

Il primato del Vescovo di Roma tra principi dogmatici e forme storiche di esercizio. Elementi per una comprensione condivisa tra le Chiese d'Oriente e d'Occidente*

Orazio CONDORELLI

I. Una notissima affermazione del teologo Joseph Ratzinger ha avuto amplissima eco nella riflessione ecumenica in ambito cattolico. Mi riferisco all'idea, inizialmente espressa nel 1976, che “per quanto riguarda la dottrina del primato, Roma non deve esigere dall'Oriente più di quanto è stato formulato e vissuto durante il primo millennio”¹.

* Relazione presentata al 23rd *International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches*, Debrecen, 3-8 settembre 2017. Contributo realizzato con fondi per la ricerca di Ateneo-Piano per la Ricerca 2016/18, Università di Catania.

1 Joseph RATZINGER, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus* (1976), in *Ökumene, Konzil, Unfehlbarkeit* (= *Pro oriente* 4), Innsbruck – Wien – München 1979, 208-215, ora in Joseph RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene* (Joseph Ratzinger. Gesammelte Schriften 8.2), Freiburg in Breisgau 2010, 717-730 (cito da questa edizione, p. 724; mia la traduzione italiana): “Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25. Juli 1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitz der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses grossen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends und mehr muss Rom nicht verlangen”. Sull'argomento Ratzinger intervenne nuovamente nel 1991 (quando era Prefetto della Congregazione della Dottrina della Fede), precisando che la dottrina e la pratica del primato del primo millennio implicitamente contenevano l'intera dottrina del primato sviluppata nel secondo millennio e solennemente proclamata nel 1870. L'affermazione del

Il richiamo all'esperienza della comunione nella fede, nei sacramenti e nel governo ecclesiastico sperimentata nel primo millennio è divenuto un *tópos* del dialogo ecumenico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse di tradizione bizantina, come fra l'altro attestano i recenti Documenti di Ravenna (2007)² e di Chieti (2016)³. La risonanza che tale argomento possiede entro la riflessione cattolica è dovuta non solo dall'autorevolezza del teologo poi divenuto Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e successivamente Pontefice Romano, ma si sostiene sul magistero del Concilio Vaticano II, che costituiva un implicito punto di riferimento dell'affermazione di Ratzinger. Nel decreto *Unitatis redintegratio* leggiamo, infatti, che “per ristabilire o conservare la comunione e l'unità bisogna ‘non imporre altro peso fuorché le cose necessarie’ ”(At 15.28)⁴. Secondo tale insegnamento, quindi, anche

1976 è ora rappresentata come una “concessione ecumenica”, che consiste nel permettere agli Ortodossi di rimanere a un livello di minore sviluppo dottrinale, sul presupposto di una identità di dottrina (Joseph RATZINGER, *The Tablet*, 26 October 1991, 1310).

- 2 Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority*, Ravenna, 13 October 2007, *passim* (w2.vatican.va, sotto il link del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, Dialogo con le Chiese Ortodosse di tradizione bizantina).
- 3 Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church, *Synodality and Primacy during the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church* (Chieti, 21 september 2016), *passim*, in particolare n. 7: “The history of the Church in the first millennium is decisive...” (w2.vatican.va, sotto il link del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, Dialogo con le Chiese Ortodosse di tradizione bizantina).
- 4 Concilio Vaticano II, decreto *Unitatis redintegratio* n. 18, a conclusione di una sezione sulla “speciale considerazione delle Chiese orientali” nella quale è particolarmente valorizzata l'esperienza di comunione vissuta nel primo millennio: “Le Chiese d'Oriente e d'Occidente hanno seguito per molti secoli una propria via, unite però dalla fraterna comunione nella fede e nella vita sacramentale,

per la dottrina del primato il punto d'incontro dovrebbe essere cercato nelle "cose necessarie" (ciò che non significa, di per sé, il "minimo di attribuzioni esercitate nella storia"⁵). Nella pagina ratzingeriana la citata proposizione non è il frutto di una mera nostalgia di una perduta età dell'oro: essa è animata dalla speranza che, nonostante la permanenza di una frattura storica, ai giorni nostri non sia impossibile ciò che era stato possibile nei primi mille anni della vita della Chiesa. E tale speranza è a sua volta alimentata da una consapevolezza che dovrebbe generare un obbligo morale nell'azione di ogni cristiano responsabile: poiché l'unità è un bene essenziale della Chiesa di Cristo (Gv 17.11), "non è l'unità che richiede giustificazione, ma la separazione"⁶.

Nella mia relazione non intendo trattare se e in quale modo la "prognosi" e gli auspici enunciati da Ratzinger siano concretamente realizzabili nelle odierne condizioni della vita del popolo cristiano e

sotto la direzione della Sede romana di comune consenso accettata, qualora fra loro fossero sorti dissensi circa la fede o la disciplina" (n. 14).

- 5 Secondo la condivisibile precisazione contenuta in un documento della Congregazione per la Dottrina della Fede a firma del Prefetto card. Joseph RATZINGER: *Il primato del Successore di Pietro nel mistero della Chiesa. Considerazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede. Testo e commenti* (Documenti e Studi 19), Città del Vaticano 2002, in particolare n. 12: "[...] non è cercando il minimo di attribuzioni esercitate nella storia che si può determinare il nucleo della dottrina di fede sulle competenze del Primato. Perciò, il fatto che un determinato compito sia stato svolto dal Primato in una certa epoca non significa da solo che tale compito debba necessariamente essere sempre riservato al Romano Pontefice; e, viceversa, il solo fatto che una determinata funzione non sia stata esercitata in precedenza dal Papa non autorizza a concludere che tale funzione non possa in alcun modo esercitarsi in futuro come competenza del Primato" (testo disponibile anche su w2.vatican.va, tra i documenti della CDF). La redazione delle *Considerazioni* aveva tratto occasione da un convegno di studio organizzato presso la Santa Sede: *Il Primato del Successore di Pietro*. Atti del Simposio teologico, Roma 2-4 dicembre 1996 (Atti e Documenti 7), Città del Vaticano 1998.
- 6 Ratzinger, *Prognosen* 725, in particolare per la citazione: "[...] denn nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung".

delle relazioni tra Chiesa cattolica e Chiese ortodosse. In altra direzione, intendo prima delineare il regime canonico della comunione delle Chiese come esso si presentava alla fine del primo millennio. In secondo luogo desidero esaminare come la memoria dell'esperienza della comunione ecclesiastica del primo millennio abbia avuto un peso rilevante non solo nei tentativi di unione compiuti nel secondo millennio, ma anche entro gli sviluppi teologico-giuridici relativi al primato intervenuti nel seno della Chiesa cattolica.

2. Nel primo millennio l'esercizio del primato (*tà presbeia*⁷) del Vescovo di Roma verso le Chiese d'Oriente si esplicava in un quadro di larghissime autonomie canoniche e amministrative. Gli interventi di Roma erano puntuali e dettati dall'intento di tutelare, secondo le necessità dei tempi, la fede cattolica e la retta disciplina ecclesiastica⁸. Non è possibile entrare nei dettagli, ma l'analisi storica permette di concludere che tali interventi erano spesso richiesti dalle stesse Chiese

7 Così nel c. 3 del Concilio di Costantinopoli (381), che aggiunge la specificazione *iês timês*; nella *interpretatio* di Dionigi l'Esiguo l'espressione diviene *honoris primatus*. Sulla terminologia e la titolatura che esprimono le prerogative della sede romana nella tradizione altomedievale v. le documentate pagine di Enrico MORINI, *Roma nella Pentarchia*, in *Roma fra Oriente e Occidente* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 49), Spoleto 2002, vol. II 833-942 (870-891), ora anche in ID., *Patriarcato, concili, imperatore. Ricerche storico-ecclesiologiche tra Oriente e Occidente*, Preface by Evangelos CHRYSOS, Saggio introduttivo di Cesare ALZATI, Spoleto 2018, 125-225 (159-179).

8 Si vedano le considerazioni di Yves M.J. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut moyen âge. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris 1968, 358 s., con riferimento alle ricerche che hanno mostrato che le decretali papali indirizzate all'Oriente sono in numero estremamente ridotto rispetto al totale del primo Millennio, e prevalentemente concernenti problemi dogmatici e non disciplinari. Sul tema v. le ricerche di Wilhelm DE VRIES, unter Mitarbeit von Octavian BÄRLEA, Josef GILL und Michael LACKO, *Rom und die Patriarchate des Ostens* (Orbis academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, III.4), Freiburg 1963.

d'Oriente e si esplicavano nel quadro ecclesiologico della *communio ecclesiarum*. Possiamo assumere la controversia sui patriarcati di Ignazio e Fozio come esempio di questa reciproca attitudine di rapporti. La vicenda si svolse lungo circa due decenni nei quali furono celebrati due concili che videro la partecipazione dei legati romani accanto ai Vescovi e ai rappresentanti delle altre quattro sedi della pentarchia. Il concilio costantinopolitano degli anni 869/870 sancì la legittimità del patriarcato di Ignazio e condannò Fozio come usurpatore. Quando Fozio ritornò sul trono patriarcale dopo la morte di Ignazio, il nuovo concilio celebrato negli anni 879/880 lo riconobbe come legittimo patriarca e annullò, col consenso di papa Giovanni VIII, le decisioni del precedente concilio⁹. Durante tutta la vicenda, complicata da ulteriori intrecci, le parti di volta in volta soccombenti a Costantinopoli si rivolgevano a Roma quale supremo garante della giustizia, azionando procedimenti di appello secondo le modalità stabilite dai canoni del concilio di Sardica¹⁰, i quali furono ripetutamente ed espressamente

9 Sui due concili, nel quadro della controversia foziana, v. François DVORNIK, *Le schisme de Photius. Histoire et légende* (Unam Sanctam 19), Paris 1950; Daniel STIERNON, *Constantinople IV* (Histoire des Conciles Oecumeniques 5), Paris 1967; traduzione italiana, *Costantinopoli IV* (Storia dei Concili Ecumenici 5), Città del Vaticano 1998; Lorenzo PERRONE, *Il Costantinopolitano IV (869-870). Primato romano, pentarchia e comunione ecclesiale alla vigilia della separazione fra oriente e occidente*, in *Storia dei concili ecumenici*, Giuseppe ALBERIGO (a cura di), Brescia 1990, 154-181. È specifico sul concilio dell'879/880 il volume di Johan MEIJER, *A Successful Council of Union. A Theological Analysis of the Photian Synod of 880* (Analecta Vlatadon 23), Thessaloniki 1975. Un'analisi dei due concili in chiave ecclesiologica è offerta da Pelopidas STEPHANOU S.J., "Deux conciles, deux ecclésiologies? Les conciles de Constantinople en 869 et en 879", in *Orientalia Christiana Periodica* 39 (1973) 363-407. Lucide e ben documentate anche le pagine di MORINI, *Roma nella Pentarchia* 912-924 (= ID., *Patriarcati, concili, imperatore* 208-211).

10 Concilio di Sardica (343), can. 3, 4, 5. Tali canoni indicano il Vescovo di Roma come suprema istanza di appello, e dichiarano il fondamento teologico della loro scelta: il ricorso (*appellatio*) a Roma è giustificato dalla volontà di "onorare

richiamati nella controversia¹¹. Gli interventi dei Vescovi di Roma, insomma, non si muovevano esclusivamente sul piano della mera autorità morale, ma anche e propriamente sul piano giurisdizionale. Le

la memoria del santissimo apostolo Pietro” (can. 3). I testi, nella duplice versione latina e greca, possono leggersi in Périclès-P. JOANNOU (ed.), *Les canons des synodes particuliers* (d’ora in poi: CSP) (Pontificia Commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti. Fasc. IX: Discipline générale antique [II^e-IX^e s.], t. I pars II), Grottaferrata 1962, 162-165. Il dettato dei testi non è di agevole e limpida interpretazione: le diverse ipotesi interpretative sono esposte dallo stesso Périclès-P. JOANNOU, *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*, bearbeitet von Georg DENZLER (Päpste und Papsttum 3), Stuttgart 1972, 83-87. Sulla vicenda storica degli appelli a Roma, vista alla luce della tradizione orientale, v. il saggio di Périclès-P. JOANNOU, *Pape, Concile et Patriarches dans la tradition canonique de l’église orientale jusqu’au IX^e siècle*, pubblicato in appendice al citato volume *Les canons des synodes particuliers*, 487-550 (in particolare le pp. 528-533). Cfr. anche SPIROS N. TROIANOS, *Der apostolische Stuhl im früh- und mittelbyzantinischen kanonischen Recht*, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium storico-teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989, Michele MACCARRONE (a cura di), (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 4), Città del Vaticano 1991, 245-259, per i rilievi critici sulla persistente tendenza di certa storiografia canonistica ortodossa a sminuire il significato dei canoni sardicensi. Sul tema mi sono soffermato in *Sul principio di sussidiarietà nell’ordinamento canonico: alcune considerazioni storiche*, in *Il diritto ecclesiastico* 114.3 (2003) 942-1010 (979-985).

- 11 In questa sede non è possibile entrare nei dettagli. Sul punto sia consentito un rinvio a DVORNIK, *Le schisme de Photius, ad indicem*; ID., *Byzance et la primauté romaine* (Unam Sanctam 49), Paris 1964, 97-100; Vittorio PARLATO, *L’ufficio patriarcale nelle Chiese orientali dal IV al X secolo. Contributo alla storia della “communio”* (Università degli Studi di Roma, Pubblicazioni dell’Istituto di Diritto Pubblico della Facoltà di Giurisprudenza, serie III, 14), Padova 1969, 165-169; STEPHANOU, “Deux conciles, deus ecclésiologies?” 399; Daniel STIERNON, *Interprétations, résistances et oppositions en Orient*, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium storico-teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989, Michele MACCARRONE (a cura di), (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 4), Città del Vaticano 1991, 661-705 (679-693).

Chiese d'Oriente mostravano una chiara consapevolezza che le decisioni prese a Costantinopoli dovevano ottenere il riconoscimento del Pontefice romano, e che solo con il concorso e il consenso dell'autorità di Roma il concilio dell'879/880 avrebbe potuto annullare e ribaltare le decisioni prese dal concilio svoltosi dieci anni prima¹².

