pietro di Capua fallì, per l'opposizione del monaco Giovanni Mesarites (1204). La rovinosa sconfitta di Baldovino I per mano di Joannitza di Bulgaria (1205) causò un raffreddamento verso la causa unionistica da parte della corte imperiale latina, la cui persecuzione avrebbe ulteriormente indebolito la già fragile compagine statale: su questa prudente scia si mosse il nuovo imperatore Enrico I. Libero dal condizionamento del patriarca e dell'imperatore, il monachesimo diede il meglio di sé nella lotta antiromana. Quando nel 1205-1206 arrivò sul Bosforo il cardinale Benedetto, con gli ordini di cui si è detto, si trovò di fronte un muro: nell'assemblea del clero dovette fronteggiare il diacono Nicola Mesarites,[139] fratello di Giovanni e, resosi conto della rilevanza dei monaci nella trattativa, li convocò tutti e si misurò con Giovanni

[139] Cfr. BECK H.G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (= BECK), München 1959, p. 666.

stesso.[140] Dai colloqui emerse che i Greci non volevano riconoscere assolutamente il primato di Pietro, e tantomeno i patriarchi di rito latino che Innocenzo voleva imporre loro. Quando morì Camateros (1206), apparve chiaro però che essi erano disposti a riconoscere Enrico I come *basileus*, perché a lui si rivolsero per avere il permesso di eleggere un nuovo patriarca. Enrico lo concesse, ma chiese un qualche riconoscimento del papato. Allora furono progettate due lettere, una delle quali prevedeva un'acclamazione post-liturgica del pontefice.[141] A mio avviso non fu spedita nessuna delle due, perché Innocenzo III non si sarebbe fatto sfuggire un'occasione del genere, vista la duttilità con cui trattava in altri fenomeni dissidenti d'Europa, come i pauperismi di Durando di Huesca, di Bernardo Primo, di Francesco d'Assisi e di Domenico di Guzman. Evidentemente i Mesarites decisero di accordarsi con Michele Autoleano di Nicea, prendendo contatti con Teodoro Lascaris. Ormai, i Greci consideravano loro vero sovrano l'imperatore niceno. L'impero latino, in due anni, aveva perso ogni ragion d'essere.

Il primo a capirlo fu Innocenzo III. Forse egli provava soddisfazione per il fatto che un papa, successore di tanti vescovi di Roma angariati dai *basileoi*, ora poteva disporre del loro antico soglio. Ma il suo realismo politico si nutriva di ben altro. Il suo nuovo legato, Pelagio di Albano – futuro condottiero della V crociata – dopo aver tentato di ridurre alla ragione i monaci con la violenza, ottenne il permesso di contattare il patriarca Teodoro II (1213-1215) e l'imperatore niceno (1214).[142] Papa Innocenzo riconosceva così che la *translatio imperii et sacerdotii* non era servita a nulla. Considerando che gli stati crociati erano sotto la protezione papale, e l'impero latino era uno stato crociato, la concessione era assai significativa. Le trattative però non giunsero ad alcun risultato. La questione orientale era destinata a tramandarsi al successore di Innocenzo.

Questi ebbe la platonica soddisfazione di vedere partecipare al IV concilio lateranense, da lui convocato nel 1215, gli episcopati latini della Romània e degli stati crociati. In effetti, oltre al patriarca maronita, nessun presule dei riti orientali presenziò al sinodo. Ma Innocenzo non sembrò darci molto peso. L'imperatore Enrico, al pari di Federico II (1210-1250), inviò i suoi delegati. L'unico affare ecclesiastico orientale di rilievo ad essere trattato riguardò la duplice elezione al patriarcato latino di Costantinopoli (1212), dove fu definitivamente intronizzato Gervasio di Eraclea. In quanto all'unione ecclesiastica, che

---

[140] Cfr. HEISENBERG A., *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion*, München 1922-1923, 1, p. 52 sgg., 2, pp. 15-25.
[141] Cfr. HEISENBERG, *Neue Quellen*…, cit., 1, pp.63 sgg. *PG* 140, 291 sgg.
[142] Cfr. HEISENBERG, *Neue Quellen*…, cit., 3, pp. 19 sgg.

il papa credeva di aver sostanzialmente raggiunto almeno nei territori crociati, fu ratificata dai canoni IV e V; il IX riconosceva la legittimità di più riti nell'unica fede – attestazione importante dopo le ambigue enunciazioni di principio che avevano accompagnato l'invasione dell'impero bizantino – e il XIV, che implicitamente riconosceva il clero uxorato orientale. Ormai fervevano i preparativi per la V crociata. Nonostante tutto, la nascita dell'impero latino aveva subito intimorito il sultano, per cui aveva concluso un armistizio decennale con i resti del regno di Gerusalemme. Ciò aveva dato respiro ai piani papali, riorganizzati con zelo. Nel 1212 la tregua era stata reiterata di cinque anni. Il matrimonio tra Giovanni di Brienne, reggente di Gerusalemme, e Stefania d'Armenia rinsaldò i legami tra gli stati crociati (1214). Innocenzo stesso mediò tra la fazione filo-latina e quella filo-armena in Antiochia, ma con scarso successo.[143] La promulgazione del canone *Ad liberandam,* il LXXI, dimostrò al mondo che la priorità del papa era rimasta sempre la stessa. A scanso di equivoci si decretò che nessuna altra crociata, destinata ad altri luoghi, fosse considerata di pari importanza come quella per la Terra Santa:[144] la deviazione per Costantinopoli aveva fatto impressione e l'afflusso di cavalieri verso la Romània non doveva esaurire ed estinguere quello destinato alla Palestina. Per essere sicuro che l'impresa avesse successo, il pontefice decise che l'avrebbe guidata lui stesso, riprendendo un progetto di Gregorio VII.

Non sappiamo cosa sarebbe successo se il piano si fosse concretizzato. Avrebbe Innocenzo fatto scalo nell'impero latino? Di certo, sarebbe partito da Brindisi. Di lì, avrebbe contattato i Niceni? L'intraprendenza del pontefice giustifica qualsiasi ipotesi, ma la morte lo colse (16 luglio) per un'embolia sopraggiunta a causa della malaria contratta mentre egli si recava a nord, a mediare tra Pisa e Genova in modo di organizzare un trasporto dei crociati più sicuro di quello già affidato ai Veneziani.

La sua uscita di scena privò il grande teatro della politica di un protagonista di primissima grandezza, che i nuovi attori non poterono rimpiazzare. Lo stesso anno scomparve anche l'imperatore Enrico I, e con lui la Romània perse ogni occasione di consolidarsi. Ma le circostanze fecero sì che essa potesse sopravvivere ancora abbastanza, rendendo difficile quel dialogo ecumenico che è l'oggetto principale del nostro narrare.

Se infatti tra Enrico di Fiandra e Teodoro Lascaris,

---

[143] La lotta politica era anche religiosa e se il principe antiochieno propendeva per il patriarca greco Simeone II al posto dell'infido latino Pietro, per breve tempo il re d'Armenia sembrò distaccarsi da Roma.