Una testimonianza molto eloquente dell'atteggiamento bizantino nei confronti di Roma è rappresentata da una lettera che, verso fine dell'867, Ignazio indirizzò a Nicolò I, "papa dell'antica Roma" e "diletto fratello e comministro"¹³. Si tratta di un documento ufficiale in-

12 STEPHANOU, "Deux conciles, deus ecclésiologies?" 402-404.

13 Il testo è trasmesso negli atti del concilio di Costantinopoli dell'869/870, che sono pervenuti integralmente nella traduzione di Anastasio Bibliotecario e solo in forma epitomata nella versione greca, che corrisponde sostanzialmente alla versione latina: Johannes Dominicus MANSI (d'ora in poi: MANSI), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* XVI, Venetiis 1771, rispettivamente coll. 1-208 e 309-409. La traduzione di ANASTASIO è ora disponibile in edizione critica: *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi quae Constantinopoli congregata est Anastasio bibliothecario interprete* (d'ora in poi: *Gesta*), recensuit, emendavit, adnotatione critica instruxit Claudius LEONARDI, post cuius obitum recognovit, prolegomenis, notulis, indicibus exornavit Antonius PLACANICA (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini d'Italia 27), Firenze 2012. La lettera di Ignazio (inviata a Nicolò I ma ricevuta dal successore Adriano II), nella parte che qui rileva, è alle pp. 90-92: "Eorum vulnerum atque liborum, qui in membris hominum consistunt, multos medicos protulit ars, hanc quidem passionem alio accipiente et alteram altero et per experientiam amputante et medente; eorum vero, quae in membris sunt Christi et Dei salvatoris, omnium nostrum capitis et sponsi catholicae et apostolicae Ecclesiae, unum et singularem praecellentem atque catholicissimum medicum ipse princeps summus et fortissimus sermo et ordinator et curator et solus ex toto magister Deus omnium produxit, videlicet tuam fraternam sanctitatem et paternam almitatem, propter quae dicit Petro magno et summo apostolorum: 'Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalerunt adversus eam' et iterum: 'Tibi dabo claves regni, et quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis, et quodcunque solveris super terram, solutum erit et in caelis'. Tales enim beatas voces non secundum quandam utique sor-

viato a Roma, insieme a una lettera dell'imperatore Basilio, al fine di chiedere al Papa l'invio dei suoi legati in vista di un concilio da tenere a Costantinopoli per la condanna di Fozio e dei suoi seguaci. Il testo della lettera ignaziana esprime chiari e inequivocabili principi ecclesiologici e canonici¹⁴. Ignazio rende grazie al Papa che lo ha restituito sul trono patriarcale esercitando la potestà ricevuta da Cristo. Con parole non proprio frequenti nella tradizione bizantina, Ignazio collega la potestà del Vescovo di Roma alle parole che Cristo aveva rivolto a Pietro (Mt 16.18-19), corifeo degli apostoli, contenenti un mandato destinato a trasmettersi a tutti i suoi successori nella sede di Roma. In forza di questa potestà i Vescovi di Roma, nel corso dei secoli, avevano protetto la Chiesa dalle eresie e dalle deviazioni dalla retta disciplina. La lettera di Basilio, che accompagnava quella di Ignazio, è altrettanto importante nel medesimo ordine di considerazioni. L'im-

tem apostolorum principi solum circumscripsit et diffinivit, sed per eum et ad omnes, qui post illum secundum ipsum efficiendi erant summi pastores et divinissimi sacrique pontifices senioris Romae, transmisit. Et ideo ab olim et prisco tempore in exortis heresibus et praevaricationibus eradicatores et interemptores malorum zizaniorum et tabefactorum et penitus insanabiliter aegrotantium membrorum, multi multotiens facti sunt eorum, qui sanctitatem et summam paternitatem tuam illic praecesserunt, successores scilicet principis apostolorum et illius zelum in fide, quae secundum Christum est, imitantes. Et nunc nostris temporibus beatitudo tua digne tractavit datam sibi a Christo potestatem [...] Et nos, qui iniuriam passi sumus, sicut iustissimus et fratrum amicissimus, iuste iustificasti et ecclesiae, quae apud nos est, et proprio throno... utpote apostolicae et summae potestatis susceptor, digne ac rationabiliter restituiisti [...]". La lettera è contenuta, in forma abbreviata, anche nell'epitome greca: MANSI XVI 325-326.

- 14 L'importanza storica di questa lettera nel quadro del dossier bizantino pro-romano è sottolineata da STEPHANOU, "Deux conciles, deus ecclésiologies?" 370 s.; STIERNON, *Interprétations, résistances et oppositions en Orient* 696 s. MORINI, *Roma nella Pentarchia* 914 s. (= ID., *Patriarcato, concili, imperatore 201 s.*), a proposito di questa lettera parla di "sostanziale congruenza di tale massimalismo filo-romano di Ignazio con le posizioni ecclesiologiche degli ambienti studiati".

peratore richiede apertamente che il papa di Roma interponga la sua autorità nella soluzione del conflitto tra Ignazio e Fozio: la Chiesa di Costantinopoli attende di essere rassicurata, attraverso i legati papali, che la volontà del Pontefice Romano è favorevole a Ignazio; la decisione di Nicolò è detta essere “divina e apostolica”¹⁵.

I due concili menzionati riflettono tale situazione e tali principî. È noto che il concilio dell’869/870 continua a essere considerato l’ottavo ecumenico dalla Chiesa cattolica; ma è un fatto che esso fu annullato, con il consenso di papa Giovanni VIII, dal successivo concilio dell’879/880, che gode di autorità canonica nelle Chiese ortodosse di tradizione bizantina¹⁶. Nella mia prospettiva di analisi questa diversa sorte è irrilevante: quello che interessa è ciò che i due concili hanno stabilito, e quali idee emergono dalle loro decisioni e più ampiamente dal contesto dei documenti storici relativi a tale vicenda. Al Papa di Roma è riconosciuto, entro il sistema della pentarchia, un primato che non appare meramente onorifico, ma implica prerogative anche giurisdizionali¹⁷.

15 La lettera di Basilio e quella di Ignazio (sopra, nota 13) furono lette nell’*actio* III del concilio (*Gesta* 87-90 e 90-94). Con riferimento a quanto scritto nel testo, si veda il seguente passaggio: “Ut autem manifesta etiam his, qui ex sorte sunt Photii, vestra divina et apostolica fiat sententia [...] mittat nobis reverentissimos apocrisiarios, ut certificetur expressius et purius sanctissima ecclesia nostra, cuius voluntatis sanctitas tua super utrisque (cioè Ignazio e Fozio) consistat” (*Gesta* 89). Il testo greco epitomato (MANSI XVI 323-326) corrisponde nella sostanza al testo latino, ed è forse più incisivo nella sua brevità.

16 Non mancano autorevoli voci cattoliche che ritengono che il concilio dell’869/870 debba essere cancellato dalla lista degli ecumenici e sostituito dal concilio dell’879/880: Yves CONGAR, *Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique* (Cogitatio fidei 112), Paris 1982, 139.

17 Ciò è ammesso anche da parte ortodossa, che però non ne trae le logiche conseguenze: Vlassios PHIDAS, *Le Primat papal et la pentarchie patriarcale dans la tradition orthodoxe*, in *Il ministero petrino: cattolici e ortodossi in dialogo*, Walter KASPER (a cura di), Roma 2004, 73-91 (82); Ioannis ZIZIOULAS, *Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology*, *ibidem*, 249-264 (253). La letteratura

Nel concilio dell'869/870 la dimensione pentarchica è visibile sia nello svolgimento dei lavori sia nelle sue determinazioni. Il sistema delle autonomie amministrative dei cinque patriarcati è definito anzi tutto nel can. 17, che rinnova le decisioni dei precedenti sinodi quanto all'ordine delle precedenze, collocando Costantinopoli subito dopo Roma¹⁸. Il can. 26 delinea l'ordine dei ricorsi giurisdizionali nelle cause che coinvolgono gli ecclesiastici, collocando il patriarca al vertice del sistema dei ricorsi¹⁹. Sebbene questa decisione sembri configurare

sulla pentarchia è vastissima. Rinvio al volume di Ferdinand GAHBAUER, *Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Frankfurter Theologische Studien 42), Frankfurt am Main 1993, agli studi di Vittorio PERI, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 34), Spoleto 1988, vol. I, 209-311; al citato saggio di MORINI, *Roma nella Pentarchia*, che è tornato sull'argomento in "La vista e gli altri sensi". *Roma e le altre sedi patriarcali d'Oriente sino alla metà dell'XI secolo*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 4-9 aprile 2013 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 61), Spoleto 2014, vol. II, 712-806, ora anche in ID., *Patriarcati, concili, imperatore* 227-325.

- 18 Oltre che nella citata edizione dei *Gesta sanctae ac universalis octavae synodi*, il testo dei canoni è disponibile in Peter GEMEINHARDT, *Concilium Constantinopolitanum IV 869-870*, in *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta. Editio critica. II.1. The General Councils of Latin Christendom. From Constantinople IV to Pavia-Siena (869-1424)* (d'ora in poi: COGD) (= Corpus Christianorum, edidit Istituto per le Scienze Religiose, Bologna, General Editors Giuseppe ALBERIGO – Alberto MELLONI), Turnhout 2013, 1-48, che riprende i testi dall'edizione di Périclès-P. JOANNOU, *Les canons des conciles oecuméniques* (d'ora in poi: CCO) (Pontificia Commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti. Fasc. IX: *Discipline générale antique [Ile IXe s.]*, t. I pars I), Grottaferrata 1962, 289-342. Per il can. 17, *De potestate patriarcharum et metropolitanorum ad eos adventu*, v. *Gesta* 324-326; COGD II.1 40 s.; CCO 322-326.
- 19 Concilio di Costantinopoli 869/870, can. 26 (*Gesta* 333-335; COGD II.1 47 s.; CCO 338-340): *Quod clericus depositus vel iniuriam passus ab episcopo suo potestatem habeat recurrere ad maiores ecclesiae principes* (cioè i patriarchi).

un sistema tendenzialmente chiuso in un quadro di reciproche autonomie, non pare che essa intenda pregiudicare le prerogative di appello alla Sede romana che erano stati sancite dai sacri canoni (Sardica), la autorità dei quali è confermata nel can. 1²⁰. Che la condizione del Romano Pontefice non sia assimilabile a quella degli altri patriarchi e vescovi è un fatto che emerge chiaramente da altre decisioni. Nel *terminus synodi* il Vescovo di Roma è riconosciuto come centro della comunione ecclesiastica universale: Fozio – afferma il concilio –, condannando e deponendo Nicolò I (867)²¹ aveva coinvolto nella sua condanna tutte le altre sedi patriarcali e tutti i vescovi che erano in comunione col Papa²². La posizione del Vescovo di Roma è ulteriormente definita nel can. 2, che stabilisce l'obbligo di osservare le decisioni assunte da Nicolò I e Adriano II circa la restaurazione di Ignazio

20 Concilio di Costantinopoli 869/870, can. 1 (*Gesta* 309 s.; COGD II.1 47 s.; CCO 293-295): *De custodiendis et conservandis omnino expositis antea et traditis Ecclesiae canonibus*.

21 I fatti e le formule di condanna non sono noti, perché gli atti del sinodo costantinopolitano dell'867 sono andati perduti: DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine* 105 s.

22 Concilio di Costantinopoli 869/870, *Terminus sanctae ac universalis synodi quae facta est Constantinopoli* (*Gesta* 345 s.; COGD II.1 15-22, qui 21): “Miser namque Photus... In supremam quippe arrogantiam elatus, et contra beatissimum papam Nicolaum senioris Romae malitiae suae venenum evomuit et, falsos vicarios trium quasi Orientalium sedium congregans et concilium synodale, ut putabatur, constituens et accusatorum ac testium componens nomina et personas ac verba formans, quae singulis eorum quasi aptari viderentur, qui in synodica iudicatione inveniuntur, et quasi monumenta horum libros falsidicos fingens et scribens atque componens, anathematizare praesumpsit praedictum beatissimum papam Nicolaum et omnes communicatores eius; ita ut ex hoc etiam universos, qui sub caelo erant, pontifices et sacerdotes, id est et caeteras patriarchales sedes et omnem sacrum catalogum, qui sub ipsis degit, sub eodem comprehenderet anathemate: erant enim omnes certissime communicatores praelati pontificis...”.

e la condanna di Fozio²³. Il canone qualifica Nicolò e Adriano a un tempo come papi e patriarchi²⁴, ed è alquanto significativo che il con-

- 23 Concilio di Costantinopoli 869/870, can. 2 (*Gesta* 310 s.; cfr. COGD II.1 24 s.; CCO 295 s.), *De conservandis etiam diffinitionibus synodice a beatissimo papa Nicolao et sanctissimo papa Hadriano Romanis patriarchis pro defensione Constantinopolitanorum ecclesiae ac restitutione Ignatii sanctissimi patriarchae atque neophyti expulsionem ac condemnationem Photii expositis*: “[...] Itaque, beatissimum papam Nicolaum tanquam organum sancti spiritus habentes (*ós órganon toú hagíou pneúmatos échontes*) necnon et sacratissimum Hadrianum papam successorem eius, diffinimus atque sancimus etiam omnia, quae ab eis synodice per diversa tempora exposita sunt et promulgata... servari semper et custodiri cum expositis capitulis immutilata pariter et illaesa...”. Non è un caso che il canone cominci con la citazione della Lettera agli Ebrei 13.17: “oboedite praepositis vestris et subiaccete illis; ipsi enim pervigilant pro animabus vestris tamquam ratione, reddituri”.
- 24 Oltre che nel citato can. 2, nel corso dei lavori del concilio i Pontefici romani sono nominati come patriarchi e considerati nel contesto della pentarchia, senza che questo pregiudichi la singolarità della loro posizione, che vediamo attestata nei canoni. Cfr. per esempio *Gesta* 67 (*actio* I), dove Elia, rappresentante dell’arcivescovo di Gerusalemme, parla di Nicolò I e Adriano II come “sanctissimi patriarchae Romani”. E ancora, *Gesta* 166 (*actio* VI): “Deinde dicit Basilius amicus Christi et magnus imperator post huiusmodi acclamationem ad episcopos Photii: ‘Ecce audistis sensum patriarchiorum tam Romani quam Hierosolymitani et Antiocheni. Quid vobis videtur ad haec?’”. Per altro verso, all’inizio del concilio fu letta una lettera di Adriano II all’imperatore Basilio nel quale il papa parla come rappresentante e portavoce della *universa Occidentalium Ecclesia* (ciò che alle orecchie degli Orientali doveva suonare come equivalente a patriarca di Roma), e si congratula con il *basileus* perché questi ha chiesto a Roma il rimedio per curare i mali della Chiesa costantinopolitana e ha agito conformemente alle decisioni della *apostolica sedes*. Cfr. *Gesta* 40 (*actio* I): “Itaque, fili carissime et venerabilis semper auguste, noveris, quicquid erga sanctissimum fratrem et coepiscopum nostrum Ignatium vel circa schismaticum Photium divinitus inspiratum et iustitiae zelo succensum te litteris intimas peregissem, nobis et universae Occidentalium ecclesiae per omnia placuisse; praesertim cum nil egeris praeter quod apostolica sedes cum totius Hesperiae praesulibus iamdudum agenda decrevit et nulla mora interveniente perficienda mandavit...”. La lettera di Adriano II si legge anche in *Monumenta Germaniae*

cilio riconosca Nicolò quale “organo (strumento) dello Spirito Santo”. La peculiare posizione gerarchica della Sede Romana e dei suoi pontefici è apertamente enunciata nel can. 21. Il testo ammette che entro un concilio universale possano emergere controversie riguardanti la Chiesa Romana. In questo caso il sinodo dovrà informarsi sulla questione “con venerazione e conveniente riverenza”, e poi trovare una soluzione che sia utile per la Chiesa. Il concilio, però, non potrà temerariamente pronunciare una sentenza contro “i sommi pontefici della Antica Roma”²⁵. La soluzione, sia pure in termini più sfumati, sembra enunciare quel principio che nel diritto canonico latino è espresso con la massima “prima sedes a nemine iudicatur”²⁶.

L’incorporazione del primato di Roma nel quadro della pentarchia si rivela non soltanto nelle decisioni conciliari, ma è altresì recepita nell’elaborazione dottrinale della Chiesa latina, come è evidente nella prefazione anteposta da Anastasio Bibliotecario alla versione latina degli atti del Concilio. Anastasio riconosce un valore ecclesiologico al sistema della pentarchia, assimilando il ruolo dei cinque patriarchi nella Chiesa-Corpo di Cristo alla funzione dei cinque sensi nel corpo umano. La cooperazione unanime (“consona voce”) dei cinque patriarchi è garanzia della universalità del Concilio quale presidio posto

Historica, Epistolarum tomus VI, Karolini Aevi IV, ed. Ernst DÜMLER, Berolini 1925, 755, ep. 40, 10 giugno 869. La lettera di Basilio al papa (diretta a Nicolò I, ma ricevuta da Adriano II) è menzionata sopra, nota 15.

25 Concilio di Costantinopoli 869/870, can. 21 (*Gesta* 329 s.; COGD II.1 43 s.; CCO 331-333), *Quod non oporteat papam Romanum vel quempiam aliorum patriarcharum a quolibet inhonorari*: “[...] Porro si synodus universalis fuerit congregata et facta fuerit etiam de sancta Romanorum ecclesia quaevis ambiguitas et controversia, oportet venerabiliter et cum convenienti reverentia de proposita quaestione sciscitari et solutionem accipere et aut proficere aut profectum facere, non tamen audacter sententiam dicere contra summos senioris Romae pontifices”.

26 Rinvio a Orazio CONDORELLI, “Il papa depresso tra storia e diritto”, in *Ephemerides Iuris Canonici*, nuova serie, 56.1 (2016) 5-30, con la letteratura ivi citata.

a difesa della fede e della disciplina ecclesiastica. Nella metafora dei cinque sensi la preminenza della Sede Romana è equiparata all'eccellenza della vista sugli altri sensi, perché come la vista essa è “più acuta” e “come nessuno degli altri sensi è in comunione con tutti” (cioè, su tutte presiede e tutte coordina)²⁷.

Il complesso delle decisioni del Concilio dell'869/870 è altamente significativo in sé, restando irrilevante il successivo annullamento del concilio dovuto al ritorno di Fozio sul trono patriarcale di Costantinopoli. La limitata attività canonica del concilio dell'879/880 appare, peraltro, collocarsi entro un quadro ecclesiologico del tutto assimilabile a quello definito nel concilio di dieci anni prima, che aveva individuato nei papi/patriarchi di Roma il centro e la garanzia della comunione delle Chiese²⁸. Il primo dei soli tre canoni promulgati stabilisce il reciproco riconoscimento, a Roma e a Costantinopoli, delle pene canoniche inflitte in Oriente e in Occidente rispettivamente da

27 ANASTASIO BIBLIOTECARIO, *Causa et praefatio celebratae Octavae Synodi historico stilo deprompta* (Gesta 15): “Facta est igitur haec sacrosancta synodus anno imperii Basilii pii principis tertio, quae universos patriarchales thronos, sicut aliarum nulla, in eorum loci servatoribus praesentes habens, universalis non inconvenienter ab omnibus appellatur. Universalis est enim primo, quia catholica fides in ea et sanctae leges, quae non solum a sacerdotibus, set et ab universis Christianis coli debent et venerari, contra hostes earum consona voce defenditur; deinde, quia cum Christus in corpore suo, quod est Ecclesia, tot patriarchales sedes quot in cuiusque mortalis corpore sensus locaverit, profecto nihil generalitati deest Ecclesiae, si omnes illae sedes unius fuerint voluntatis, sicut nihil deest motui corporis, si omnes quinque sensus integrae communi-sque fuerint sanitatis: inter quas videlicet sedes quia Romana praecellit, non immerito visui comparatur, qui profecto cunctis sensibus praeminet acutior illis existens et communionem sicut nullus eorum cum omnibus habens [...]”.

28 Si può ravvisare una continuità con le dottrine di Teodoro Studita, che aveva riconosciuto a Roma “una funzione di raccordo con la Chiesa universale, che passa però attraverso la comunione con le altre tre sedi orientali”: MORINI, *Roma nella Pentarchia* 907 (= ID., *Patriarcati, concili, imperatore* 194), con la relativa documentazione.

Fozio e da papa Giovanni VIII²⁹. Il canone fa espressamente salvi “i privilegi” (*tà presbeîa*) della Chiesa di Roma e dei suoi vescovi. In siffatto contesto tematico, è verosimile che il canone si riferisca al diritto della Sede Romana di ricevere gli appelli a lei rivolti secondo le disposizioni dei sacri canoni³⁰.

Il citato canone ribadisce dunque l'intento di definire e rafforzare le reciproche sfere di autonomia amministrativa e giurisdizionale delle Chiese d'Oriente e d'Occidente, ma nello stesso tempo non può essere interpretato come espressione di una volontà di escludere qualsivoglia rapporto gerarchico tra le due sedi³¹, perché lo scopo della norma

29 Concilio di Costantinopoli 879/880, can. 1, *De iis qui poenis canonicis ex sententia romani episcopi subiacent, ut tales habeantur et a constantinopolitano, et vicissim*. Il testo in CSP 482-484, e in Peter GEMEINHARDT, *Concilium Constantinopolitanum IV 879-880*, in COGD II.1 49-71, qui 69.

30 Secondo la condivisibile interpretazione di JOANNOU, *Pape, Concile et Patriarches* 533. Il canone è fra l'altro conforme al can. 5 del concilio di Nicea (325): “De his qui communionem privantur seu ex clero seu ex laico ordine, ab episcopis per unamquamque provinciam sententia regularis obtineat, ut hii qui ab aliis abiciuntur, non recipiantur ab aliis...” (CCO 27). L'osservazione è di Zeger Bernard VAN ESPEN, *Tractatus historico-canonicus exhibens scholia in omnes canones conciliorum, tam Graecos quam Latinos, unanimi utriusque Ecclesiae Graecae, et Latinae consensu probatos*, in ID., *Ius Ecclesiasticum Universum*, Pars V, Coloniae Agrippinae 1715, 135.

31 Quindi penso sia inesatto dire che questo canone riconoscebbe una indipendenza amministrativa “totale” delle Chiese di Oriente e Occidente: PHIDAS, *Le Primat papal et la pentarchie patriarcale dans la tradition orthodoxe* 84. In un altro ordine di considerazioni, Vittorio PARLATO individua nel can. 1 di questo concilio il segno di un processo di accentramento giurisdizionale della Chiesa bizantina in capo al patriarcato di Costantinopoli: *La genesi del primato di Costantinopoli a scapito degli altri patriarcati orientali nel IX secolo*, in ID., *Le Chiese d'Oriente tra storia e diritto. Saggi* (Collana di Studi di Diritto Canonico ed Ecclesiastico, sez. canonistica 34), Torino 2003, 13-20. Secondo MORINI, *Roma nella Pentarchia* 922 e 924 (= ID., *Patriarcati, concili, imperatore* 209 e 211), il concilio promosse solo “formalmente” una “restaurazione pentarchica”, perché il sistema canonico ivi delineato in realtà fissava una “diarchia” tra Roma e Co-

è altro, cioè quello di sancire la restaurazione di una piena comunione nel rispetto della tradizione canonica, delle diverse sfere territoriali della giurisdizione patriarcale, e dei privilegi della Sede Romana. In questa prospettiva va ricordata un'ulteriore decisione. I legati romani avevano proposto di promulgare un canone che proibisse in termini assoluti che un laico potesse ascendere al trono patriarcale (tale era stata, appunto, la condizione di Fozio). I vescovi orientali rifiutarono di assecondare tale richiesta, enunciando motivazioni che hanno il sapore di un principio generale: ciascuna sede ha e osserva le sue antiche consuetudini (*archaia éthe*), sulle quali non è opportuno disputare; è dunque conveniente che Roma osservi le proprie consuetudini (*idia éthe*), ed è conveniente che altrettanto facciano Costantinopoli e gli altri troni d'Oriente³². Una volta risolta la questione legata alla persona di Fozio, siffatta posizione contiene il riconoscimento che la varietà disciplinare è una legittima espressione dell'autonomia di governo delle Chiese di Oriente e di Occidente³³.

stantinopoli che in definitiva rappresentò “il punto di massima visibilità della crisi dell'istituzione pentarchica”: ciò perché l'Autore ritiene che tale equilibrio si regga sul principio della *isotimia*, cioè della parità delle prerogative della Vecchia e della Nuova Roma. Che l'istituzione pentarchica fosse in crisi e che l'equilibrio si fosse di fatto polarizzato tra le due sedi di Roma e Costantinopoli è da condividere (l'Autore parla suggestivamente di una “pentarchia virtuale”), tuttavia bisogna intendersi sul senso della parola “diarchia”. La polarizzazione tra Roma e Costantinopoli che emerge dal can. 1 del Concilio dell'879 attiene alle sfere giurisdizionali dei due patriarcati, mentre i privilegi della vecchia Roma che lo stesso canone fa salvi attengono alla sfera della giurisdizione universale.

32 Il dibattito e la decisione si leggono nell'*actio* IV del concilio: MANSI XVII, in particolare coll. 487-490.

33 Yves CONGAR vede in questa decisione (che confronta con le affermazioni di *Unitatis redintegratio* n. 14 e 16-18) l'esempio di una “una regola di largo pluralismo, nel quadro di una profonda ecclesiologia di comunione”, che conserva la sua attualità nella prospettiva ecumenica: “1274-1974. Structures ecclésiales et conciles dans les relations entre Orient et Occident”, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58 (1974) 355-390, ora anche in ID., *Droit ancien et*

3. Il quadro delineato dai due concili costantinopolitani del secolo IX può essere assunto per rappresentare in sintesi l'assetto delle relazioni canoniche tra Chiesa latina e Chiese bizantine alla conclusione del primo millennio. Il primato di Roma è integrato nel sistema della pentarchia e nel contesto della collegialità conciliare. Il primato di onore del Vescovo di Roma – *tà presbeïa tês timês*, come si esprimono le fonti bizantine – non si riduce a un mero privilegio onorifico, ma comporta l'esercizio di funzioni propriamente giuridiche a garanzia dell'unità della fede e del rispetto della autentica disciplina canonica. In altre parole, il primato romano si colloca nel quadro della giurisdizione (potestà di governo) e non solo sul piano dell'autorità morale.

3.1. Gli eventi del 1054 furono uno spartiacque che segnò l'inizio di un processo di allentamento delle relazioni ecclesiali tra Oriente e Occidente. Il progressivo estraniamento reciproco non impedì che, da entrambe le parti, si continuasse a cercare la restaurazione della perduta unità. Tuttavia – ed è quello che mi preme sottolineare in questa sede – l'interruzione delle ordinarie relazioni canoniche tra Oriente e Occidente generò profonde conseguenze sugli sviluppi canonici interni alla Chiesa latina.

structures ecclésiales, London 1982, n. IX (384, 387 per la citazione). Sull'argomento v. inoltre CONGAR, *Diversités et communion* 41; Johan MEIJER, "La legittimità di diverse tradizioni e usi nella Chiesa secondo il Concilio di Costantinopoli 879-880", in *Nicolaus* 16.1-2 (1989) 87-106; Vittorio PERI, *Introduzione*, in *The Council in Trullo Revisited*, George NEDUNGATT - Michael FEATHERSTONE (edd.), (Kanonika 6), Roma 1995, 15-39 (37 s.); Orazio CONDORELLI, "La dialettica tra diritto comune e diritti particolari nell'ordinamento della Chiesa, con particolare riferimento all'esperienza storica delle Chiese orientali", in *Rivista Internazionale di Diritto Comune* 17 (2006) 95-160 (109-111); ID., *Il diritto e dovere delle Chiese d'Oriente di reggersi secondo le proprie discipline particolari (Orientalium Ecclesiarum 5): radici, valore e implicazioni della formula conciliare*, in *Il diritto canonico orientale a cinquant'anni dal Concilio Vaticano II*. Atti del Simposio di Roma, 23-25 aprile 2014, Pontificio Istituto Orientale – Pontificia Università San Tommaso d'Aquino "Angelicum", Georges H. RUYSSSEN (a cura di), (Kanonika 22), Roma 2016) 33-62 (34 s.).

Una testimonianza di una fase già avanzata di tali processi è contenuta in passo dei *Dialoghi* di Anselmo di Havelberg, nel quale l'autore riferisce il colloquio intercorso con l'arcivescovo Niceta di Nicomedia a Costantinopoli nel 1136. Niceta non nega il primato della Sede Romana, anzi lo ammette perché esso fa parte della tradizione canonica³⁴. Nella storia tale primato si è estrinsecato nel ruolo di presidenza nei concili generali come anche nei giudizi di appello nelle cause ecclesiastiche³⁵. Però Niceta collega il primato a ragioni politiche – cioè

34 ANSELMO DI HAVELBERG, *Dialogi*, Libro III cap. VII, in *Patrologia Latina* 188, coll. 1217 s.: “(Niceta di Nicomedia) Primatum Romane Ecclesie, quem tam excellentem mihi proponis, ego non nego, neque abnuo, siquidem in antiquis nostrorum historiis hoc legitur, quod tres patriarchales sedes sorores fuerant, videlicet Romana, Alexandrina, Antiochenam inter quas Roma eminentissima sedes imperii primatum obtinuit, ita ut prima sedes appellaretur, et ad eam de dubiis causis ecclesiasticis a ceteris omnibus appellatio fieret, et eius iudicio ea que sub certis regulis non comprehenduntur, diiudicanda subiacerent. Ipse tamen Romanus pontifex, nec princeps sacerdotum, nec summus sacerdos, aut aliquid huiusmodi, sed tantum prime sedis episcopus vocaretur [...]”. Un'approfondita analisi del dialogo è offerta da Jannis SPITERIS, *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII* (Orientalia Christiana Analecta 208), Roma 1979, 85-108; cfr. anche ID., *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, presentazione di Luigi SARTORI (Nuovi Saggi Teologici), Bologna 2003, 209-216. Il passo di Niceta di Nicomedia è frequentemente ricordato quale testimonianza emblematica della critica bizantina agli sviluppi canonico-ecclesiologicali propri della Chiesa latina. Joseph RATZINGER, *Primato ed episcopato*, in ID., *Il nuovo popolo di Dio* (Biblioteca di cultura contemporanea 7), Brescia 1971, 133-159 (146 s.) (originale tedesco: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969), ne parla allorché afferma che “a Roma non è riuscito <di> svincolare l'incarico apostolico dall'idea essenzialmente amministrativa di patriarcato, cosicché si trovava ad avanzare rispetto all'Oriente un diritto, che in questa forma non poteva né doveva necessariamente essere accettato”. Cfr. anche CONGAR, *L'ecclésiologie du haut moyen âge* 384-386; ID., *Diversités et communion* 128.

35 Non penso vi sia ragione di sostenere che questa affermazione non appartenga alle parole originali di Niceta, come ritiene SPITERIS, *La critica bizantina* 106.

alla posizione eminentissima di Roma quale capitale dell'impero – e lo colloca in una relazione tra le Chiese patriarcali concepite come Chiese sorelle. Niceta attribuisce la rottura della piena comunione ecclesiastica al fatto che l'Antica Roma, secoli prima, aveva usurpato funzioni politiche non pertinenti al suo ufficio, causando la divisione dell'impero e con essa la divisione delle Chiese di Occidente e di Oriente. La rottura della comunione ecclesiastica aveva implicato anche l'interruzione delle relazioni canoniche. Bisanzio – conclude Niceta – condivide la medesima fede con Roma: ma, da che Roma si è sottratta dalla comunione per la sua asserita “sublimità”, perché la Chiesa bizantina dovrebbe accogliere i decreti promulgati dal vescovo di Roma con i vescovi dell'Occidente?³⁶

Il processo di progressivo distanziamento ed estraniamento tra Roma e Costantinopoli, per altro verso, non sembra avere spento nella coscienza della Chiesa bizantina la profonda – intendo dire sotterranea, quando inespresa al livello della coscienza comune – consapevolezza di una permanente e fondamentale comunione con la Chiesa

Cfr. quanto ho scritto sopra, nota 10, riguardo ai canoni di Sardica riguardanti l'appello al papa.