[144] I canoni conciliari in LEONARDI C. (a cura di), *Conciliorum Oecomenicorum Decreta* (= *COD*), Freiburg 1962^2, 203-247.

imperatori d'Oriente rispettivamente latino e greco, dopo le diverse ostilità erano subentrate una distensione e una coesistenza pacifica, consolidate anche da matrimoni dinastici, la successione ad Enrico complicò gli eventi. Suo fratello Pietro di Courtenay (1217), che si affrettò a raggiungere l'Oriente per raccogliere l'eredità, era solo probabilmente poco più di un fatuo ambizioso. Passò per Roma, e volle dare nuovo lustro alla sua carica facendosi incoronare dal papa. Onorio III (1216-1227), l'ex-camerario Cencio Savelli, governava la Chiesa con tanta differenza di prospettive dal predecessore quanta ce n'era tra la sua età, più che veneranda, e quella di Innocenzo quand'era scomparso. Volendo preparare le condizioni per la crociata bandita dal predecessore, e ignorando la condizione di stallo delle trattative con la Chiesa greca, Onorio incoronò Pietro in S. Lorenzo Fuori le Mura, mostrando così al mondo che anche la dignità imperiale d'Oriente aveva bisogno del suggello papale *ut esset*. Naturalmente tale dimostrazione valse solo per i Latini, in quanto i Greci, e per la precisione gli Epiroti di Teodoro Angelo, non ebbero nessun riguardo per Pietro I e lo catturarono mentre egli, imprudentemente, viaggiava verso Bisanzio per via di terra, tenendolo prigioniero fino alla morte. L'unica incoronazione che a Teodoro interessava era la propria ad imperatore *greco* d'Oriente, che avvenne nelle circostanze a cui ho fatto riferimento in precedenza. Le propaggini del despotato epirota ormai lambivano il Bosforo. Lo scisma orientale si era complicato: due imperi greci, d'Occidente e d'Oriente, un impero latino; una Chiesa latina e una Chiesa greca, a sua volta lacerata tra Ocrida, Nicea e una fazione costretta all'unione con Roma. Era il risultato dell'unionismo forzato. A Onorio non passò neanche per la mente di allacciare nuovi rapporti con Teodoro Lascaris. L'impero latino vegetava sotto la reggenza dell'imperatrice Iolanda (1216-1219), alla cui morte ascese al trono il figlio Roberto I (1219-1228), umbratile figura, ben presto schiacciato tra l'avanzata di Teodoro Angelo (impadronitosi di Tessalonica, sulla quale il dominio crociato, alla morte di Bonifacio del Monferrato nel 1207, era andato via via sgretolandosi, e autointitolatosi *basileus kai autokrator*) e quella del nuovo imperatore niceno.

Questi, Giovanni III Vatatza il Misericordioso (1222-1254) – canonizzato e ricordato nel calendario greco-ortodosso – genero di Teodoro Lascaris, fu senz'altro la personalità più importante del periodo niceno. Se in politica ebbe la fortuna di vedere divorarsi a vicenda il leone epirota e quello bulgaro, le sue armi ebbero il coraggio e la capacità di sottrarre ampi territori a tutti i rivali, riducendo in vassallaggio sia Tessalonica nel 1246

che, di fatto, l'impero latino, ridotto al Bosforo fatti salvi i principati autonomi della Grecia meridionale, e dove regnava il debolissimo Baldovino II (1228-1261), fratello minore e successore di Roberto I. La questione che tenne banco nel primo quinquennio del suo regno fu, a dimostrazione della sua inconsistenza politica, quella di chi dovesse fargli da imperatore associato. La scelta del re di Gerusalemme Giovanni di Brienne (1231-1237), a discapito di Ivan II Asen di Bulgaria – di cui ho già fatto menzione – contribuì ad allentare i vincoli ecclesiastici tra Roma e Tarnovo e ad indebolire le alleanze balcaniche dei Latini di Costantinopoli. Naturalmente questo avvantaggiò i Niceni.

Fu inoltre senz'altro un bene che la V crociata non toccasse per niente lo scacchiere greco-anatolico, e forse lo fu ancor di più, per Nicea, che si risolvesse anch'essa in un fallimento. Senz'altro provvidenziale fu anche l'invasione mongola che, come uno *tsunami,* si abbattè sul Medio Oriente e sulla Russia: il sultanato di Iconio, l'impero di Trebisonda, persino quello bulgaro si sottomisero come vassalli al remoto e potentissimo gran khan, ma Nicea rimase intatta, perché troppo periferica rispetto alle direttrici d'espansione dei Tartari. L'acume diplomatico del Vatatza lo spinse ad intavolare relazioni sia con Federico II che con papa Gregorio IX (1227-1241). I rapporti con Federico II furono buoni, tanto che lo Svevo divenne suocero del Vatatza. La latitanza di Federico sulle sponde orientali del Mediterraneo, se fu il più grande limite della sua politica, dissonante con la tradizione degli Staufen e causa di attrito col papato, fu anche un bene per Nicea, che poteva trarre svantaggio dal presenzialismo di un sovrano saldamente accampato sul Canale d'Otranto e probabile pretendente sia al trono latino che a quello greco d'Oriente. Lo Svevo non andò mai oltre a delle generiche attestazioni di stima per i Greci che «*questo cosiddetto sommo sacerdote* [il papa] *osa diffamare come eretici mentre è da essi che è partita l'evangelizzazione del mondo*».[145] E tali parole erano solo lo specchio del mondo interiore di un uomo colto e scettico, che concepiva la fede come *instrumentum regni* e il cui spirito era incompatibile con una religiosità autentica e con qualsiasi progetto politico ad essa ispirato, al di fuori del *particulare suo*. In effetti Federico, che con la sua anacronistica concezione dell'impero fu il più bizantino di tutti in questo periodo, fu troppo impegnato nella sua lotta contro la storia, perseguendo il sogno di un dominio mondiale a discapito dei comuni e del papato, per occuparsi della *questione d'Oriente*.

[145] Citato in OSTROGORSKY, *Storia*…, cit., p. 403.

La Santa Sede invece, con Gregorio IX - Ugolino dei Conti di Segni, cugino di Innocenzo III - cercò di farne rivivere l'universalismo, ma invano. Oltre ai rovesci subiti nei Balcani, con la ripristinata autonomia ecclesiastica di Serbia e Bulgaria, Gregorio dovette anche accettare il fallimento totale della politica tradizionale del papato in Oriente: la VI crociata fu un sacrilego fiasco e la lotta mortale con la Casa sveva gli impedì di fare qualsiasi cosa per liberare Gerusalemme; la quale, dopo essere stata ricomprata da Federico II da Melek al-Kamel a condizioni ignominiose, fu miseramente espugnata nel 1244 da predoni turchi, arrivati in seguito al sommovimento causato dall'invasione tartara. Il colpo decisivo fu per papa Gregorio nel 1234, quando i suoi legati, giunti a Nicea per trattare ancora l'unione ecclesiastica con Giovanni e col patriarca Germano II (1222-1240), ritornarono senza alcuna concessione.

Ormai la posta in gioco era il possesso di Costantinopoli: i Greci la rivolevano, e il papato chiedeva in cambio l'unione. La città era il simbolo dell'unità spirituale e politica del mondo cristiano, l'ossessione del papato e dell'impero. Il Vatatza trovò un interlocutore sensibile e accorto in Innocenzo IV (1245-1254). Papa Sinibaldo Fieschi dei Conti di Lavagna – che da buon genovese non aveva particolari simpatie per l'impero latino, nonostante decretasse la raccolta di una decima in suo sostegno nel II concilio di Lione, nel 1245 - nel 1253-54 allacciò fitti contatti con il patriarca Manuele II (1244-1255) e con Giovanni III: entrambi si dissero pronti a concessioni senza precedenti, e il papa sembrò pronto a lasciar cadere Costantinopoli nelle mani dei Niceni. Ma anche queste trattative furono interrotte: l'evoluzione del quadro politico, che fece sì che Nicea potesse mirare al Bosforo senza nulla concedere agli Occidentali, e la morte di papa Fieschi fecero arenare questo progetto. Ma la discussione diplomatica aveva fatto intendere a tutti che la *reversio Ephraim ad Iudam* non era solo fallita: era stata addirittura sconfessata. Morti nello stesso anno Giovanni III e Innocenzo IV, fu ad Alessandro IV (1254-1261), Rolando dei Conti di Segni, ennesimo parente di Innocenzo III, che toccò imbattersi nel rigido legittimismo di Teodoro II (1254-1258), il quale, in nome della teocrazia costantiniano-giustinianea, respinse ogni prosecuzione concreta delle trattative con Roma (1256). Il patriarca Arsenio (1255-1259, 1260-1263), rigido ed austero asceta, fu una sua creatura.