36 ANSELMO DI HAVELBERG, *Dialogi*, Libro III cap. VIII, in *Patrologia Latina* 188, coll. 1219 s.: “[...] Verum Romana Ecclesia, cui nos quidem inter has sorores primatum non negamus, et cui in concilio generali presidenti primum honoris locum recognoscimus, ipsa se propter sui sublimitatem a nobis sequestravit, quando monarchiam, quod sui officii non erat, invasit, et episcopos et Ecclesias occidentis et orientis, diviso imperio, divisit. Et ob hoc si aliquando cum occidentalibus episcopis concilium sine nobis celebrat, illi decreta eius suscipiant, et debita veneratione observent, quorum consilio dictat ea que dictanda iudicaverit, et quorum conniventia statuuntur que statuenda decreverit. Nos quoque quamvis in eadem catholica fide a Romana Ecclesia non discordemus; tamen quia concilia his temporibus cum illa non celebramus, quomodo decreta illius susciperemus, que utique sine consilio nostro, imo nobis ignorantibus scribuntur? [...]”.

latina³⁷. L'analisi di questi profili non può essere condotta in questa sede, ma mi piace ricordare, incidentalmente, una testimonianza tramandata nella cronaca di Niceta Coniata. Premesso come gli imperatori bizantini pretendessero di dettar legge anche in materia di dogmi della religione³⁸, lo storico si diffonde su alcune controversie teologiche avvenute negli ultimi anni del regno di Manuele Comneno

37 Cfr. le documentate pagine di Enrico MORINI, *L'union vue par les "anti-unionistes". L'orthodoxie ecclésiologique et l'incongruité de l'orthodoxie de Lyon à Ferrare*, in *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Marie-Hélène BLANCHET - Frédéric GABRIEL (edd.), (Travaux et mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies 39), Paris 2013, 13-39 (in versione italiana il saggio è ripubblicato in ID., *Patriarcati, concili, imperatore 427-486*). L'Autore nota da un lato l'esistenza di una "dimensione silenziosa" dello scisma apertosi nel secondo millennio (25), a cui si accompagna l'assenza di una condanna formale dell'eterodossia latina (23, 33), ma osserva che dall'altro lato la ricorrente richiesta di un concilio ecumenico proprio da parte dei cosiddetti "antiunionisti" presupponga la considerazione della Sede Romana quale "*partner ecclésiologiquement qualifié, c'est-à-dire qui fait encore partie de la seule Grande Église sortie des sept conciles, bien que cette partie-là soit spirituellement malade*".

38 NICETA CONIATA, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*, I (libri I-VIII), introduzione di Alexander P. KAZHDAN, testo critico e commento a cura di Riccardo MAISANO, traduzione di Anna PONTANI, Milano 1994, libro VIII, *Tomo settimo del regno di Manuele Comneno*, cap. 6.1, p. 478-481: "la maggior parte degli imperatori romani non tollera il limitarsi a regnare, indossare vesti d'oro, usare i beni pubblici come fossero privati né trattare gli uomini liberi come schiavi; essi pensano di essere in una situazione tremenda se non appaiono anche sapienti, divini nell'aspetto, eroi quanto a forza, colmi di divina sapienza come Salomone, dogmatisti divinamente ispirati (*dogmatistai theiôtatoi*), vera norma delle norme, in una parola interpreti infallibili delle cose divine e umane. Perciò, quando si devono infliggere pene a uomini incolti e violenti che introducono dogmi inconsueti e nuovi per la Chiesa, oppure quando questi ultimi si devono rimettere a coloro la cui professione è di conoscere e di spiegare le dottrine divine, non sopportando di essere secondi a qualcuno neppure in tale ambito, essi stessi introducono, giudicano e definiscono i dogmi e spesso anche reprimono chi non è d'accordo con loro".

(1143-1180). Il *basileus* voleva che fosse cancellato dai libri catechetici l'anatema fulminato contro il dio di Maometto, mosso dalla ragione che siffatta condanna fosse intollerabile, perché rivolta all'unico dio, nonché indotto dalla considerazione che essa rappresentasse un ostacolo per i musulmani che volessero convertirsi al cristianesimo³⁹. L'iniziativa suscitò la reazione compatta del patriarca Teodosio e degli altri vescovi presenti nella capitale. Ciò che fece infuriare l'imperatore, il quale, "biasimando come irragionevole la resistenza opposta dal patriarca e dai vescovi che erano con lui, minacciava di radunare un sinodo più grande e di discutere la questione con lo stesso papa"⁴⁰. Questo episodio mi pare tanto più significativo in quanto è raccontato *de plano*, senza che Niceta lo commenti e senza che accenni alle

39 NICETA CONIATA, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*, libro VIII, cap. 6.10 (ed. cit., 486 s.): "Alla fine della propria vita quest'uomo compì anche questa (e quale!) impresa. Nel libro catechetico insieme ad altre scomuniche c'è anche l'anatema al dio di Maometto, riguardo al quale dice: 'né generò né fu generato' e che è 'immutabile'. Manuele stabilì che una simile condanna fosse cancellata da tutti i libri catechetici e cominciò proprio dal volume conservato nella Chiesa Grande. Il motivo addotto si presentava davvero benissimo: diceva infatti che il biasimo totale del loro dio costituiva un ostacolo per gli Agareni che passavano alla nostra vera fede". L'episodio è ricordato, in un diverso contesto di indagini, da Benjamin Z. KEDAR, *Muslim Conversion in Canon Law*, in *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law, Berkeley 1980*, Stephan KUTTNER – Kenneth PENNINGTON (edd.), (Monumenta Iuris Canonici, Series C, Subsidia 7), Città del Vaticano 1985, 321-332 (331), ora in ID., *Franks in the Levant, 11th to 14th centuries*, Aldershot – Brookfield 1993, n. XIV. Sulla controversia teologica, che si colloca nel quadro della politica unionistica di Manuele Comneno, si veda l'ampio studio di Niccolò ZORZI, *Islam e Cristianesimo durante il regno di Manuele Comneno: la disputa sul "Dio di Maometto" nell'opera di Niceta Coniata*, in *Vie per Bisanzio. VII Congresso Nazionale dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini*, Venezia, 25-28 novembre 2009, Antonio RIGO, Andrea BABUIN e Michele TRIZIO (a cura di), vol. I, Bari 2013, 275-310, con la letteratura ivi citata.

40 NICETA CONIATA, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio (Narrazione cronologica)*, libro VIII, cap. 6.14 (ed. cit., 490-493).

reazioni dell'episcopato bizantino di fronte alla minaccia dell'imperatore. Per questo esso appare ai nostri occhi come una testimonianza rivelatrice di una profonda e persistente coscienza della ininterrotta comunione tra la Vecchia e la Nuova Roma⁴¹. Negli ultimi decenni del secolo XII, in un campo come quello delle verità della fede (*dóγμα* è parola che ricorre ripetutamente nel racconto), un imperatore bizantino, e verosimilmente anche i suoi interlocutori vescovi, davano per scontato che l'organo competente a esprimere la concordia dottrinale della fede ortodossa è il concilio che include la partecipazione del papa di Roma.

Ma chiudo questa breve parentesi e ritorno agli argomenti addotti da Niceta di Nicomedia. La sua testimonianza è doppiamente significativa, perché mostra chiaramente due variabili che concorrevano a configurare il quadro storico dell'epoca. Niceta manifesta da un lato la tendenza bizantina a concepire il primato come espressione della costituzione politica dell'Impero, piuttosto che come effetto dell'apostolicità petrina⁴². D'altro canto egli si mostra consapevole degli

41 È il caso di notare che nella lettura storica "ufficiale" che nel 1965 Paolo VI e Atenagora I diedero delle scomuniche reciprocamente fulminate da Umberto di Silvacandida e Michele Cerulario nel 1054, le due condanne non intendevano rompere la comunione tra le due sedi: "les censures portaient sur les personnes visées et non sur les Églises et n'entendaient pas rompre la communion ecclésiastique entre les sièges de Rome et de Constantinople". D'altro canto, Paolo VI e Atenagora ammettono che tale rottura vi fu, ma avvenne successivamente (ma quando e come?): "[...] déplorer, enfin, les fâcheux précédents et les événements ultérieurs qui, sous l'influence de divers facteurs, parmi lesquels l'incompréhension et la méfiance mutuelles, ont finalement conduit à la rupture effective de la communion ecclésiastique". [*Déclaration commune du pape Paul VI et du patriarche Athénagoras exprimant leur décision d'enlever de la mémoire et de l'Église les sentences d'excommunication de l'année 1054*: questo il titolo che il documento ha nel sito w2.vatican.va, mentre negli *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 20 s. il titolo è *Declaratio communis*].

42 Sul tema si veda l'approfondita trattazione di SPITERIS, *La critica bizantina del primato romano, passim*.

sviluppi istituzionali interni alla Chiesa latina, entro la quale, proprio negli anni successivi alla separazione e nel quadro della riforma gregoriana, si era avviato il processo di edificazione della “monarchia papale”, i cui assetti fondamentali appaiono definiti durante il pontificato di Innocenzo III⁴³. Questa fase storica costituì uno snodo decisivo per la conformazione delle relazioni ecclesiali e canoniche tra Chiesa latina e Chiesa bizantina: gli effetti di questa transizione si vedono ai giorni nostri. Poiché l’occasione odierna esige una estrema semplificazione, proverò a dire quali furono, a mio modo di vedere, le cause e il significato del cambiamento generatosi in questi secoli.

3.2. La “monarchia papale” costituì un sistema di governo caratterizzato da una progressiva e irreversibile centralizzazione dell’amministrazione ecclesiastica in capo alla Sede Romana, la quale attrasse verso di sé una serie di competenze che furono via via sottratte al governo ordinario delle Chiese locali o dei loro raggruppamenti. Il processo ebbe inizio nel secolo XI e si protrasse nel tempo giungendo al suo apice con il Concilio di Trento e la riorganizzazione post-tridentina della Curia Romana. Esso si svolse in condizioni storiche molto differenti, lungo secoli che videro l’apogeo e poi il declino della *societas christiana*, la frantumazione della cristianità latina causata dalla riforma protestante, l’emersione degli Stati nazionali e la progressiva riduzione degli spazi di azione della Chiesa nell’ordine secolare. Ragioni molto diverse ma sempre convergenti alimentarono, in un modo o nell’altro, il processo di centralizzazione. Agli inizi, nella Chiesa gregoriana e postgregoriana l’intento era di riformare

43 L’interconnessione tra pratiche di governo ecclesiastico ed elaborazione dottrinale è ben documentata nei volumi di John A. WATT, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, London 1965 e Kenneth PENNINGTON, *Pope and Bishops. The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia 1984; ID., *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1993, *passim*.

la vita e la disciplina della Chiesa e di restaurare la *libertas Ecclesiae* minacciata dalle ingerenze dei poteri laicali. Sul fronte interno, i conflitti emergenti entro le tradizionali sfere di autonomia alimentavano un continuo ricorso a Roma e causavano il progressivo ampliamento delle *causae maiores* riservate al Romano Pontefice. Verso l'esaltazione del primato papale spingeva la necessità di combattere movimenti disgregativi nei quali le tendenze episcopalistiche si fondevano con le velleità politiche dei Regni nazionali. Nei secoli XIV e XV, dalle vicende dello scisma di Occidente scaturirono le dottrine conciliari che postulavano la superiorità del concilio generale, quale organo rappresentante della Chiesa universale, sul Pontefice Romano. Anche qui la reazione fu caratterizzata dall'accentuazione della dimensione monarchica della Chiesa e dalla elaborazione di una teologia del primato che vedeva nella *plenitudo potestatis* papale la fonte di tutta la giurisdizione ecclesiastica: temi mirabilmente testimoniati nelle opere del domenicano Juan de Torquemada al tempo dei concili di Basilea e Ferrara-Firenze⁴⁴. Nel secolo XVI le divisioni create dalla riforma protestante sollecitarono la riforma cattolica, con la necessità di garantire che i principî della fede cattolica e dell'autentica disciplina fossero fedelmente applicati nella vita della Chiesa sotto la vigilanza della Curia Romana. Non minori esigenze di coordinamento e vigilanza erano suscitate dall'imponente spinta di evangelizzazione del Nuovo Mondo. Un ulteriore impulso alla centralizzazione fu causato dall'esigenza di contrastare gli effetti del giurisdizionalismo, pratica comune negli Stati moderni che intendevano tutelare le proprie sfere secolari dalle ingerenze della giurisdizione ecclesiastica, attraverso strumenti che per converso causavano una lesione della libertà ecclesiastica (si pensi alle pratiche dell'*exequatur* o *placet regio* o all'appello *ab abusu*, per ta-

44 Orazio CONDORELLI, *Principio elettivo, consenso, rappresentanza: itinerari canonistici su elezioni episcopali, provvisioni papali e dottrine sulla potestà sacra da Graziano al tempo della crisi conciliare (secoli XII-XV)* (I Libri di Erice 32), Roma 2003, 163-175.

cer d'altro)⁴⁵. In questo progredire di eventi e intrecciarsi di situazioni la Curia Romana divenne quell'imponente e articolato organismo incaricato di sovrintendere a tutto quanto accade nella vita della Chiesa, e di provvedere capillarmente facendo le veci del Romano Pontefice⁴⁶.

La penetrante e capillare azione di governo del Papa e della Curia si svolge nel seno di una Chiesa latina i cui confini vanno universalizzandosi proporzionalmente all'espansione dell'azione missionaria. Se, per analizzare questi sviluppi storici, dovessimo utilizzare le categorie canoniche ed ecclesiologiche del primo millennio, dovremmo concludere che entro la Chiesa latina sarebbe impossibile distinguere il ruolo del Vescovo di Roma come patriarca di Occidente e il suo ruolo quale titolare di un primato universale che – nell'esperienza del primo millennio – aveva la funzione di tutelare l'unità della fede e l'autentica disciplina ecclesiastica secondo le necessità dei tempi. Al di là delle categorie storiche e giuridiche che vogliamo utilizzare – ma le categorie sono comunque importanti al livello del dialogo ecumenico – si tratta di comprendere il senso di queste dinamiche storiche e i loro riflessi sulla nostra comprensione del ruolo del vescovo di Roma nella Chiesa universale e nella Chiesa latina. Tutto ciò provocò l'offuscamento di una distinzione che, almeno indiscutibilmente nei fatti⁴⁷, era ben

45 Una buona presentazione del tema, con illustrazione dei riflessi di tali teorie e pratiche politiche nel diritto della Chiesa, è offerta da Gustave LECLERC, *Influence du juridictionnalisme, de l'illuminisme et du séparatisme sur le système des sources du droit canon*, in *La norma en el derecho canónico*. Actas del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona, 10-15 de octubre de 1976, vol. I, Pamplona 1979, 379-442

46 Su questi temi sommariamente richiamati nel testo rinvio alla pregevole trattazione di Carlo FANTAPPIÈ, *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*, Bologna 2011, 185-209, 213-230.

47 In questa sede non mi è possibile entrare nei dettagli di un tema storiografico molto impegnativo. Quando le indagini sono state approfondite nella direzione di una ricerca più capillare di fonti che diano testimonianza della consapevolezza dei Pontefici Romani di agire quali Patriarchi di Occidente, i

presente nel quadro delle autonomie del primo millennio⁴⁸, allorché

risultati sono stati positivamente eloquenti (su questi aspetti rinvio allo studio di MORINI citato sotto, nota 49). Ai fini del discorso che qui sto conducendo, mi limito a osservare che la distinzione sta nei fatti. Se da un lato la loro azione di governo non riguarda la vita ordinaria delle Chiese orientali, per altro verso i Papi sono consapevoli delle prerogative che spettano loro come gerarchi che sovrintendono alla parte latina od occidentale del mondo cristiano. Come spiegare, altrimenti, i conflitti con gli imperatori d'Oriente concernenti la sottrazione della Sicilia e dell'Italia meridionale alla giurisdizione romana e la sottoposizione di tali territori alla giurisdizione del patriarca di Costantinopoli (metà VIII secolo)? Come spiegare, altresì, le controversie di analogo tenore riguardanti l'Illirico e la Bulgaria nel corso del secolo IX?. In questi casi la materia del contendere non era la funzione universale della Chiesa di Roma, ma la lesione di prerogative storicamente esercitate su territori tradizionalmente sottoposti alla giurisdizione patriarcale romana (consacrazioni episcopali, percezione di redditi del patrimonio ecclesiastico, etc.).

- 48 CONGAR, "1274-1974. Structures ecclésiales et conciles" 358 s. nota correttamente che né Roma né la Chiesa latina hanno avuto, dal sec. XI in poi, "une véritable intelligence de ce que représente en Orient le système patriarcal". Esempio di questa mancanza di vera comprensione è il can. 5 del Concilio Lateranense IV (1215), che concepisce le funzioni dei patriarchi entro l'ecclesiologia della *plenitudo potestatis*, in cui la Chiesa Romana è la fonte dei privilegi patriarcali. Cfr. *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. Antonio GARCÍA Y GARCÍA (Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus Glossatorum 2), Città del Vaticano 1981, 52: "Antiqua patriarchalium sedium privilegia renovantes, sacra universali synodo approbante sancimus ut post Romanam ecclesiam, que disponente Domino super omnes alias ordinarie potestatis optinet principatum utpote mater universorum christifidelium et magistra, Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium et Ierosolymitana quartum locum optineant, servata cuilibet propria dignitate, ita quod postquam earum antistites a Romano pontifice receperint pallium, quod est plenitudinis officii pontificalis insigne, prestito sibi fidelitatis et obedientie iuramento licenter et ipsi suis suffraganeis pallium largiantur recipientes pro se professionem canonicam et pro Romana ecclesia sponsonem obedientie ab eisdem. Dominice vero crucis vexillum ante se faciant ubique deferri, nisi in urbe Romana et ubicumque summus pontifex presens extiterit aut eius legatus utens insigniis apostolice dignitatis. In omnibus autem provin-

gli interventi del Vescovo di Roma erano connotati da un differente grado di ordinarietà, pervasività e incisività secondo che si svolgessero entro il contesto della Chiesa occidentale ovvero con riguardo alle Chiese orientali⁴⁹. Questi sviluppi sono stati bene evidenziati da alcuni acuti autori del nostro tempo. Trovo condivisibile la conclusione

cii eorum iurisdictioni subiectis ad eos cum necesse fuerit provocetur, salvis appellationibus ad sedem apostolicam interpositis quibus est ab omnibus humiliter deferendum”.

- 49 Come è ampiamente documentato nello studio di Enrico MORINI, *Il Papa di Roma patriarca dell'occidente. Il dibattito attuale alla luce della storia e dell'ecclesiologia*, in *L'eredità di Cirillo e Metodio*. Omaggio a Vittorio Peri. Atti del 41° Convegno dell'Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei, Gorizia 22-24 novembre 2007, Gorizia 2009, 139-191, con la letteratura ivi citata, ora anche in ID., *Patriarcati, concili, imperatore 327-389* (dal quale cito). Il lavoro si colloca sulla scia del dibattito innescato dalla soppressione del titolo “Patriarca d'Occidente” nell'*Annuario Pontificio*. A mio avviso l'Autore ha convincentemente mostrato da un lato la “piena e consapevole afferenza di Roma al sistema pentarchico di governo della Chiesa universale, senza pregiudizio del suo primato universale” (327 s.), pur ammettendo che l'assunzione del titolo di patriarca è “il prodotto di una sostanziale osmosi ecclesiologica tra Oriente ed Occidente e l'espressione di una volontaria adesione della Chiesa romana al modello pentarchico caratteristico dalla Chiesa imperiale” (341); dall'altro lato la stessa analisi dimostra come la “piena compatibilità tra Pentarchia e primato romano non rappresenti una forzatura ‘ecumenica’ della realtà storica” (385). Nel saggio di Rudolf SCHIEFFER, *Der Papst als Patriarch von Rom*, in *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium storico-teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989, Michele MACCARRONE (a cura di), (Pontificio Comitato di Scienze Storiche, Atti e Documenti 4), Città del Vaticano 1991, 433-452, un caso particolarmente interessante, perché risalente al secolo XI, è ricordato a p. 449 (da un passo del *Libellus contra invasores et symoniacos et reliquos schismaticos* del cardinale Deusdedit, † circa 1099). L'importante studio di Horst FUHRMANN, “Studien zur Geschichte der mittelalterlichen Patriarchate” (I), in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Kanonistische Abteilung* 39 (1953) 112-176 e (II) 40 (1954) 1-84, non tocca il problema del papa come patriarca d'Occidente. Ulteriore letteratura è citata sotto, nota 109.

di Joseph Ratzinger, per il quale “l’immagine di centralismo statale, offerta dalla chiesa cattolica fino al concilio [cioè *il Vaticano II*], non scaturisce semplicemente dall’ufficio di Pietro, ma dal suo stretto amalgama, in continua crescita nel corso della storia, con il compito patriarcale, che è toccato al vescovo di Roma per l’intera cristianità latina”⁵⁰. Secondo l’efficace sintesi di Yves Congar, “il primato ha progressivamente assorbito il patriarcato”⁵¹. Se così è, appare conveniente recuperare il senso della predetta distinzione non solo quale chiave di comprensione degli sviluppi storici della Chiesa latina, ma anche quale strumento con valore ecumenico.

In questo contesto, l’esercizio del primato papale e la sua configurazione teorica interagiscono in un processo circolare in cui i due profili si alimentano reciprocamente. In altre parole, nel diritto canonico classico l’elaborazione teorica del primato papale è modellata su pratiche di governo che corrispondono al ruolo del Papa come “Patriarca” (o Primate) di tutta la Chiesa latina. A partire dal secolo XII il

50 RATZINGER, *Primato ed episcopato* 155 s.; nello stesso senso cfr. p. 147 s.: Roma fu “sempre meno in grado di distinguere tra il suo compito ecclesiastico-universale, riconducibile a Pietro, e la sua posizione specifica di risultato storico nell’Occidente latino”. Cfr. anche la citazione riportata sopra, nota 34. L’analisi di Ratzinger è condivisa da Walter KASPER, *Introduzione al tema ed ermeneutica cattolica dei dogmi del Concilio Vaticano I*, in *Il ministero petrino: cattolici e ortodossi in dialogo*, Walter KASPER (a cura di), Roma 2004, 11-28 (24).

51 Yves CONGAR, “Le Pape comme patriarche d’Occident. Approche d’une réalité trop négligée”, in *Istina* 28 (1983) 374-390 (389), che così prosegue: “Les deux sont aujourd’hui mal discernables. Il y a tout de même des choses que le pape ne fait pas, ou ne devrait pas faire, dans les Eglises orientales en communion avec son Siège: nomination des évêques, réunion du synode patriarcal, jugement en première instance, administration, décisions de la vie ordinaire. Autant des choses qui, s’il les fait dans le reste de l’Eglise, sont faites au titre de sa qualité de patriarche. Le reconnaître, l’affirmer, ne changera sans doute rien à la vie concrète de cet immense rest – à moins que n’y soient créées d’autres patriarcats – mais a un grande valeur oecuménique. Parce que c’est de bonne santé ecclésiologique et de vérité historique”.

diritto delle decretali offre dettagliatissime testimonianze dei processi di azione e reazione tra Roma e le Chiese locali, nonché tra le pratiche di governo e l'elaborazione teorica svolta dagli interpreti nelle scuole giuridiche.

Papa Alessandro III concepisce l'azione di governo del Romano Pontefice come un *ministerium servitutis*⁵², cioè un servizio che la Chiesa Romana esercita in virtù del *principatus* che le compete universalmente (*ubique terrarum*) per disposizione divina⁵³. Un esempio concreto di tale azione con esiti di centralizzazione riguarda la scelta dei vescovi e il processo di transizione dalla prassi delle elezioni “da parte del clero e del popolo” (*a clero et populo*) al metodo della nomina papale⁵⁴. Se la riforma gregoriana aveva restaurato la *libertas Ecclesiae* nei procedimenti elettorali, nei secoli successivi i malfunzionamenti del sistema e le interminabili liti che scaturivano da elezioni conflittuali causarono il graduale accentramento dei procedimenti di nomina nelle mani del Romano Pontefice, con l'effetto di una sostanziale espropriazione dei diritti tradizionalmente esercitati dalle Chiese locali. Anche le cause concernenti il trasferimento e la rimozione dei

52 *Decretales Gregorii IX*, I.29.10, c. *Consultationibus*, (Alessandro III, 1159-1181). Sul *tópos* cristiano del potere come servizio (*ministerium*) v. Yves CONGAR, *La hiérarchie comme service, selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition*, in *L'Episcopat et l'Eglise universelle*, Yves CONGAR – Bernard D. DUPUY (dirr.), (Unam Sanctam 39), Paris 1964, 67-99; ID., *Quelques expressions traditionnelles du service chrétien, ibidem* 101-132. Sul titolo papale di *servus servorum Dei* v. lo studio di Stephan KUTTNER, “Universal Pope or Servant of God's Servants: The Canonists, Papal Titles, and Innocent III”, in *Revue de droit canonique* 32 (1981) 109-150.

53 *Decretales Gregorii IX*, 5.12.6, c. *Sicut dignum*, (Alessandro III, 1159-1181).

54 Sugli sviluppi accennati nel testo rinvio al mio volume *Principio elettivo, consenso, rappresentanza* 13-97. Una chiara sintesi è offerta da Jean GAUDEMET, “De l'élection à la nomination des évêques”, in *Concilium* 157 (1980) 23-30, ora in ID., *Eglise et société en Occident au Moyen Age* (Collected Studies 187), London 1984, n. XVII.

vescovi furono ben presto attratte nel novero delle *cause maiores* riservate al Papa. Un analogo accentramento si verificò nel conferimento dei benefici ecclesiastici in forza del sistema delle riserve papali, che i Pontefici e la dottrina giustificavano in virtù del primato di giurisdizione e dell'idea che il Papa sia *dominus beneficiorum*.

Tali processi sono alimentati da una elaborazione teorica della *plenitudo potestatis* papale che, nelle opere dei giuristi, trova a sua volta spunto e sostegno nelle usuali pratiche di governo papale. Per esempio, con una celebre decretale Innocenzo III aveva riservato le cause di trasferimento dei vescovi alla potestà papale. La ragione stava nella configurazione della relazione tra un vescovo e la Chiesa alla quale esso è stato preposto come *coniugium spirituale*. Solo il Romano Pontefice – che, come successore del beato Pietro, sulla terra fa le veci non di un semplice uomo ma del vero Dio – può dissolvere tale legame in forza di una potestà che non è umana ma propriamente divina: *Romanus Pontifex, qui non puri hominis, sed veri Dei vicem gerit in terris*⁵⁵. Questa frase suscitò l'interesse degli interpreti, che a margine di tali parole disegnarono i tratti della *plenitudo potestatis* del papa con espressioni che ai nostri occhi appaiono indubbiamente retoriche e iperboliche⁵⁶.

55 *Decretales Gregorii IX*, 1.7.3, c. *Quanto personam*, tit. *de translatione episcopi* (Innocenzo III, 1198-1216). Sul tema v. Kenneth PENNINGTON, *Innocent III and the Divine Authority of the Pope*, in ID., *Popes, Canonists, and Texts 1150-1550* (Collected Studies Series 412), Aldershot 1993; è la rielaborazione del capitolo I del citato volume dello stesso Autore, *Pope and Bishops*.

56 Si veda la glossa di BERNARDO DA PARMA († 1266), che raccoglie e arricchisce le precedenti interpretazioni di LORENZO SPANO, TANCREDI, VINCENZO SPANO, GIOVANNI TEUTONICO. BERNARDO DA PARMA, *Apparatus in Decretales Gregorii IX*, 1.7.3, v. *veri Dei vicem*, Romae 1582: “Unde dicitur habere celeste arbitrium... Et ideo etiam naturam rerum immutat, substantialia unius rei applicando alii... Et de nullo potest aliquid facere... Et sententia que nulla est, facit aliquam... Quia in his que vult est pro ratione voluntas... Nec est qui ei dicat, ‘cur ita facis?’... Ipse enim potest supra ius dispensare... Idem de iniu-

3.3. Le vicende sommariamente delineate mostrano una linea di sviluppo istituzionale e canonico propriamente interna alla Chiesa latina. Ai giorni nostri lo storico può anche riconoscere che siffatti sviluppi furono indotti da ragioni sufficientemente congrue rispetto alle esigenze dei tempi. Non di meno, penso che si tratti di sviluppi che, in quanto sono stati storicamente giustificati in ragione del primato papale e della sua *plenitudo potestatis*, denotino quella sovrapposizione (e confusione) di piani a cui accennavo sopra: il piano della funzione per così dire “patriarcale” del Romano Pontefice entro la Chiesa latina, e il piano di una funzione propriamente primaziale di carattere universale che, di per sé, non implica necessariamente l’esercizio di poteri tanto ordinariamente incisivi nella vita delle Chiese locali. Secondo questa ricostruzione, in sostanza, vi sono diverse modalità di azione in capo al medesimo soggetto, il Romano Pontefice: quella “patriarcale” nella Chiesa latina, e quella “primaziale” sul piano della Chiesa universale. L’assimilazione o la confusione dei due piani può portare a conclusioni non soddisfacenti sotto il profilo storico o teologico. Gli esiti estremi di tale tendenza, almeno sul piano dottrinale, si possono vedere dopo il Concilio Vaticano I. Due canonisti, indubbiamente di non poca autorità per quell’epoca, non esitavano a sostenere che le nomine episcopali – in quanto tali, e nel quadro del governo ordinario della Chiesa – spettano al Pontefice

stitia potest facere iustitiam corrigendo iura et mutando... Et plenitudinem obtinet potestatis...”. Occorre distaccarsi dalla prima impressione per comprendere che il giurista non dipinge l’immagine di un “sovrano assoluto”, cioè libero da ogni vincolo. Una puntuale analisi dei testi allegati nella glossa (qui omessi per brevità) mostrerebbe che la *plenitudo potestatis* del papa si dispiega massimamente nel campo del diritto positivo: in ogni caso, la giurisdizione del papa, e quindi la sua potestà legislativa, deve rispettare i vincoli che discendono dal diritto divino (naturale e positivo) e ovviamente dai principî della fede cattolica (limite della *laesio fidei*).

Romano “per diritto divino” (Pietro Gasparri)⁵⁷, o “per diritto proprio e originario” (Franz X. Wernz)⁵⁸.

4. La rottura della piena comunione e l'interruzione delle ordinarie relazioni canoniche tra Chiese d'Oriente e d'Occidente non offuscarono il desiderio che la perduta unità dovesse essere restaurata⁵⁹. I tentativi di riunione si susseguirono proprio nei secoli in cui la Chiesa latina andava edificando il sistema di governo “monarchico” sul quale mi sono soffermato. Non si può negare che i dialoghi e le trattative fossero in qualche modo “contaminati” da ragioni extra-religiose che, da una parte e dall'altra, lasciavano prevedere che l'unione delle Chiese avrebbe potuto avere effetti positivi sul piano degli obiettivi politici o *lato sensu* secolari che erano di volta in volta auspicati. Tuttavia faremmo un torto non solo ai protagonisti di queste vicende ma alla storia stessa se disconoscessimo le ragioni dello spirito (o dello

57 Pietro GASPARRI, *Institutiones iuris publici*, presentazione di Pio FEDELE (Seminaro Giuridico della Università di Bologna 143), Milano 1992, 225: “provisio episcopatum iure divino pertinet ad Romanum Pontificem” (mio il corsivo). Le *Institutiones iuris publici* furono composte da Gasparri durante l'insegnamento parigino all'Institut Catholique (circa 1885-1889).

58 Franciscus X. WERNZ, *Ius decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici sive Iuris decretalium*. II. *Ius constitutionis Ecclesiae Catholicae*. Pars secunda, altera editio emendata et aucta, Romae 1906, 525: “Ius constituendi Episcopos proprio et nativo iure est penes Romanum Pontificem”. Nell'ordine delle considerazioni svolte nel testo, il passo di Wernz era stato notato da CONGAR, “Le Pape comme patriarche d'Occident” 389; in altro contesto di indagine, sui passi di Gasparri e Wernz mi sono soffermato nel saggio *Recezione della tradizione nella codificazione latina. Il caso del potere dei vescovi*, in *La codificazione e il diritto nella Chiesa*, Eduardo BAURA – Thierry SOL – Nicolás ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS (a cura di), (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 46), Milano 2017, 121-168 (142 e nota 54).