Scomparso prematuramente anche Teodoro II, il figlioletto Giovanni IV (1258-1261) si ritrovò alla mercè del tutore impostogli dall'aristocrazia, Michele Paleologo. Questi esprimeva la reazione del suo ceto all'autocrazia del

defunto. Di lì a poco, assunse assieme al suo protetto (1258) la corona imperiale che avrebbe portato fino alla morte (1282). Con abilità e spregiudicatezza venne a capo dell'alleanza costituita dal principato latino d'Acaia, dalla Serbia e da Manfredi di Sicilia (1232-1266). Manfredi, a differenza del padre naturale, capiva l'importanza di un'espansione verso l'Egeo. Aveva attirato nella sua orbita il despotato d'Epiro e si accingeva ad attaccare l'impero di Nicea. Nonostante egli fosse scomunicato e assai pericoloso per il papato con il suo espansionismo in tutta Italia, nessuno a Roma pensò di prevenirne le mosse allacciando rapporti col Paleologo. Questi tuttavia vinse i suoi nemici e, concluso poi un armistizio con l'impero latino e con Venezia, stabilì relazioni con Genova e si accinse a coronare il sogno di sempre: la riconquista dell'antica capitale.

Ciò avvenne per caso: la città, che ormai coincideva con l'impero latino stesso, era sguarnita per gli accordi intercorsi tra i governi. Il generale Alessio Strategopulos, in marcia verso la Bulgaria per manovre di confine, si accorse di quella situazione propizia e, senza colpo ferire, entrò in città (25 luglio 1261). Baldovino II fuggì a rotta di collo e di lì a poco Michele Paleologo, VIII di questo nome, riprese possesso della capitale. Al posto dello sferragliare delle corazze crociate, nei palazzi imperiali da tempo disadorni riprese il fruscio di una porpora bizantina: quella di Michele. Al povero Giovanni IV, escluso anche dalla restaurazione ufficiale, l'usurpatore inflisse l'accecamento, onde poterlo deporre. Ma tale delitto, in cui la ragione di stato si mescolava alla politica di famiglia, era completamente oscurato dallo splendore della riconquista, sia in Oriente che in Occidente. Come un tempo i papi avevano sottratto Roma a Bisanzio, fondando lo stato pontificio e il sacro romano impero, ora il *basileus* sottraeva a Roma Costantinopoli, restaurandovi l'impero romano d'Oriente. E non era poco: dopo aver perso Sion, la Chiesa romana venne ricacciata pure dal Corno d'Oro.

6. I tempi del concilio di Lione.

Quando Costantinopoli cadde nelle mani latine, il soglio papale era vuoto. Alessandro IV era morto il 25 maggio; gli otto cardinali viventi discussero tre mesi per trovargli un successore e alla fine decisero di sceglierne uno dall'esterno, designando il patriarca di Gerusalemme, Jacques Hyacinthe Pantaleon di Troyes, in visita alla curia per trattare gli affari della Terra Santa. Questi assunse il nome di Urbano IV (1261-1264). La crisi dell'Oriente influì sulla scelta: Urbano IV era legato apostolico per l'impero latino. La preoccupazione dei cardinali era rivolta

anche a Costantinopoli.

Urbano IV fu un grande papa. Affrontò e sgominò definitivamente la Casa sveva nella persona di Manfredi, con una politica esperta e intuitiva in cui il tema dell'Oriente fu di grande rilevanza. Infatti, la caduta di Costantinopoli latina in mano ai Greci scismatici costituiva una perdita del sacro suolo dei cristiani, di cui bisognava organizzare la *restituito*. Si poneva la base empirica per una nuova crociata contro i Greci. Il papa poteva esservi interessato così come lo era al progetto della liberazione di Gerusalemme, inutilmente ripreso da Luigi IX (1226-1270) tra il 1248 e il 1254, nella VII crociata. L'imperatore Michele VIII, che non era uno sprovveduto come Alessio III, sapeva bene che poteva ovviare a questo rischio solo offrendo l'unione ecclesiastica, ossia riportando i Greci nella *christianitas* romana e inserendo il suo impero nella *respublica fidelium*. Non si illudeva che l'affare sarebbe stato facile. Sapeva innanzitutto quale opposizione incontravano tutti i progetti unionistici tra i monaci, assai influenti tra i fedeli; lo stesso alto clero non poteva sfidarne l'autorevolezza, e poteva assecondare l'imperatore solo con molta circospezione. A complicare la situazione tra Chiesa e stato si era verificata una grave crisi: Arsenio aveva scomunicato il Paleologo per l'accecamento di Giovanni IV, e Michele aveva dovuto, faticosamente, sostituirlo e ottenere l'assoluzione dal nuovo patriarca. D'altra parte, sia per la corona che per la Chiesa la prospettiva di una nuova aggressione latina non era certo migliore della persistenza nello scisma. Il rischio di un nuovo attacco a Bisanzio fu in effetti molto concreto tra il 1261 e il 1263, quando papa Urbano trattò con Manfredi per la sua sottomissione al papato. Pronubo dell'alleanza fu proprio Baldovino II, al quale lo Svevo aveva promesso la restaurazione sul trono latino d'Oriente. Il papa aveva già offerto il suo appoggio morale ai principi latini della Grecia, minacciati dal Paleologo, e scomunicato i Genovesi alleati dei Bizantini. Ma ben presto Urbano IV scartò il piano e riprese in grande stile la lotta contro Manfredi: la crociata infatti fu bandita contro di lui e fu combattuta da Carlo I d'Angiò (1226-1285), il quale nel 1266, già morto il papa, sconfisse e uccise Manfredi. In ragione di questa scelta, anche la politica urbaniana per l'Oriente cambiò e nel 1262-64, rispondendo all'invito formulatogli dal Paleologo sin dall'estate del 1262, il pontefice intavolò concrete trattative unioniste. Michele VIII era pronto a riconoscere il primato romano. Il papa credeva, a torto, che il *basileus* potesse imporre ai sudditi l'unificazione con facilità. Ma Michele voleva che Urbano fornisse a Bisanzio aiuti concreti contro i suoi nemici, per creare un clima favorevole all'unione tra i suoi sudditi, mentre Urbano

chiedeva prima la piena sottomissione, come condizione previa di un suo aiuto contro altri sovrani cattolici o contro gli infedeli.[146] Questa contraddizione pesò a lungo sui rapporti tra Oriente e Occidente. In ogni caso il Laterano e il Bosforo erano accomunati dall'ostilità per l'ultimo Staufen e dal timore di un'estensione dei suoi domini, l'uno verso il Nord, l'altro verso Est, entrambi come preambolo di una rinnovata minaccia per tutti. Tale convergenza politica diede sostanza alla trattativa ecclesiastica.

La morte di Urbano fu un duro colpo per questo pur difficile dialogo. Il papa aveva un'apertura mentale che giustificava le trattative nel quadro del ruolo universale che egli sapeva di dover svolgere, contro la larghezza di vedute di Michele VIII. Eletto dopo quattro mesi di litigi, Clemente IV (1265-1268), Guy le Gros Foulques di Saint-Gilles, non aveva la libertà di spirito del predecessore. Fortemente influenzato da Carlo d'Angiò – il quale, insediatosi a Napoli, sognava, come gli Svevi e i Normanni di arrivare a Costantinopoli – Clemente non dava alcuna fiducia a Michele VIII. Era forse impressionato dall'intraprendenza dell'imperatore, che aveva ridotto il despotato epirota in vassallaggio e raggiunto un accordo anche con Venezia. Michele invece non abbandonò il suo negoziato, e scrisse al papa perché impedisse l'attacco in cambio dell'unione. Offrì dunque una trattativa formale, nel quadro di un concilio ecumenico. Clemente IV spedì una dura missiva (4 marzo 1267) in cui pretese piena sottomissione,[147] il 27 marzo presiedette poi un incontro a Viterbo con Carlo I e Baldovino II per l'organizzazione della crociata e la successiva spartizione dell'Oriente greco. Le figlie di Carlo andarono in sposa a Filippo, figlio di Baldovino, e al principe d'Acaia, che si fece vassallo di Sicilia. Serbia e Bulgaria, secondo la loro tradizione, si riavvicinarono all'Occidente. Michele VIII temporeggiò abilmente, controproponendo la partecipazione bizantina ai progetti crociati di Luigi IX, ma senza successo. Lo scambio epistolare durò tuttavia fino alla morte del papa. Clemente infatti aveva mantenuto chiara la distinzione tra i fini della politica ecclesiastica e quelli di Carlo d'Angiò. La fase di sede vacante che ne seguì (1268-1271) fu gravida d'incognite per Bisanzio. In essa la diplomazia greca poté contare su Luigi IX, che mirava alla liberazione di Gerusalemme e, in prospettiva di ciò, all'unione ecclesiastica. Fu il re santo a trattenere il fratello da reiterati tentativi di aggressione. Ma il timore scomparve dal petto dei Bizantini solo alla fine del conclave, perché il

[146] Cfr. TAUTU A.L. (a cura di), *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X* , Città del Vaticano 1953 (= *Acta*), 6, 21.
[147] Cfr. *Acta*, 69.

risultato fu notevole.