59 La varietà delle posizioni entro la Chiesa bizantina, inadeguatamente rappresentata dalla tradizionale distinzione tra “unionisti” e “antiunionisti”, è ricostruita nel citato saggio di MORINI, *L'unione vue par les “anti-unionistes”*.

Spirito), che tiene viva la coscienza di una necessità ecclesiologica, e riducissimo il senso di questi tentativi a pretesti per conseguire scopi di altra natura.

4.1. Non è un caso che, nei secoli di crescita della “monarchia papale”, l’unione delle Chiese fosse concepita come ritorno della Chiesa bizantina all’obbedienza della Chiesa romana, del *membrum* al *caput*, della *filia* alla *mater*. Questa era l’impostazione che Innocenzo III aveva dato al *negotium unionis*⁶⁰ e che riscontriamo nell’unione proclamata nel secondo concilio di Lione (1274)⁶¹. È noto che in sede

60 Sul tema mi sono soffermato in *Unum corpus, diversa capita. Modelli di organizzazione e cura pastorale per una “varietas ecclesiarum” (secoli XI-XV)* (I Libri di Erice 29; Roma 2002) 11-24; Chiesa latina e Chiesa greca al tempo della quarta crociata. Un documento particolarmente eloquente è la lettera di Innocenzo III al patriarca Giovanni Camateros: “ut scilicet membrum ad capud et ad matrem filia revertatur” [*Die Register Innocenz’ III. I. Pontifikatsjahr, 1198/99. Texte*, edd. Othmar HAGENEDER - Anton HAIDACHER et all. (Publikationen der Abteilung für Historische Studien des Österreichischer Kulturinstituts in Rom. II. Abt., Quellen I. Reihe, I. Band), Graz - Köln 1964, 382-389 (388 s.), 12 novembre 1199 (Potthast 862); *Acta Innocentii pp. III (1198-1216)*, ed. Theodosius HALUŠČYNSKYJ (Pontificia Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fontes. Series III, vol. II), Città del Vaticano 1944, n. 9, pp. 187-195].

61 Sul tema è specifico il volume di Burckhard ROBERG, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)* (Bonner Rechtshistorische Forschungen 24), Bonn 1964; dello stesso AUTORE cfr. anche *Das zweite Konzil von Lyon (1274)* (Konziliengeschichte, Reihe A: Darstellungen), Paderborn – München – Wien – Zürich 1990, in particolare 219-281. Una buona presentazione dei fatti e del problemi è offerta da Umberto PROCH, *L’unione al secondo concilio di Lione e al concilio di Ferrara - Firenze - Roma*, in *Storia dei concili ecumenici*, Giuseppe ALBERIGO (a cura di), Brescia 1990, 283-319 (in particolare 285-299). Nella *Ordinatio Generalis Concilii Lugdunensis*, breve resoconto del concilio, lo scopo dell’unione è sintetizzato nell’idea che i Greci ritornavano all’obbedienza di Roma. Gli ambasciatori “[...] dixerunt in praesentia domini pape quod veniebant ad omnimodam oboedientiam sancte Romanae Ecclesie; et ad recognitionem fidei, quam ipsa

conciliare mancò qualsiasi confronto ecclesiologico. Il *basileus* Michele Paleologo, dopo avere riconquistato Costantinopoli e posto fine all'esperienza dell'Impero latino d'Oriente, era interessato ad ottenere il sostegno politico del papato per consolidare il suo potere. L'unione fu proclamata prima a Costantinopoli (febbraio 1274), allorché Michele sottoscrisse una *professio fidei* che gli era stata sottoposta dai legati papali e nella formulazione risaliva a Clemente IV. Nonostante l'opposizione del patriarca Giuseppe I, l'imperatore riuscì a ottenere il consenso di un discreto numero di vescovi bizantini. L'atto di unione fu poi ripetuto il 6 luglio a Lione con la solenne dichiarazione dal rappresentante del *basileus*⁶².

Relativamente al primato, il testo della *professio* ricalca formule schiettamente latine consolidate negli sviluppi dottrinali dei secoli XII-XIII⁶³. Il primato universale della Chiesa di Roma ha origine dal

Ecclesia tenet; et primatus ipsius" [Antonino FRANCHI, *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio Concilii Generalis Lugdunensis. Edizione del testo e note*, Roma 1965, 80 s.].

62 *Litterae Michaelis Palaeologi imperatoris Graecorum ad Gregorium papam X*: MANSI XXIV col. 67-74, testo latino e greco. In sede conciliare la professione dell'imperatore fu rinnovata e giurata dal suo rappresentante Giorgio Acropolita.

63 Sul tema v. Luca PIERALLI, "La definizione del primato romano e la dignità dei patriarchi orientali nella professione di fede imperiale lionese", *Römische Historische Mitteilungen* 45 (2003) 199-218: il lavoro documenta i conflitti interni alla Chiesa bizantina attraverso le vicende del testo della professione di fede, le cui diverse redazioni attestano i tentativi dei Greci di discostarsi dalla versione dettata da Roma, e la volontà di Roma di riaffermare la propria versione attraverso le successive ratifiche richieste a Michele VIII e al figlio Andronico nel 1277 e 1279. Secondo Yves CONGAR, "Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique", in *Istina* 12 (1968) 131-152, ora in ID., *Etudes d'ecclésiologie médiévale* (Collected Studies 168), London 1983, n. XI, p. 150, al Concilio di Lione II "les Grecs ont-ils dû accepter, non purement la primauté romaine mais un régime à peine mitigé de monarchie pontificale".

mandato attribuito da Cristo a Pietro e attraverso Pietro trasmesso ai suoi successori sulla cattedra romana. Come precipue manifestazioni del primato sono specificamente menzionati il diritto di Roma di definire le questioni relative alla fede, e il diritto di tutti i fedeli di appellarsi al giudizio di Roma nelle cause spettanti al foro ecclesiastico. La relazione tra il Sommo Pontefice e i vescovi è rappresentata nei termini del rapporto tra la *plenitudo potestatis* del primo e la *pars sollicitudinis*, cioè la parte di giurisdizione e di cura pastorale attribuita ai secondi⁶⁴. I privilegi delle sedi patriarcali sono concepiti come concessioni elargite dalla *Romana Ecclesia*⁶⁵.

Questi possono sembrare, e storicamente lo furono, elementi di intrinseca debolezza delle basi ecclesiologiche della ritrovata unione. Visti da un altro punto di vista, questi stessi elementi mettono in luce il coraggio della scelta bizantina di restaurare la piena comunione con Roma. Un coraggio che, lo ripeto, non può essere spiegato solo con gli interessi politici sottesi all'unione. Evidentemente a Costantinopoli vi

64 Sulla relazione *plenitudo potestatis* – *pars sollicitudinis*, e sulle conseguenze che l'uso di tali categorie ha avuto sulla concezione dell'origine della potestà ecclesiastica, rinvio a quanto ho scritto in *Principio elettivo, consenso, rappresentanza* 44-50, con la letteratura ivi citata.

65 MANSI XXIV 71 s.: “Ipsa quoque sancta Romana ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam ecclesiam catholicam obtinet; quem se ab ipso Domino in beato Petro apostolorum principe sive vertice, cuius Romanus pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepit veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut prae ceteris tenetur fidei veritatem defendere: sic et si quae de fide subortae fuerint quaestiones, suo debent iudicio definiri. Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare; et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus, ad ipsius potest iudicium recurri; et eidem omnes ecclesiae sunt subiectae, ipsarum praelati obedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit, quod ecclesias ceteras ad sollicitudinis partem admittit: quarum multas, et patriarchales praecipue, diversis privilegiis eadem Romana ecclesia honoravit, sua tamen observata praerogativa, tum in aliquibus aliis semper salva”.

era chi riteneva che la formula dell'atto di unione fosse nella sostanza condivisibile anche secondo una prospettiva orientale. E questo, a una valutazione storica, appare un atto di buona volontà. Dalla stessa professione si comprende quali fossero le preoccupazioni dell'imperatore e della parte della Chiesa bizantina che aveva aderito all'unione. L'unica riserva è formulata nei termini di una preghiera. L'imperatore chiede che Roma consenta ai bizantini di continuare a recitare il Simbolo della fede nella forma tradizionalmente usata in Oriente, e di potere mantenere i riti e le consuetudini seguiti prima dello scisma, in quanto essi non si oppongono alla professione di fede, ai precetti divini, alle Sacre Scritture, alla dottrina dei concili ecumenici e dei Padri ricevuti da tali concili "celebrati sotto la preminenza spirituale (*pneumatikè despotéia*) della Chiesa Romana" (cioè i concili del primo millennio)⁶⁶.

4.2. Come è noto, l'unione lionese ebbe effetti di brevissima durata, dato che l'imperatore Andronico II, figlio e successore di Michele Paleologo, appena salito al trono sconfessò la decisione del padre. Su un piano del tutto diverso si colloca il processo di riavvicinamento che si concluse con l'unione celebrata nel concilio di Ferrara-Firenze nel 1439. Qui l'unione fu anticipata da un confronto teologico durato oltre quindici mesi, condotto sulla base di un dialogo paritario tra le

66 MANSI XXIV 73 s.: "Primum quoque eiusdem sanctae Romanae ecclesiae, sicut in praemissa serie continetur, ad ipsius sanctae ecclesiae obedientiam spontaneam venientes, confitemur, et recognoscimus, acceptamus, et sponte suscipimus [...] Rogamus magnitudinem vestram, ut ecclesia nostra dicat sanctum symbolum, prout dicebat hoc ante schisma usque in hodiernum diem, et quod permaneamus in ritibus nostris, quibus utebatur ante schisma, qui scilicet ritus non sunt contra supradictam fidem, nec contra divina praecepta, nec contra vetus et novum testamentum, nec contra doctrinam sanctorum generalium conciliorum, et SS. patrum receptorum per sancta concilia, quae celebrata sunt a spirituali dominatione ecclesiae Romanae. Hoc igitur non grave est vestrae sanctitati, nec inusitatum, et nobis nunc difficile propter infinitam multitudinem populi".

rappresentanze delle due Chiese⁶⁷. Questa situazione è efficacemente rappresentata nel decreto di unione del 6 luglio 1439. Il confronto con le esperienze passate è illuminante. Secondo il paradigma innocenziano confermato a Lione l'unione era concepita come un ritorno della Chiesa bizantina all'obbedienza di Roma. Ora, a Firenze, è la Madre Chiesa che gioisce per la restaurata unione dei suoi "figli reciprocamente dissidenti": un risultato che il decreto attribuisce non

67 Questo aspetto è sottolineato da PROCH, *L'unione al secondo concilio di Lione e al concilio di Ferrara - Firenze - Roma* 300-319, in particolare 314 s. Il volume di Joseph GILL, *Il concilio di Firenze*, Cambridge 1959, traduzione italiana, Firenze 1967, rimane tuttora un punto di riferimento storiografico. Si vedano inoltre i più recenti volumi collettanei, *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence, 1438/39-1989*, Giuseppe ALBERIGO (ed.), (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 97), Leuven 1991, e *Firenze e il Concilio del 1439*. Convegno di studi, 29 novembre - 2 dicembre 1989, Paolo VITI (a cura di), I-II (Biblioteca storica toscana 29), Firenze 1994. In questo Congresso di Debrecen abbiamo ascoltato la relazione di Job GETCHA, Metropolitan of Telmissos, *Primaauté et Synodalité: les défis du second millenaire*, che vede nel Concilio di Firenze un esempio positivo di coordinamento tra primato e sinodalità nella Chiesa; tuttavia l'Autore ritiene che la definizione del primato nel decreto *Laetentur Caeli* abbia avuto come obiettivo primario il rafforzamento del papato nella Chiesa latina dilaniata dallo scisma e percorsa dalle teorie conciliariste, così svalutando o almeno mettendo in ombra il senso che la definizione ebbe nel quadro della fissazione dei principi sui quali fu ristabilita l'unità della Chiesa. Per una equilibrata lettura degli obiettivi principali del pontificato di Eugenio IV (unione con gli Orientali e conclusione dello scisma d'Occidente) v. Joseph GILL, S.J., *Eugenius IV, Pope of Christian Union* (The Popes Through History 1), Westminster, Maryland 1961. Una rappresentazione della "reciproca percezione" delle due Chiese è data da Enrico MORINI, *Chiesa greca e Chiesa latina: la reciproca percezione prima e dopo il 1453*, in *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli: 29 maggio 1453*. Atti del XLIV Convegno storico internazionale, Todi, 7-9 ottobre 2007 (Atti dei Convegni del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale, nuova serie 21), Spoleto 2008, 243-287, che, per quanto attiene al Concilio di Firenze, si basa prevalentemente sulle *Memorie* dell'antiunionista Silvestro Siropulo.

alla mera opera umana, ma all'intervento dello Spirito Santo⁶⁸. La definizione del primato romano è sì espressa in termini dogmaticamente coerenti con la tradizione latina, che fanno riferimento a Pietro principe (corifeo) degli Apostoli e vicario di Cristo e alla successione petrina. Ma è un dato teologicamente e canonicamente importante che tale definizione faccia riferimento al modo in cui il primato era stato concepito ed espresso negli atti dei concili ecumenici e nella tradizione dei sacri canoni⁶⁹. Questa precisazione riconduce l'unione

- 68 *Conciliorum oecumenicorum decreta* (d'ora in poi: COD), edd. Giuseppe ALBERIGO - Giuseppe DOSSETTI - Pérìklès P. JOANNOU - Claudio LEONARDI - Paolo PRODI, Hubert JEDIN *consultante*, Bologna 1973³, 524: "Gaudeat et mater ecclesia, que filios suos hactenus invicem dissidentes (*tékna... pròs állela stasiázonta*) iam videt in unitatem pacemque rediisse [...] Ecce enim occidentales orientalesque patres post longissimum dissensionis atque discordiae tempus se maris ac terrae periculis exponentes, omnibusque superatis laboribus, ad hoc sacrum ycumenicum concilium desiderio sacratissime unionis et antiquae caritatis reintegrande gratia, leti alacrique convenerunt. Et intentione sua nequaquam frustrati sunt. Post longam enim laboriosamque indaginem, tandem Spiritus sancti clementia ipsam optatissimam sanctissimamque unionem consecuti sunt [...] Sunt ista prorsus divina opera, non humane fragilitatis inventa [...]".
- 69 COD 528: "Item diffinimus sanctam apostolicam sedem et Romanum pontificem in universum orbem tenere primatum (*tò proteíon katéchein*), et ipsumque pontificem Romanum successorem (*diádochon*) esse beati Petri principis (*koryphatou*) apostolorum et verum Christi vicarium (*topoteretèn*) totiusque ecclesie caput (*kephalén*) et omnium christianorum patrem (*patéra*) et doctorem (*didaskalon*) existere, et ipsi in beato Petro pascendi (*poimáinein*), regendi (*dieuthýnein*) ac gubernandi (*kybernân*) universalem ecclesiam a domino nostro Iesu Christo plenam potestatem (*plére exousian*) traditam esse, quemadmodum (*kath'òn trópon*) etiam in gestis ycumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur". Quest'ultima specificazione fu inserita nel decreto per espressa volontà dei Greci, e la richiesta fu accettata senza difficoltà da Eugenio IV: *Quae supersunt actorum Graecorum Concilii Florentini necnon descriptionis cuiusdam eiusdem* (d'ora in poi: *Acta Graeca*), ad fidem manuscritorum edidit additis versione latina, introductione et indicibus Ioseph GILL S.I., *Pars II: Res Florentiae gestae* (Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, Ser. B, V.2), Roma 1953, 456 s. Il dato è posto in evidenza nell'incisivo studio di Joseph

delle due Chiese all'esperienza della comunione ecclesiastica del primo millennio⁷⁰. Data la nettezza della prima parte della definizione, dubito che tale aggiunta intendesse rappresentare una sorta di limitazione introdotta per istanza dei Bizantini, desiderosi di tranquillizzare la propria coscienza⁷¹. Penso, piuttosto, che la precisazione intenda evocare la possibilità che il primato papale sia esercitato in modo dif-

GILL, "The Definition of the Primacy of the Pope in the Council of Florence", in *The Heythrop Journal* 2 (1961) 14-29 (24 s.). Una sintetica ed equilibrata valutazione della dottrina fiorentina del primato è offerta da PROCH, *L'unione al secondo concilio di Lione e al concilio di Ferrara - Firenze - Roma* 309-311. Al tema è dedicato il volume del medesimo Umberto PROCH, *Tenere primatum. Tò proteïon katéchein. Il senso del primato del vescovo di Roma nelle discussioni fra latini e greci al Concilio di Ferrara-Firenze, 1438-1439*, Dissertazione Pontificia Università Gregoriana, Trento 1986.