Il nuovo papa, Gregorio X, Teobaldo Visconti di Piacenza (1271-1276), fu uomo del dialogo in un'epoca di aggressività e intransigenza. Spirito autenticamente religioso – sarebbe stato poi beatificato – non apparteneva al Sacro Collegio e non era quindi condizionato dalle lacerazioni di quell'insigne consesso; arcidiacono di Liegi, al momento dell'elezione era in Terra Santa, al seguito della crociata del principe inglese Edoardo. Questa circostanza fece sì che egli rimanesse per sempre legato alla drammatica causa della liberazione dei luoghi santi. Fu questo il nucleo politico del suo papato; a sua volta, questo interesse era il postulato di un impegno prioritario, la riforma della Chiesa, della quale la crociata doveva essere il mezzo espiativo. In tale prospettiva, egli si batté per la risoluzione dell'interregno in Germania, favorendo l'elezione di Rodolfo I d'Asburgo (1218-1291) e per contenere l'influenza angioina. Erede della larghezza di vedute di Urbano II e di Innocenzo III, Gregorio capì che l'unione con la Chiesa greca era la condizione previa e contigua alla realizzazione della crociata. Già quando era in Palestina, Gregorio avvisò Michele VIII della sua volontà di unione. L'evento epocale stava nel fatto che Gregorio X era pronto a discutere la riunificazione in un concilio, secondo il desiderio dei Greci, e che ne diede spontaneamente comunicazione a Michele VIII. Il papa evidentemente non solo conosceva le ragioni teologiche che spingevano i Greci a richiedere questo strumento di dialogo, ma le riteneva giustificabili. Facendo poi lui stesso la proposta, evitava alla Santa Sede di abbassarsi a concedere ciò che le veniva chiesto in modo pregiudiziale. Ai Bizantini, Gregorio dichiarò di essere pronto da subito a risolvere i problemi politici, per invogliarli all'unione. Sapendo che una grossa fazione era irriducibile, sfruttò con caritatevole lungimiranza questa divisione, dichiarando che si sarebbe accontentato anche che solo una parte dell'episcopato aderisse all'unione, semplificando il compito dell'imperatore, che avrebbe così dovuto solo radunare una minoranza di unionisti nel suo episcopato.

Il papa alternò questa disponibilità ad un abile uso della diplomazia: sapeva che il Paleologo e l'Angioino giocavano una partita diplomatica assai complessa di cui Roma era l'arbitra. Il primo era alleato dei Mongoli di Persia contro il sultanato di Iconio, dell'Orda d'Oro contro i Bulgari e dell'Ungheria contro la Serbia, mentre manteneva buoni rapporti con Venezia; il secondo era legato a Serbi, Bulgari, ai principati latini della Grecia e ai cattolici dell'Epiro, e faceva una corte serrata al doge per portarlo dalla sua parte; non faceva inoltre mistero di mirare alla corona imperiale d'Oriente. Quando capì che

Michele l'avrebbe tirata per le lunghe, Gregorio fece sapere che non sarebbe stato lecito ai Veneziani allearsi con i Greci finchè fosse durato lo scisma, e che non avrebbe più trattenuto a lungo Carlo d'Angiò. Le trattative, con questo propellente, decollarono per non fermarsi più.

Gregorio fu conciliante anche nella formula d'unione: rimandando a data da destinarsi il giuramento personale di adesione dei singoli presuli, in attesa della ratifica della piena comunione ecclesiastica, il papa propose tre formule, (*"catholicae fidei veritatem agnoscimus"; "convenimus in suprascriptam catholicae fidei veritatem"; "desideramus eandem fidem agnoscere, suscipere et profiteri"*), accontentandosi poi dell'ultima, la più vicina alla sensibilità greca e alla sua situazione politico-ecclesiastica.[148] Il 13 aprile 1272 spedì gli inviti per il sinodo ecumenico, convocato a Lione (il secondo tenuto in quella sede); esso si sarebbe tenuto nel 1274, in un luogo lontano dalla nefasta influenza di Carlo d'Angiò. I piani dell'Angioino per la riconquista di Bisanzio furono tenuti a freno; Gregorio inviò la sua legazione a Bisanzio nell'ottobre del 1272, e i termini degli accordi dottrinali furono definiti. Michele VIII fu poi invitato a mandare dei delegati al concilio.

Nel lasso di tempo che accompagnò e seguì queste trattative previe, ebbe da faticare Michele VIII, che non aveva intenzione di accontentarsi di una Chiesa riunificata a metà, ma voleva che la maggioranza dei suoi prelati tornasse in comunione con Roma. In un primo momento, i sostenitori dell'imperatore tra i vescovi furono non più di cinque. Gli arseniti continuavano ad opporsi e vi furono tumulti. Il patriarca Giuseppe (1267-1275), nella sua opposizione alla causa unionista, si affidò al teologo Job Jasites, monaco zelota, sotto il cui influsso egli non solo riprovò come eretiche le asserzioni teologiche filo-latine, ma giurò che mai avrebbe ripreso la comunione con la Santa Sede. In un secondo tempo, mitigò le sue posizioni, ma non si sentì in coscienza di tradire il suo giuramento.[149] Il più accanito avversario dell'unione non fu però il patriarca ma, almeno nei primi tempi, Giovanni Bekkos,[150] il maggior teologo dell'epoca, *chartophylax* del soglio di Andrea. Con lui Michele VIII dovette usare la mano pesante: lo spedì in carcere, con una piccola biblioteca teologica, da studiare per ravvedersi.

Strano a dirsi, il soggiorno coatto funzionò – raramente accade in questi casi – e il Bekkos divenne sinceramente favorevole all'unione, specie per l'influsso di un teologo

---

[148] Cfr. *Acta*, 101-102.

[149] Cfr. LAURENT V., *Le serment antilatin du patriarche Joseph Ier (juin 1273),* in "EOr" 26 (1927), pp. 396-407.

[150] Cfr. BECK, 681-683.

che era scomparso poco prima, Niceforo Blemmida,[151] alla cui autorità egli da questo momento non smise più di richiamarsi, e da cui attinse gli argomenti per interpretare la doppia processione dello Spirito Santo in modo confacente al monarchianismo patristico greco, ossia concependo la processione dal Padre sia in modo diretto che indiretto, attraverso il Figlio, in seno alla SS. Trinità. Da quel momento, nacque la fazione, piccola ma agguerrita e influente, dei *latinophrones* nella Chiesa greca. Essa ben presto annoverò tra le sue file gli arcidiaconi Costantino Meliteniota e Giorgio Metochita. Queste illustri adesioni scompaginarono il fronte antilatino dei monaci. Tra gli ecclesiastici secolari va invece ricordato, come unionista, lo storico Giorgio Acropolita, divenuto poi gran logoteta. Attorno a costoro, un po' per convinzione, un po' per acquiescenza, un po' per necessità, si formò una maggioranza unionista. Essa, costituita da quarantaquattro vescovi, sottoscrisse con l'alto clero di S. Sofia una lettera in cui si chiedeva a Gregorio X l'unione ecclesiastica, riconoscendogli che *primum et summum pontificem esse et nominari* (febbraio 1274).[152] La comunicazione aveva un buon appoggio nell'opinione pubblica. Contemporaneamente, Michele VIII sottoscrisse la formula di fede inviatagli da Roma, con inchiostro rosso. Ora si trattava solo di recarsi materialmente al concilio.[153]

Questo si aprì, nonostante la forte opposizione dei Francesi della curia e dell'Angioino, il 7 maggio 1274.[154] L'assise era imponente e senz'altro degna di trattare un tema importante come l'unione, con i suoi trecento vescovi, i sessanta abati, i superiori degli ordini religiosi e i grandi maestri degli ordini cavallereschi. Tra i prelati latini si annoveravano i patriarchi titolari di Costantinopoli e di Gerusalemme. Illustri teologi impreziosivano la *nomenklatura* del concilio; tra essi il maggiore era S. Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274). S. Tommaso d'Aquino (1225-1274), alla cui opera *Contra errores Graecorum* il concilio poté ampiamente attingere, morì durante il viaggio per Lione.[155] Tutte le nazioni cristiane erano rappresentate, e tutte le corporazioni, civili ed ecclesiastiche, dai capitoli alle università. I sovrani cristiani avevano inviato i loro procuratori, e il re d'Aragona era personalmente presente. Giunse persino una delegazione

---

[151] BECK, 671-673.