⁷⁰ Per questo motivo non è agevole comprendere la ragione per cui una persona come Marco Eugenio, che aveva così accuratamente studiato gli atti dei concili del primo millennio, non abbia voluto sottoscrivere il decreto. Sul tema v. Christiaan KAPPES, *Mark of Ephesus and Canon Law: Synergy between the Patriarchates and the Pope of Rome*, negli Atti di questo Congresso, nonché altri suoi precedenti lavori: Christiaan KAPPES, "A Latin Defense of Mark of Ephesus at the Council of Ferrara-Florence (1438-39)", in *Greek Orthodox Theological Review* 59.1-4 (2014) 161-230 (in particolare 184-184 sul suo "mitigated papalism", che però non impedì che il conflitto con Eugenio IV si ponesse sul piano dell'ecclesiologia e della questione del *filioque*); ID., *Mark of Ephesus, the Council of Florence, and the Roman Papacy*, in *Primacy in the Church. The Office of Primate and the Authority of Councils. I. Historical and Theological Perspectives*, John CHRYSAVGIS (ed.), Yonkers, New York 2016, 108-150. Si veda anche Basilio PETRÀ, "Kata to phronêma tôn paterôn": la coerenza teologica di Marco d'Efeso al Concilio di Firenze, in *Firenze e il Concilio del 1439*, Convegno di Studi, Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989, a cura di Paolo VITI, Firenze 1994, vol. II, 873-900. Nella linea di considerazioni che ho svolto, è rilevante sottolineare che Marco Eugenio aveva individuato nel concilio foziano dell'879/880 un modello di unione e di relazione tra papa e patriarchi nel sistema della pentarchia.

⁷¹ Questa l'interpretazione di CONGAR, "Quatre siècles de désunion et d'affrontement" 136.

ferente entro le due sfere della Chiesa latina e della Chiesa bizantina e nel rispetto delle diverse tradizioni disciplinari. Mi sembra che questa interpretazione sia confermata dalla lettura del passo immediatamente successivo del decreto. Anch'esso rimanda all'esperienza delle relazioni canoniche del primo millennio, confermando l'ordine delle precedenze dei patriarchi – il costantinopolitano è secondo dopo il Pontefice Romano – e facendo salvi i rispettivi privilegi e diritti. È degno di nota che nel passo sui patriarchi è omessa qualsiasi espressione che – come invece era avvenuto nel quarto concilio lateranense (1215) e poi a Lione nel 1274 – potesse lasciare intendere che le prerogative dell'ufficio patriarcale siano il frutto di una concessione da parte del Sommo Pontefice⁷².

Dell'unione fiorentina mi sembra opportuno evidenziare due aspetti. Innanzi tutto essa fu conclusa, da entrambe le parti, con la consapevolezza che rimanevano aperte questioni dottrinali e disciplinari che nel concilio non erano state discusse. Un esempio di massimo rilievo è dato dal fatto che l'irrisolta questione del divorzio non fu considerata un ostacolo all'unione. La questione fu sollevata da parte latina nelle discussioni che seguirono la proclamazione dell'unione. I delegati greci ammisero la rilevanza del problema – sul quale promisero di riferire all'imperatore – ma si limitarono a replicare che la Chiesa greca ammetteva lo scioglimento del matrimonio “non senza causa (*alógos*)”⁷³. Questo episodio mostra come la restaurata unione

72 COD 528: “Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus ceterorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimus Romanum pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus autem Antiochenus, et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum”. Anche questa frase sull'ordine delle Chiese patriarcali fu inserita nel decreto su istanza dei Greci: GILL, “The Definition” 23 s.

73 Il resoconto di queste discussioni, successive alla conclusione dell'unione, si legge negli *Acta graeca* 468-472. Sull'argomento Luigi BRESSAN, *Il divorzio nelle Chiese orientali. Ricerca storica sull'atteggiamento cattolico*, Bologna 1976, 90 s.; Cyril VASIL', “Separazione, scioglimento, nuove nozze nell'ortodossia. Orienta-

fosse intesa più come un punto di partenza di un processo di ulteriore riavvicinamento, che come la conclusione definitiva di un percorso⁷⁴. In altre parole – e questo è il secondo punto che intendo mettere in rilievo – entrambe le Chiese ritenevano che le permanenti differenze su pur importanti questioni dottrinali e disciplinari non fossero tali da giustificare la divisione, e che il bene dell'unità dovesse superare l'esistenza di punti di contrasto⁷⁵. Gli *Acta graeca* del concilio docu-

menti per la prassi cattolica”, in Congregazione per le Chiese Orientali, *Servizio Informazioni Chiese Orientali* 65 (2010) 339-363 (353-355).

74 Come è noto, questa situazione avrebbe condizionato anche le deliberazioni del concilio di Trento sull'indissolubilità del matrimonio: Concilio di Trento, *Sessio XXIV* (11 novembre 1563), *Canones de sacramento matrimonii*, c. 7 (COD 754 s.). Sul tema Luigi BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori* (Analecta Gregoriana 194, Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, 33), Roma 1973, in particolare 157-162. Si veda anche Gaetano LO CASTRO, *Matrimonio, diritto e giustizia* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 23), Milano 2003, 128-130; Orazio CONDORELLI, *Il diritto e dovere delle Chiese d'Oriente di reggersi secondo le proprie discipline particolari* 40 s.

75 Per questo penso che l'unione fiorentina non possa essere riduttivamente letta nei termini di un “realismo politico della nomenclatura bizantina” che “usò come non mai nella sua storia le armi del trasformismo culturale, e nel più impegnativo e sofisticato dei campi in cui il pensiero e la civilizzazione dell'impero si erano esercitati: la teologia...”: così Silvia RONCHEY, *La Realpolitik bizantina rispetto all'Occidente dall'XI al XV secolo*, in *Purificazione della memoria. Convegno storico*, Arezzo, Palazzo Vescovile, 4-11-18 marzo 2000, Arezzo 2000, 173-186 (183). In altre parole, penso non sia possibile ridurre nei suddetti termini la complessità delle linee dogmatiche, ecclesiologiche e canoniche presenti entro le dinamiche del mondo bizantino, che trovano un punto di approdo, per quanto precario (ma non privo di futuro, come preciso nel testo) a Firenze. La medesima AUTRICE, *Il piano di salvataggio di Bisanzio in Morea*, in *L'Europa dopo la caduta di Costantinopoli: 29 maggio 1453*. Atti del XLIV Convegno storico internazionale, Todi, 7-9 ottobre 2007 (Atti dei Convegni del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale, nuova serie 21), Spoleto 2008, 517-531 parla di “malafede teologica” di Bessarione (521 nota 11) e poco più avanti denuncia “la

mentano che tale consapevolezza era presente in alcuni settori della delegazione greca. Argomenti di questo genere ricorrono nell'orazione sullo Spirito Santo che Bessarione di Nicea tenne il 13/14 aprile 1439. Dopo aver dimostrato che, quanto alla processione dello Spirito Santo, Latini e Greci condividono la medesima fede, sia pure con formulazioni differenti, nei capitoli finali il fervente unionista esorta i Greci a sottoscrivere l'unione⁷⁶. Non vi sono ragioni che giustifica-

complessità, la spregiudicatezza, l'illusionismo diplomatico, il realismo politico del comportamento di Bessarione..." (523). Come se Bessarione non avesse potuto lecitamente rivedere le proprie convinzioni o anche mutare opinione, tanto più nel contesto di un concilio ecumenico, sede istituzionalmente deputata alla discussione collegiale finalizzata anche alla persuasione di chi la pensa diversamente, all'assunzione di decisioni condivise, al raggiungimento di una concordia. Cfr. Joseph GILL, "The Sincerity of Bessarion the Unionist", in *The Journal of Theological Studies*, New Series, 26 (1975) 377-392, nonché le equilibrate considerazioni di MORINI, *L'unione vue par les "anti-unionistes"* 15: "dans son discours dogmatique sur l'Union prononcé au concile de Florence, le 13 ou le 14 avril 1439, il est évident qu'il avait été convaincu de la compatibilité de la position latine avec celle des Pères grecs...".

76 BESSARION Nicaenus S.R.E. Cardinalis, *Oratio dogmatica de unione*, ex autographis manuscriptis critice edidit, introductione, notis, indicibus instruxit Emmanuel CANDAL S.I. (Concilium Florentinum, Documenta et Scriptorum. Editum consilio et impensis Pontificii Instituti Orientalium Studiorum, Series B, vol. VII, fasciculus I), Roma 1958, 71, n. 77 (per comodità cito dalla versione latina posta a fronte del testo greco): "[...] Qua igitur ratione a talibus viris dissidebimus? Quam excusationem afferre poterimus, cur eis convenire nolimus? Que nobis relinquatur apud Deum responsio, quare a fratribus divisi fuerimus, quos ut uniret et ad unum ovile redigeret, ipse <Christus> descendit de celis, incarnatus et crucifixus est?". E ancora, p. 72 n. 77, prefigurando i mali derivanti dalla mancata unione: "Que omnia invenio secutura schisma et nostram a Latinis absque aliqua ratione (*syn oudeni dikaiō*) divisionem". E ancora a p. 73 n. 79: "Quod si [...] peior sententia superabit (*cioè se prevarrà la posizione contraria all'unione*), hoc tamen omne genus humanum, omnis etas, omnis ordo atque condicio sciat [...]: quod i<n>nocens ego sum ab hoc malo, hoc acerbo schismate, nec huius unquam sententie fui, nec sum, preter omnem rationem (*oudè dikaiō*) a Latinis dividi". Ma tale linea di pensiero era

no la divisione – questo è l'argomento dominante –, pertanto non stipulare l'unione sarebbe un atto inescusabile davanti agli uomini (coloro che patiscono o patiranno la dominazione nemica), ma soprattutto davanti a Dio, che si è incarnato ed è stato crocifisso per riunire i suoi fedeli in un unico ovile. E ancora, dopo la conclusione delle sessioni pubbliche, allorché il dialogo sembrava in situazione di stallo sul problema della processione dello Spirito Santo, alcuni vescovi bizantini, sollecitati da Eugenio IV, si recano nella residenza del patriarca Giuseppe II per continuare privatamente le discussioni alla presenza del *basileus* Giovanni Paleologo. È l'imperatore a esortare gli incerti. Le pressioni dei Turchi sono uno spettro che minaccia Costantinopoli, e dall'unione è certamente possibile sperare il sostegno degli Occidentali. Incidentalmente possiamo notare che non si tratta di un argomento di mero carattere politico, ma anche di peso ecclesiologico, perché nella concezione “sinfonica” bizantina delle relazioni tra Impero e Chiesa la salvezza del primo è direttamente collegata al bene della seconda. Come che sia, Giovanni Paleologo ricorda ai suoi che vi è un'unica ragione per la quale la delegazione bizantina è giunta a Firenze, cioè l'unione delle Chiese. Secondo il *basileus* il bene della Chiesa bizantina sta nell'unione coi Latini, perché la divisione è una cosa in sé orrenda. Due mali – aggiunge – sono fermamente da evitare: una unione che non sia fatta secondo giustizia e pietà, e all'opposto una divisione ingiusta perché priva di una ragione cogente⁷⁷. Giovan-

già stata definita nell'introduzione: è necessario rifuggire dall'alternativa di rifiutare senza ragione l'unione o all'opposto di proclamarla senza ragione. La diligente investigazione della verità e della testimonianza dei Padri indicherà la via da seguire (n. 6-7, p. 9). L'amplessissima letteratura su Bessarione è utilmente selezionata nel profilo redatto da John MONFASANI, *Bessarion, Cardinal* (2015), in *Oxford bibliographies online* (2015), <http://www.oxfordbibliographies.com>

⁷⁷ Per comodità cito dalla versione latina posta a fronte della versione greca (*Acta Graeca* 425): “Imperator: Nos, domini praesules, nulla alia de causa peregrinamur atque in hanc regionem venimus nisi ad ecclesias uniendas, neque aliam ob causam hic commoramur nisi honoris ecclesiae nostrae gratia; et ecce nobis

ni Paleologo è fermamente convinto che, allo stato della situazione, l'unione è cosa molto buona e, all'opposto, non vi sono ragioni che giustificino il permanere della divisione.

Una serena ed equa valutazione storica del concilio di Firenze deve prendere atto di due esiti in sé non contraddittori. Gli effetti dell'unione andarono gradualmente ma rapidamente spegnendosi nella Chiesa bizantina, per una mancata recezione che fu indubbiamente condizionata dalla caduta dell'Impero (1453), che fece venir meno il soggetto istituzionale garante della "sinfonia" e dell'unità ecclesiale, nonché l'interlocutore storico della Chiesa latina. Gli effetti dell'unione perdurarono invece nei domini veneziani in Oriente, come pure presso i Greci (e non erano pochi) rifugiatisi in terre latine tra il secolo

hic agitur in Italia mensis quintus decimus, nec ullum assecuti sumus honorem; sed et domibus nostris caremus et moram adhuc faciemus. Quapropter disiunctio nostra perniciosus est; nihil enim prodest. Nostra vero unio res quidem bona est, si tamen sit cum nostra pietate coniuncta. Sunt enim hic duo mala duplexque periculosum exitium, si recte non uniamur et si iure non disiungamur [...] (*eisì gàr entaútha djo àkra kakà kai djo ólethroi epikíndynoi, èàn mè henothòmen orthòs kai èàn mè diairethòmen dikaios*). E ancora (*Acta Graeca* 426): "[...] nostra, vel ecclesiarum nostrarum, unio bona quidem est, sed pie et non temere facta. Dissidium autem perniciosum quidem est; sed periculum animi leve id reddit. Ceterum cavendum vobis est ne, quamvis sine crimine uniri liceat, in errore versemur et bonum amittamus; nam divisio ecclesiarum et est et dicitur res horrenda, et qui piam hanc unionem impedit, magis quam Iudas proditor condemnabitur". Il passo, nella parte evidenziata anche in greco, è stato segnalato da Georges DEJAIFFE, "Diversité dogmatique et unité de la Révélation", in *Nouvelle revue théologique* 89 (1967) 16-25 (18, a proposito della possibilità di enunciare un medesimo dogma di fede con formule diverse, qui a proposito della processione dello Spirito Santo) e poi ripreso nell'epigrafe dello studio di Péter SZABÓ, *Segni di "pluralità teologica" nel CCEO: progressi e limiti*, in *L'attenzione pastorale per i fedeli orientali. Profili canonistici e sviluppi legislativi*. Atti della Giornata di Studio tenutasi nel XXV anniversario del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, Roma, Sala San Pio X, 3 ottobre 2015, Città del Vaticano 2017, 111-162.

XV e il seguente⁷⁸. Al contempo non si può negare che gli esiti del Concilio di Firenze si fecero sentire lungo un arco temporale di più ampia durata, in quanto all'unione fiorentina e al regime canonico con questa inaugurato si riallacciarono quei settori della Chiesa ortodossa che nei secoli a venire si riunirono con Roma, primi in ordine di tempo i Ruteni (1595)⁷⁹.