[152] ROBERG B., *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon*, Bonn 1964, pp. 235-239.

[153] GRUMEL V., *Les ambassades pontificales à Byzance aprés le IIe Concile de Lyon*, in "EOr" 23 (1924), pp. 437-447.

[154] Cfr. WOLTER - BECK in *Civitas medievale*…, cit., pp. 178-79 e 291-297; con relativa bibliografia.

[155] Il tomismo e la Scolastica aiutarono molto i teologi del Concilio a persuadere i loro omologhi orientali a superare la semplice prova patristica nelle dispute dogmatiche e a servirsi di un metodo deduttivo basato sul realismo metafisico, che dava nuovo vigore alla teologia apofatica.

mongola, proveniente dalla Persia, con cui si concertò un attacco simultaneo contro l'islam, una delle grandi utopie strategiche del basso Medioevo.

I vescovi orientali, sotto la guida dell'ex-patriarca Germanos III, del metropolita di Nicea Teofane e dell'Acropolita, partiti l'11 marzo, arrivarono il 24 giugno, attraversando il Mezzogiorno d'Italia con il salvacondotto fornito loro, *obtorto collo*, da Carlo I. Nell'assise, secondo i piani, i presuli greci accettarono il *Simbolo* nella forma romana, sottoscritto da Michele, ma ottennero che la formula di fede rimanesse, per loro, quella senza il *Filioque*; riconobbero il primato del papa e accettarono la doppia processione dello Spirito Santo.[156] Probabilmente sia la questione del *Credo* che quella liturgica furono trattate oralmente dal papa e dai vescovi greci. Il 6 luglio 1274 la Chiesa cattolica romana e la Chiesa greca ortodossa ritornarono solennemente in comunione. Era la prima, effimera riunificazione solenne dopo secoli di lacerazioni. Michele VIII accettò di partecipare alla crociata assieme ai re d'Inghilterra, Francia, Aragona e Sicilia, purché quest'ultimo concludesse con lui una pace definitiva. L'assise conciliare si chiuse il 17 luglio. Il *pendant* orientale del sinodo lionese si ebbe il 16 gennaio 1275, quando nella chiesa del palazzo imperiale fu celebrata una liturgia di unione. Al patriarca Giuseppe, abdicatario per ragioni di coscienza, subentrò Giovanni Bekkos (1275-1282). Le Chiese serba e bulgara conservarono la loro autonomia, in seno alla Chiesa universale, nonostante già dal 1272 Michele avesse cercato di sottometterle all'arcivescovo di Ocrida.

Anche il quadro politico si semplificò per i Bizantini: la Sicilia siglò un armistizio fino al 1 maggio 1276 e Venezia rinnovò l'alleanza. Molte posizioni angioine al di là del canale d'Otranto andarono perse, già durante il concilio. Michele non patì nessun reale danno dall'unione della corona siciliana con quella d'Acaia, e l'impero ritrovò la sua sicurezza. Rimaneva forte l'opposizione interna all'unione, anche nella famiglia imperiale, ma anche con le maniere forti Michele riuscì a prevalere. Rimaneva una piccola fazione di arseniti che non riconosceva alcun patriarca legittimo dopo la deposizione del suo campione, ma non aveva un gran peso nelle relazioni con Roma. Le carceri erano piuttosto affollate, ma il potere era saldo nelle mani del sovrano, né va enfatizzato l'uso della violenza contro i dissidenti, come si faceva un tempo.[157] La corte bulgara fu per breve tempo il centro della politica antiunionista per le mene della sorella e della nipote di Michele, che vi risiedevano, mentre gli Epiroti

[156] Il *Simbolo* del secondo concilio lionese, la costituzione *Fideli ac Devota*, in *COD*, 290.
[157] Cfr. sull'argomento BECK in *Civitas medievale*…, cit., p. 176 e nota 15.

contrari al concilio di Lione si posero paradossalmente sotto la protezione degli Angiò, ma senza significative conseguenze. Anzi, tali scelte attestano una sostanziale *communicatio in sacris* che favoriva la stabilizzazione dell'unione. Rosee prospettive si aprivano per la Cristianità riunita, che però furono crudelmente deluse dalla precoce morte del gran papa Gregorio, avvenuta già il 10 gennaio 1276.

In effetti, in seguito alla sua scomparsa, si succedettero alcuni pontefici che, specularmente ai circoli tradizionalisti greci, mantennero parecchie remore verso l'unione, scivolando piano piano nuovamente verso lo scisma. Il primo di essi fu il beato Innocenzo V (1276), Pietro di Tarantasia, illustre teologo domenicano, il primo di quell'ordine a diventare papa. Sebbene fosse stato un intimo collaboratore di Gregorio in qualità di penitenziere maggiore e decano dei cardinali, e sebbene avesse contribuito non poco al II concilio lionese, esercitandovi una decisiva influenza assieme a Bonaventura da Bagnoregio, Innocenzo, eletto il 21 gennaio e morto già il 22 giugno successivo, nel suo brevissimo papato si fece condizionare da Carlo d'Angiò e dalla curia, dominata da una fazione filoangioina, e tolse i limiti che il predecessore aveva fissato all'intraprendenza del sovrano siciliano. Lo fece, beninteso, su tutti gli scacchieri, favorendo il re in Toscana e a Roma, rimandando l'incoronazione di Rodolfo d'Asburgo in attesa di un accordo globale tra lui, Carlo e il papato, e – per ciò che ci riguarda – considerando con più benevolenza il piano di riconquistare ai Latini Costantinopoli. In vista della crociata, Innocenzo esercitò forti pressioni su Michele VIII perché collaborasse, e informandolo, a scopo intimidatorio, dei piani angioini, fece notare che Costantinopoli era stata strappata ai Latini con la forza. Nel frattempo, sempre per la crociata, conciliò Genova con Carlo d'Angiò, togliendo un tassello importante dal mosaico diplomatico composto da Bisanzio. Un teologo esperto come lui faceva, così, balenare nuovamente la legittimità della *restitutio* dinanzi agli occhi dei Greci, riuniti a Roma sì, ma con poca convinzione. In ogni caso, il papa pretese il giuramento personale dei prelati, che Gregorio aveva differito, di fedeltà all'unione e al papa, e di fede nella doppia processione dello Spirito Santo. Confezionò una formula *ad hoc* e la spedì in Oriente. Tuttavia, il pontefice morì mentre i suoi legati si imbarcavano ad Ancona. Dopo l'ancor più effimero di Adriano V (dall'11.7 al 18.8 del 1276), Ottobono Fieschi dei Conti di Lavagna, anch'egli legato al carro angioino ma a cui non fu concesso di prendere alcuna iniziativa, neanche per l'Oriente, salì al sacro soglio Giovanni XXI (1276-1277), Pietro Iuliani, portoghese, uno dei maggiori

scienziati e filosofi dell'epoca. Con lui si vide che il sospetto verso i Greci non era solo l'effetto dell'influenza angioina.

In effetti Giovanni era una creatura politica del partito antiangioino e aveva partecipato in modo attivo al II concilio lionese; perciò tornò alla politica di Gregorio, ma inviò in Oriente quelle condizioni stabilite da Innocenzo e decadute con la sua morte. Sebbene la Chiesa greca fosse ostile, Michele VIII e il patriarca Giovanni Bekkos si sottomisero, e non solo per fermare l'imminente attacco angioino. Erano consapevoli che il giuramento personale era necessario e indilazionabile, quale banco di prova di una reale e non ambigua unità. Quando poi Giovanni morì incidentalmente, andando così a raggiungere i teologi del "Cielo del Sole" di dantesca memoria,[158] gli successe quel cardinal Giovanni Gaetano Orsini che era stato il suo grande elettore in conclave e il suo principale consigliere, assumendo il nome di Niccolò III (1277-1280). Romano, assertore della politica dell'equilibrio di Gregorio X, vero continuatore dell'opera di questi e di Innocenzo III, Niccolò seguì una politica complessa, anche verso l'Oriente. In campo ecclesiastico non diede molto spazio a Michele VIII, che dovette adeguarsi: se bloccò l'aggressione angioina, non scomunicò gli alleati epiroti e tessali di Carlo, nonostante le richieste del Bosforo, e nonostante che i nemici dell'unione, riuniti in concilio dal principe di Tessaglia Giovanni, alleato storico dell'Occidente, scomunicassero lo stesso Michele nel 1278. Niccolò inoltre inviò condizioni ancora più dure per garantire l'efficacia dell'unione, compresa quella di un legato permanente a Costantinopoli, una sorta di apocrisiario del XIII secolo Ma non erano le misure di un antibizantino: erano gli accorgimenti di un canonista esperto e di un politico perspicace, che voleva rendere concreti i legami giuridici tra le Chiese, a dispetto dell'opposizione di tanti. Non a caso, egli incaricò i suoi plenipotenziari di trovare, all'occorrenza, un accomodamento. Sul versante specificamente politico, papa Orsini – che sovrastò di molto, e non solo fisicamente, i suoi contemporanei e al quale ingiustamente Dante ha appiccicato un'immagine tutta negativa nel canto 19 dell'*Inferno* – fornì invece una sponda importantissima al Paleologo, nel quadro di una sofisticata strategia internazionale. Niccolò voleva ridimensionare in Italia il ruolo dell'Angiò, che s'ingeriva ovunque, peggio degli Svevi. Ma non si era accontentato di privarlo della carica di senatore unico di Roma - che assunse egli stesso - per ridurre la sua influenza nello stato della Chiesa, di mediare

[158] Cfr. *Paradiso*, 12, 134 sgg.

tra i comuni toscani in lotta per togliergli ogni pretesto all'intervento nella regione, di essersi accordato definitivamente con Rodolfo d'Asburgo per il riordino della Germania e dell'Italia, e di aver costretto Carlo a fare altrettanto combinando un matrimonio tra suo nipote e la figlia dell'imperatore, convincendo sia questi che quello a giurare di rispettare i reciproci domini, e di difendere entrambi la Chiesa da un eventuale attacco dell'altro. Voleva anche accerchiare la Sicilia, per togliere a Carlo l'iniziativa nel Mediterraneo. Perciò combinò un'alleanza tra re Pietro III d'Aragona (1276-1285) e Michele VIII Paleologo, avendo come intermediatore il medico Giovanni da Procida, poi cancelliere aragonese. I termini dell'accordo, che il papa dovette ben conoscere, implicavano l'attacco aragonese alla Sicilia e la sostituzione della Casa d'Angiò. Bisanzio doveva contribuire con una flotta e denaro. All'imperatore non dovette sembrar vero che il papa volesse definitivamente liberare Bisanzio dalla minaccia occidentale: uno stato siculo-aragonese avrebbe gravitato verso Ovest, e non verso Est. Non a caso Michele VIII conseguì importanti vittorie nell'Egeo e nei Balcani ai tempi di Niccolò, la cui mancata scomunica degli alleati greci di Carlo fu forse solo un paravento dietro cui nascondere le proprie reali intenzioni. Agenti aragonesi e bizantini avrebbero dovuto fomentare la rivolta in Sicilia. L'impresa avrebbe contribuito alla preparazione della crociata, separando in due diverse sfere d'influenza il Mediterraneo di Levante da quello di Ponente. Ciò avrebbe rafforzato l'unione, rimuovendo alcuni importanti motivi di sfiducia tra le due sponde del canale d'Otranto.

La morte impedì all'astuto pontefice di assistere allo spettacolo da lui stesso orchestrato, ma il *basileus* gli fece da esecutore testamentario, a dispetto dello stesso successore di Niccolò.

Questi fu Martino IV (1281-1285), al quale ben altro dev'essere imputato che la golosità ricordata dall'Alighieri nel *Purgatorio.*[159] Simone de Brion di Montpince era talmente succube di Carlo I, che smantellò tutta la precedente politica italiana di Niccolò III, e ad Orvieto, il 3 luglio 1281, ratificò un patto tra il re, Venezia e il pretendente latino al trono imperiale d'Oriente, Filippo, figlio di Baldovino II, considerando il Paleologo un semplice usurpatore.

Già Serbia e Bulgaria si preparavano a fare causa comune con gli Angiò, con un ennesimo tentativo di matricidio verso Bisanzio. In tale prospettiva, il 18 novembre, Martino fulminò l'anatema su Michele VIII, reo

[159] Cfr. *Purgatorio*, 24, 20 sgg.

di non aver fatto abbastanza per l'unione. Ma la crociata angioina benedetta dal papa fantoccio non poté partire. Il 30 marzo 1282 scoppiò la rivolta dei Vespri Siciliani, e il piano di Michele, di Pietro e di Niccolò III scattò. L'imperatore aveva fatto in tempo a salvare per l'ennesima volta Bisanzio, prima di morire. Ma ormai tale salvezza aveva un ben altro prezzo: la disdetta dell'unione, che avvenne nel 1283, sotto il figlio Andronico II (1282-1324), anch'egli anatematizzato da Martino. Andronico non poté fare nulla, perché ormai completamente assorbito dalla guerra del Vespro (1282-1302) e cacciato fuori dall'Oriente cristiano. La riunificazione era durata poco, e per colpa del papa, non dell'imperatore.

7. 1274: l'anno dell'allineamento.

Sebbene l'unione del 1274 sia durata solo nove anni, la sua importanza nella storia ecclesiastica e teologica non va sottovalutata, per cui merita qualche riflessione apposita. Fino a quando Roma e Bisanzio erano state unite – l'ultima unificazione in concilio datava al 1096, sotto Urbano II e Alessio I – nonostante le numerose crisi che avevano travagliato i loro rapporti, le due metropoli avevano condiviso la medesima concezione della tradizione: un deposito – o parte di un deposito, quello della fede – che si poteva solamente accrescere e custodire. L'incaricata di questa missione era la Chiesa nel suo complesso, più che una sua specifica istituzione, anche se fosse stato il concilio stesso. Nella sua rappresentatività quest'ultimo, ogni qualvolta veniva riunito, sanzionava il ritorno alla tradizione medesima, contraddetta da specifiche devianze, la cui natura ereticale era in un certo senso visibile sin dall'inizio, per la riprovazione di cui erano generalmente oggetto nel popolo cristiano.

Le cose cambiarono con la riforma gregoriana, *in fieri* nel 1096 ma ormai compiuta da un pezzo nel 1274: la natura gerarchica della comunione ecclesiale divenne un caposaldo dell'ecclesiologia latina, e il crisma dell'infallibilità divenne una prerogativa dell'assise che rappresentava l'autocoscienza della Chiesa stessa, ossia il concilio. Da questa data, per i Latini, l'idea di convocare nuovi sinodi di unione, che ridiscutessero verità già acclarate, divenne impensabile. Un nuovo concilio non avrebbe potuto fare altro che confermarle. Chi poi le riprovava era quantomeno scismatico perché ribelle alla suprema autorità magisteriale, se non addirittura eretico, qualora la separazione fosse occorsa dopo la definizione dogmatica rigettata. L'infallibilità era ormai una proprietà garantita all'istituzione ecclesiastica, *ex sese*.

La riforma aveva inoltre modificato il ruolo del

papato, dando una sostanza giuridica precisa al suo primato, e rivendicando ad esso, e a tutti i vescovi sotto la sua egida, la funzione rivoluzionaria di interprete della tradizione, ponendo all'occorrenza nuovi principi, specie canonici, che ne esplicitassero i contenuti, e abrogandone altri ormai ritenuti insufficienti. Naturalmente i canoni potevano essere anche dogmatici, per cui all'esplicita fede in un primato giurisdizionale se ne accostava una implicita in un primato magisteriale, in realtà ben lungi dal presentarsi in forma definita. Ma la riforma del ruolo papale era sufficiente per acuire la rottura con la Chiesa greca, dove specularmente si accentuarono le istanze opposte: l'infallibilità divenne sempre più una caratteristica assunta *a posteriori* dagli enunciati teologici, che scaturiva *ex consensu Ecclesiae* e non era quindi propria neppure del concilio ecumenico, né tanto meno di un solo vescovo. In ragione di ciò nessuna unione poteva mai essere definitiva, perché doveva essere metabolizzata dalla coscienza dei fedeli.[160]

Con questa differenza di fondo, le due Chiese dialogarono in modo infruttuoso per tutto il XII e il XIII secolo. Solo Gregorio X fece i passi sufficienti per venire incontro, il minimo indispensabile, alla concezione greca e rendere possibile l'unione. Ciò lascia intendere che egli conoscesse bene la teologia bizantina, ma anche che ne vedesse la possibilità di conciliazione con quella latina. Sebbene tale argomento non sia tematizzato in nessuna fonte dell'epoca, né mi risulti che esistano studi specifici, la mia impressione è che dietro l'ecumenismo di Gregorio X ci fosse, in pratica, la riunificazione delle due modalità d'infallibilità, *ex sese* ed *ex consensu*. Come abbiamo visto, papa Visconti si comportò in modo tale da ritenere che qualsiasi unione, per essere tale, aveva bisogno di essere sostenuta da un *consenso*. Ritenne che tale consenso potesse essere, tra i Greci, anche solo parziale. *Considerò tale consenso nel suo complesso non solo in relazione alla Chiesa greca, ma anche a quella latina, ossia sulla somma di tutte le parti della Chiesa universale.* Esso sarebbe stato dunque realmente corale. Agì inoltre in modo tale da considerare il concilio ecumenico come *massimo ma non unico* luogo di espressione dell'infallibilità ecclesiale, ossia come organismo istituzionale che non avrebbe mai potuto, *ex sese*, contraddire l'infallibile sentire *ex consensu* che l'aveva preparato. Infine, proprio per questo, non ricusò di ridefinire le verità già note, sia per usare formule condivise

[160] Naturalmente questa è ancora oggi la concezione delle Chiese ortodosse. Si potrebbero citare molti testi scientifici, ma a mio avviso la testimonianza più significativa e attuale la diede Pimen I (1971-1990), patriarca di Mosca e di tutte le Russie, rispondendo secondo il concetto da me enunciato a una specifica domanda di Alceste Santini, in un celebre libro-intervista per il millenario del "battesimo" della Rus'. Cfr. PIMEN – SANTINI A., *Mille anni di fede in Russia,* Alba 1987, pp. 205-211.

– la cui validità sarebbe dunque scaturita *ex consensu* – sia perché, essendo tutti i concili infallibili, non avrebbero potuto contraddirsi tra loro, *ex sese*. Usando una terminologia crociana, potremmo dire che per il gran papa l'autocoscienza infallibile della Chiesa si poneva su due livelli: uno organicistico, che considerava la Chiesa come Corpo Mistico, e uno istituzionale, che considerava la Chiesa docente: il primo rappresentava il consenso, l'altro l'autorità, ma erano comunque concordi perché circolarmente legati in un nesso di distinti. Se questa intuizione fosse esatta, dovremmo considerarlo un genio dell'ecclesiologia, superiore di tanto ai suoi contemporanei da non essere sufficientemente capito, ma la cui lezione implicita suggestionò inconsapevolmente i maggiori spiriti dell'epoca, in Oriente come in Occidente. Questa sua teologia del magistero lo dovrebbe inserire a pieno titolo nella galleria dei grandi dottori della *catholica*, e meriterebbe di essere riscoperta e riconsiderata oggi più che mai.

Analogo è il discorso per i contenuti del sinodo. Se alcuni hanno avanzato dubbi sulla natura vincolante della professione di fede di Michele VIII, letta nel corso dell'assemblea, è tuttavia importante rilevare che i punti controversi – l'esistenza del purgatorio, la pneumatologia, la sacramentaria, la questione del primato – furono affrontati e risolti nello stesso modo che in passato a Bari e come successivamente a Firenze. Segno della validità del sinodo. In effetti un magistero ripetuto nei secoli è, per Greci e Latini, realmente infallibile.

Dovremmo forse concludere che, nel fondo delle coscienze della Chiesa greca e latina, giace, come un galeone colmo di tesori, un magistero vincolante, che ha risolto, per la prima volta in modo assai rappresentativo, tutte le questioni controverse, ma che ancora adesso tutti concordano nel non voler recuperare. Un primo e unico tentativo si fece nel concilio di Ferrara-Firenze-Roma, la cui vicenda è quindi il complemento agli spunti di storia teologica che vado qui fornendo. Ma il relitto recuperato fu di nuovo gettato a fondo dalla grossolanità di un mondo più attento alle lotte secolari che alle pacificazioni spirituali. Siamo in attesa ancora di nuovi volenterosi esploratori dell'archeologia teologica, di foucaultiana memoria!

8. Tra Duecento e Trecento. Rottura dell'equilibrio.

«*Se volessi dire che Dio diede loro la libertà, e che lo fece tramite le mie mani, direi la verità*», scriveva orgogliosamente Michele VIII nell'autobiografia premessa al suo *Typikon* per il monastero di S. Demetrio di

Costantinopoli nel 1282,[161] riferendosi ai Siciliani. Praticamente dopo tanto penare, la causa religiosa si era tramutata nella contesa politica del Vespro, e Michele VIII salvò l'impero con la diplomazia e non con la religione. Può stupire che dal 1282 in poi i rapporti tra Oriente e Occidente furono assai tesi? Andronico II non mancò di allacciare rapporti con i Latini – sue mogli furono Anna d'Ungheria e poi Iolanda Irene di Monferrato, pretendente al regno di Tessalonica – ma il suo ripudio dell'unione fu, come dicevo, totale, e sancito dalla reintegrazione sul soglio patriarcale di Giuseppe (1282), a cui poi successe il dotto Gregorio II di Cipro (1283-1289). La restaurata autocefalia aumentò di molto il prestigio del proto-trono: esso esercitava un controllo pieno sulle Chiese slave, sul Caucaso e sull'Asia Minore; i suoi confini spirituali erano di gran lunga più ampi di quelli dell'impero, ormai in decadenza. Nonostante il persistere dello scisma arsenita, il patriarca era ben saldo sul suo soglio e ostilissimo a Roma.

Dal canto suo Andronico cercò di carpire l'arma della crociata dalle mani dell'Occidente, negoziando (1288) il matrimonio tra il figlio e co-imperatore Michele IX (†1320) e la pretendente al trono latino di Costantinopoli, Caterina di Courtenay, figlia di Filippo, il Quisling che Carlo I d'Angiò avrebbe voluto insediare sul Bosforo. Ma Filippo di Taranto, figlio di Carlo II lo Zoppo re di Sicilia (1285-1309), e Carlo di Valois (1270-1324), fratello del re di Francia Filippo IV il Bello (1285-1314), miravano ad impossessarsi di Bisanzio. Filippo, agendo in proprio, si insediò in Epiro. Ragion per cui il negoziato s'interruppe e nel 1296 Michele sposò una principessa armena. Sullo sfondo di questo conato di crociata antigreca appaiono, incolori, le figure di Niccolò IV (Gerolamo Masci, 1288-1292, assai sensibile alla causa della liberazione della Terra Santa), di S. Celestino V (Pietro Angeleri, 1294) e di Bonifacio VIII (1294-1303).

Se l'idealismo di Celestino V, convinto di realizzare l'unione dopo la crociata – che nella sua mente doveva andare in Terra Santa ma che gli Angiò, che lo dominavano, avrebbero diretto da ben altra parte – giustifica la sua credulità in un progetto tanto obsoleto,[162] meraviglia invece che una personalità tanto intraprendente come Bonifacio VIII, Benedetto Caetani, non prendesse alcuna iniziativa originale verso Oriente, ed anzi seguisse

[161] Cfr. GRÉGOIRE H. (a cura di), *Typikon*, in "Byzantion" 29-30 (1959-1960), pp. 447-476, in partic. p. 461.

[162] Cosa la Grecia rappresentasse per Celestino non è chiaro. Fu verso di essa che egli tentò di fuggire da Rodi Garganico dopo la sua abdicazione, quando scappava dagli emissari di Bonifacio VIII. Cfr. SIBILIO V., *Il papato fatto carne. La fuga al Gargano di Celestino V e una nuova lettura della teologia di Bonifacio VIII*, in GRAVINA A. (a cura di), atti del XXVI Convegno di preistoria, protostoria e storia della Daunia (25-26 novembre 2006), San Severo 2007, pp. 207-216, pubblicato anche sulla rivista telematica "Reportata".

Carlo di Valois, del quale conosceva l'avidità.[163] Peraltro, egli ben sapeva che i Turchi ormai si affacciavano verso i Balcani, e non avrebbe dovuto essere insensibile alle esigenze difensive della cristianità. Invece considerò il trono imperiale d'Oriente come merce di secondo piano, offrendolo dapprima a Federico III d'Aragona (1296-1337), perché rinunciasse a quello di Sicilia,[164] e poi appoggiando il piano di Carlo, che aveva sposato Caterina di Courtenay. Il suo progetto si fermò in Toscana nel 1302. Dal canto suo papa Caetani, inviando come suo legato in Ungheria il cardinale Niccolò Boccasino (1301-1303), lo investì d'autorità pure per la Cumania e la Serbia, in vista di trattative coi Greci, che però non furono mai allacciate. Questo legato, poi divenuto il beato Benedetto XI (1303-1304), fu il solo a sviluppare un piano organico verso l'Oriente. Da un lato allacciò relazioni con la Serbia, per reintegrare il paese nella Chiesa cattolica (1303), anche se il re Stefano Uroš II Milutin, nonostante i suoi contrasti con Bisanzio, non gli offrì una sponda sicura; dall'altro appoggiò la crociata di Carlo di Valois (1304), equiparando *in toto* la spedizione a quella in Terra Santa e motivandola con il fatto che Bisanzio non era in grado di fermare l'espansionismo turco. Era una spiegazione nuova e sostanzialmente indovinata.[165] Tutta la teologia della guerra contro gli scismatici subiva un ritocco: si trattava di *assumere la difesa di una frontiera lasciata sguarnita dalla decadenza di un impero colpevole di essersi separato da Roma.* Bisognava salvarlo a forza, da se stesso e dagli infedeli. Benedetto XI tuttavia si astenne da accompagnare l'impresa con nuovi e controversi anatemi.

Il progetto fu ripreso in grande stile da Clemente V (1305-1314), Bertrand de Goth. Il *guasco* di dantesca memoria, notoriamente succube dei Francesi, non pago dei traguardi raggiunti dal servilismo di Martino IV, volle tagliarne di suoi e dopo aver portato il papato ad Avignone e lasciato senza difesa i Templari e la memoria di Bonifacio VIII,[166] si diede da fare per procurare ai suoi connazionali più troni possibili.[167] Insediati gli Angiò in Ungheria, secondo il piano dei suoi due predecessori,

---

[163] Neanche la dettagliatissima biografia di PARAVICINI BAGLIANI A., *Bonifacio VIII*, Roma 2006, riporta alcun atto significativo in merito.

[164] Cfr. LORTZ J. , *Storia della Chiesa in prospettiva di storia delle idee,* 1: *Antichità e Medioevo,* Torino 1987^5, p. 567, nota 337.

[165] Cfr. SIBILIO V., *Benedetto XI, il papa tra Roma e Avignone*, Roma 2004, pp. 74-75 e 108-109.

[166] Le recenti scoperte sulla sua sentenza di assoluzione, non avendo egli saputo fare niente per renderla operativa, non inficiano perciò l'accusa di acquiescenza.

[167] Clemente mise il suo papato al servizio di una causa mai dichiarata esplicitamente, nella cui ottica tutto il sistema politico-militare della cristianità, comprese le crociate, veniva rimesso in discussione: una cripto-teocrazia francese, in cui la *monarchia mundi* spettava alla dinastia capetingia. Cfr. LORTZ*, Storia…*, cit., p. 568. Questo è l'unico vero segreto di un papato spesso coinvolto in grottesche indagini di tipo esoterico, purtroppo dotate di grande successo di pubblico.

s'ingegnò per procurare a Carlo di Valois il trono imperiale d'Oriente, scomunicando Andronico II nel 1307. Venezia, la Serbia e persino molti aristocratici greci si avvicinarono al pretendente. Le ingarbugliate vicende della Grecia franca, lacerata da mille lotte, sembrarono favorire il progetto. I mercenari catalani che vi imperversavano si allearono al Valois.

Ma l'eterna mutevolezza della politica scompaginò il fronte e salvò ancora una volta il traballante e rimpicciolito impero d'Oriente: i Catalani fecero causa per sé attaccando la Grecia franca, i Veneziani si accordarono con Bisanzio e i Serbi cambiarono fronte. La morte di Caterina di Courtenay nel 1308 tolse ogni fondamento giuridico alle rivendicazioni di Carlo. Nel frattempo anche lo scisma arsenita ebbe fine e la Chiesa bizantina si consolidò (1310), a dispetto dei progetti annessionistici del «*Pastor sanza legge*».

Un altro piano, concepito da Filippo di Taranto, si delineò solo nel 1323 ed ebbe analogo insuccesso. Si basava sul matrimonio contratto da lui con Caterina di Valois, figlia dell'imperatrice scomparsa. Più pericoloso fu quello di Carlo IV di Francia (1322-1328) per l'Armenia. Sullo sfondo di questo rinnovato attivismo si poteva intravedere la figura di Giovanni XXII (1316-1334), Jacques de Euse, personalità ben più energica di Clemente, perfettamente in grado di determinare il corso degli eventi del proprio pontificato. In ragione di ciò l'impero decise di prendere contatti con il papa avignonese, inviandogli Barlaam Calabro. Ma la fine del progetto francese e la guerra civile tra Andronico II e suo nipote Andronico III (1328-1341) impedirono la prosecuzione della trattativa. Il suo protagonista, Barlaam appunto, già apparteneva alla generazione di ecclesiastici che preparò il concilio di Firenze.[168]

Con il trasferimento del papato ad Avignone in seguito al tracollo dell'egemonia teocratica di Bonifacio VIII, si chiuse un'epoca della storia della Chiesa e dei rapporti tra le Chiese. La monarchia pontificia perse sicuramente molte buone occasioni per allacciare rapporti stabili con l'Ortodossia, che anzi proprio da quest'epoca assume caratteri specificamente acattolici e anticattolici. Appare perciò chiaro che quel grande momento della civiltà cristiana mediolatina che fu il Duecento è stato anche una tappa importante per il distacco del mondo cristiano mediogreco dall'Occidente, quasi che i due fenomeni fossero due facce di una stessa medaglia. A ottocento anni

[168] Sulla trattativa di Barlaam con Giovanni XXII cfr. IMPELLIZZERI S., *Barlaam Calabro*, ristampato in P. CORSI (a cura di), *Impellizzeri S., Per antiche e per moderne carte,* Bari 2003, pp. 151 sgg. Per il suo ruolo nella lunga marcia verso il nuovo concilio cfr. SIBILIO, *Il Concilio di Firenze…*, cit., pp. 207-209.

di distanza, si aspetta ancora il fiorire di un'epoca che capovolga l'equazione, mostrando che l'affermazione delle civiltà ecclesiastiche latina o greca implica anche il riavvicinamento di ognuna di esse alla propria controparte. Forse quest'epoca è appena incominciata.