Questi dati devono essere tenuti in considerazione quando si voglia ragionare di una idea di primato papale che sia condivisibile per le Chiese di Occidente come per quelle di Oriente⁸⁰. Nella coscienza degli Orientali uniti a Roma – che sono non meno orientali e ortodos-

78 Buone considerazioni di sintesi in PROCH, *L'unione al secondo concilio di Lione e al concilio di Ferrara - Firenze - Roma* 313-315.

79 CLEMENTE VIII, *Bulla unionis Ruthenae cum Ecclesia Romana*, “*Magnus Dominus et laudabilis*” (23 dicembre 1595), in *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, vol. I, Romae 1839, 15-23 (17): i vescovi ruteni “petierunt, seque intra gremium Catholicae Romanae Ecclesiae recipi, et tamquam membra iterum capiti uniri supplicarunt, salvis eorum ritibus, et coeremoniis in Divinis Officiis, et Sacramentorum administratione, et alias juxta unionem celebratam in Concilio Florentino inter Occidentalem et Orientalem Ecclesiam vicissim obtulerunt se paratos omnes haereses et schismata damnare, omnesque errores detestari, quos damnat, et detestatur Sancta Catholica Romana Ecclesia...”. Per questa ragione non è possibile considerare come effetti di un indebito proselitismo le unioni che si ispirano al Concilio di Firenze, come giustamente nota Walter KASPER, *Que significa “Iglesias hermanas”? Cuestiones abiertas*, in ID., *Camino de unidad. Perspectivas para el Ecumenismo*, Madrid 2008, 119-144 (137). Traduzione spagnola del libro originariamente pubblicato in tedesco: *Wege der Einheit. Perspektive für die Ökumene*, Freiburg im Breisgau 2005. Nella prospettiva ortodossa, il fenomeno del cosiddetto “uniatismo” continua a rappresentare una dolorosissima spina che condiziona il dialogo ecumenico, come si vede nella citata relazione di GETCHA, *Primauté et Synodalité: les défis du second millénaire*.

80 Sulla recezione e sull'elaborazione teorica del concilio di Firenze nella tradizione latina v. lo studio di Herman-Josef SIEBEN, *Zur Ökumenizität des Konzils von Florenz und zur Rezeption seiner Primatslehre*, in ID., *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (Konzilienge-

si di quanto siano cattolici⁸¹ – si può probabilmente cogliere il senso più autentico della dottrina del primato definita nel concilio di Firenze⁸². Se così è, gli effetti di questa ipotesi ermeneutica dovrebbero proiettarsi sulla comprensione della dottrina del primato definita nella costituzione *Pastor aeternus* dal Concilio Vaticano I. Mi riferisco, anzi tutto, alla circostanza che la definizione fiorentina del primato è il nucleo dal quale si dipartono gli insegnamenti contenuti nel cap. III, *de vi et ratione primatus romani pontificis*, della *Pastor aeternus*. Ma, andando ancora più a monte, il preambolo della costituzione

schichte, Reihe B: Untersuchungen), Paderborn – München – Wien – Zürich 1996, 392-431.

- 81 Anche relativamente alla comprensione del senso del primato papale nella Chiesa, appare fondamentale il “rôle de témoignage et de pédagogie que des Églises authentiquement orientales (cioè le Chiese orientali cattoliche) peuvent jouer”: così CONGAR, “1274-1974. Structures ecclésiales et conciles” 365, in un più ampio quadro di considerazioni.
- 82 Trovo condivisibile l’interpretazione di PROCH, *L’unione al secondo concilio di Lione e al concilio di Ferrara – Firenze – Roma* 311: “il testo servì subito alla corrente papalista per riprendere il sopravvento (*rispetto alle correnti conciliariste*), e fu anche interpretato in modo centralistico da parte occidentale; mentre invece sembra proprio che un’ermeneutica rispettosa della genesi e della tessitura della formula vada ricercata nell’ambito greco, e più precisamente in quello dei greci uniti con Roma”. Ai giorni nostri, proprio dall’ambito ecclesiale e dottrinale delle Chiese orientali cattoliche provengono utili sollecitazioni scientifiche a riconsiderare la formulazione dei canoni relativi al Sommo Pontefice nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* alla luce della tradizione della Chiesa e della legittima pluralità teologica. Sul tema ha recentemente insistito Péter SZABÓ, *Les normes “de Suprema ecclesiae auctoritate” (CCEO cc. 42-54) peuvent-elles être reformulées? Quelques brèves réflexions à partir d’une proposition de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, alors présidée par Joseph Ratzinger, pour la codification orientale*, in *Les évolutions du gouvernement central de L’Église. Ecclesia sese renovando semper eadem*, Colloque des 23-25 novembre 2016 à l’occasion des XX ans du Studium de droit canonique de Lyon, Éric BESSON (dir.), Toulouse 2017, 336-353; ID., *Segni di “pluralità teologica” nel CCEO*, in particolare pp. 129 ss.

è esplicito nell'affermare che la ragione dell'istituzione del primato risiede nella volontà di Cristo di conservare l'universa moltitudine dei credenti "in fidei et communionis unitate"⁸³. Come ha osservato Yves Congar, sebbene talvolta la sede romana abbia potuto eccedere o forse abusare del primato, si può dire – a mio avviso rispettando la storia – che quando Roma ha esercitato la pura funzione primaziale nei riguardi dell'Oriente (quindi fuori dalla propria sfera patriarcale), i suoi interventi siano stati appunto diretti a garantire dette finalità⁸⁴. Inoltre, è estremamente importante dal punto di vista ermeneutico che la *Pastor aeternus* dichiari ripetutamente di volere richiamarsi alla tradizione della Chiesa, e intenda proporre i propri insegnamenti "secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem"⁸⁵. In questa prospettiva una corretta interpretazione della costituzione non può prescindere dall'attribuire il giusto peso e significato alle parole di Gregorio Magno testualmente richiamate nel corpo del cap. III: "Mio onore è l'onore della Chiesa universale. Mio onore è il saldo vigore dei miei fratelli. Allora sono veramente onorato, quando a ciascuno dei singoli non è negato il debito onore"⁸⁶. Il senso di queste pa-

83 COD 811 s.

84 Così CONGAR, "Le Pape comme patriarche d'Occident" 386, giudizio che condivido.

85 Così alla conclusione del preambolo. Su questo punto insiste particolarmente RATZINGER, *Primato ed episcopato* 152-155. Nella stessa direzione le riflessioni di KASPER, *Introduzione al tema ed ermeneutica cattolica dei dogmi del Concilio Vaticano I* 20-23, per il quale "l'ecclesiologia di comunione del primo millennio, di cui il Concilio Vaticano II ha riaffermato la validità, costituisce la cornice ermeneutica del Concilio Vaticano I" (21).

86 Concilio Vaticano I, cost. *Pastor aeternus*, cap. III (COD 813 s.): "Tantum autem abest, ut haec Summi Pontificis potestas officiat ordinariae ac immediatae illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua Episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges, singuli singulos, pascunt et regunt, ut eadem a supremo et universali Pastore asseratur, roboretur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni: 'Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum

role si proietta in una duplice direzione, sia nella dimensione interna della Chiesa cattolica, sia nella prospettiva ecumenica, entro la quale indica un criterio di ricerca di una concezione del primato che può trovare un punto di equilibrio nel modello ecclesologico della Chiesa del primo millennio⁸⁷. Nella comprensione della Chiesa cattolica tale primato si esplica nella dimensione universale e indubbiamente può esigere anche l'esercizio della giurisdizione, ma comunque è (deve essere) esercitato nel rispetto e nella tutela dell'"onore" di tutti i fratelli nell'episcopato. Non è un caso che le parole riprese dal Concilio Vaticano I siano state pronunciate dallo stesso Papa che nella sua corrispondenza amava definirsi *servus servorum Dei*⁸⁸.

5. È tempo di concludere, anche se la storia che ho provato a raccontare non ha una conclusione, ma prosegue e si risolve nei dialoghi, e inevitabilmente nei contrasti, del nostro presente.

5.1. Dal punto di vista ortodosso, la questione del primato del vescovo di Roma rimane probabilmente il nodo più difficile da scioglie-

meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur' [...]. È un frammento della lettera di GREGORIO MAGNO *Eulogio episcopo Alexandrino*, VII.29, in *S. Gregorii Magni registrum epistolarum*. (I) *Libri I-VII*, (II) *Libri VIII-XIV, Appendix*, ed. D. NORBERG (Corpus Christianorum, Series Latina 140 e 140 A), Turnholti 1982, 552 s.; anche in J.P. MIGNÉ, *Patrologia Latina* 77, col. 933.

87 La presenza delle parole di Gregorio Magno nel contesto della *Pastor Aeternus* è valorizzata da RATZINGER, *Primato ed episcopato* 155: "non suona tutto questo come una risposta al lamento citato prima di Niceta di Nicomedia? Il dialogo con la chiesa orientale non dovrebbe entrare subito in uno stadio del tutto diverso, se questo testo, il cui nucleo è entrato nel Vaticano I, fosse di nuovo percepito in tutta la sua serietà e potesse determinare la forma della convivenza?".

88 I riferimenti alle fonti si leggono in KUTTNER, "Universal Pope or Servant of God's Servants" 109 s.

re nelle relazioni interecclesiali con la Chiesa cattolica⁸⁹. Le maggiori difficoltà riguardano la configurazione teorica, poiché da questa dipende la questione delle modalità di esercizio. La teologia e il diritto canonico ortodosso, anche quando riconoscono (ma non è opinione unanime) che il primato attenga all'essenza della Chiesa sia nella dimensione universale che sul piano dei raggruppamenti di Chiese locali, stentano a riconoscere che il primato stesso comporti, ai diversi livelli, un'autorità propriamente giurisdizionale⁹⁰. Questa difficoltà provoca da un lato risultati insoddisfacenti dal punto di vista della ricostruzione storica⁹¹, dall'altro effetti incoerenti, per ammissione della

89 GIOVANNI DI PERGAMO (John ZIZIOULAS), "Il primato petrino/2. Se l'approccio e teologico", in *Il Regno* (2005), n. 7, 44-48 (44). Sul versante cattolico una uguale consapevolezza è accompagnata dalla coscienza che il diverso approccio ecclesiologicalo di Ortodossi e Cattolici non comporta che le rispettive ecclesiology siano necessariamente incompatibili, in quanto esse possano intendersi come complementari: senza di che, le stesse ragioni del dialogo su questo punto verrebbero meno. Sul punto v. KASPER, *Introduzione al tema ed ermeneutica cattolica dei dogmi del Concilio Vaticano I* 13 e 17 s., con riferimento a CONGAR, *Diversités et communion* 108-113.

90 Una buona presentazione del tema è offerta da Ioannis ZIZIOULAS, autorevole teologo ortodosso nonché metropolita (titolare) del patriarcato Ecumenico: *Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology*, in *Il ministero petrino: cattolici e ortodossi in dialogo*, Walter KASPER (ed.), Roma 2004, 249-264. I saggi contenuti nel volume *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel 1960, rimangono un classico punto di riferimento per conoscere le idee correnti nell'ecclesiology ortodossa. Sul versante cattolico Pablo GEFAELL, "Lecclesiology eucaristica e il Primato del Romano Pontefice", in *Folia Canonica* 1 (1998) 129-149 (in particolare 144-146), offre una risposta alle questioni che emergono dai lavori di Nikolai Afanasieff e Alexander Schemann. Per le ragioni che ho espresso in queste pagine non posso che condividere l'idea che il ruolo di "testimonianza prioritaria", attribuito al primato del Vescovo di Roma nell'ecclesiology eucaristica, è in sé giuridico, perché genera vincoli, e quindi è anche un "potere", nonostante che i teologi ortodossi si sforzino di dire altrimenti.

91 Un esempio lampante si legge in un'affermazione contenuta nel Documento di Chieti (citato sopra, nota 3), n. 19: nel primo millennio "[...] appeals to the bi-

stessa dottrina ortodossa, con l'attuale organizzazione delle Chiese ortodosse: il primato che è rifiutato sul piano universale è invece riconosciuto al livello delle Chiese autocefale⁹². Il quadro è reso più

shop of Rome from the East expressed the communion of the Church, but the bishop of Rome did not exercise canonical authority over the churches of the East". Dal punto di vista cattolico, si tratta di una contraddizione in termini; dal punto di vista del dialogo ecumenico, sembra trattarsi di una sorta di compromesso redazionale che però rimane intimamente contraddittorio. Sul tema v. le condivisibili considerazioni di Pablo GEFAELL, *Eucharistic Ecclesiology: Canonical consequences on primacy and synodality from a Catholic perspective*, negli Atti di questo Congresso di Debrecen. Le difficoltà della teologia ortodossa ad ammettere che il primato comporti un vero potere giuridico si riflettono inevitabilmente anche nell'interpretazione delle fonti storiche. Per alcuni esempi cfr. Kallistos WARE, "Primacy, Collegiality and the People of God", in *Eastern Churches Review* 3,1 (1970) 18-29 (22 s., che a proposito del ruolo di Roma nel primo millennio parla di un "all-embracing pastoral concern"); John H. ERICKSON, *Common Comprehension of Christians Concerning Autonomy and Central Power in the Church in View of Orthodox Theology*, in *Die Kirche und die Kirchen. Autonomie und Autokephalie* (Kanon IV.1), Wien 1980, 100-112 (108, a proposito della funzione del *protos* come *frontis*, o *sollicitudo*, ma non potere); Panteleimon RODOPOULOS, *Ecclesiological Review of the Thirty-Fourth Apostolic Canon, ibidem* 92-99 (94) che, partendo dalla ecclesiologia eucaristica, afferma che la posizione del *protos* non tocca il principio della uguaglianza dei vescovi e della loro reciprocità di diritti: si tratterebbe di una *diakonia* che allo stesso tempo è "expression of real presidential regulatory authority" (un canonista cattolico tradurrebbe: "un potere che è funzionale al servizio e un servizio che si esplica attraverso l'esercizio di un potere"). Mi sembra che una prospettiva di apertura a una concezione propriamente giuridica del primato, specificamente di quello del vescovo di Roma, si avverta nella relazione di MAXIMUS (VGENOPOULOS), Metropolitan of Selyvria, *Contemporary views of Primacy in the Orthodox Church*, negli Atti di questo Congresso.

92 ZIZIOULAS, *Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology* 258 s., che qui riprende le considerazioni di Alexandre SCHEMANN, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe*, in *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel 1960, 117-150, in particolare 121-123 (dove è costretto a parlare di "rottura" tra ecclesiologia ortodossa e diritto in vigore) e 144 s. (ma qui, a mio avviso, si potrebbe ribaltare l'argomento. In sostanza, vi è da chiedersi se il

complesso da due ulteriori fattori: (a) la resistenza degli ortodossi ad accettare la distinzione tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione (almeno dal punto di vista teorico)⁹³, che è ciò che rende possibile, dal punto di vista cattolico, l'esistenza di una potestà sovraepiscopale⁹⁴; e (b) la tendenza ad attribuire all'aspetto giurisdizionale del primato un carattere "legalistico" (nel senso deteriore del termine) che si opporrebbe in principio alla funzione di servizio che invece sarebbe il nucleo essenziale del primato stesso⁹⁵. Quest'ultimo aspetto, in par-

diritto in vigore, piuttosto che rappresentare una rottura con l'ecclesiologia, manifesti invece una esigenza reale della vita della Chiesa – l'esistenza di un potere sovraepiscopale – che alcune visioni ecclesiologiche tendono a negare o sottovalutare).

- 93 Perché l'esistenza di vescovi titolari nelle Chiese ortodosse è in contraddizione, nei fatti, col rifiuto teorico della distinzione tra ordine e giurisdizione, come rileva ZIZIOULAS, *Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology* 253 s.
- 94 Su questo aspetto, anche con riferimento al tema del primato, rinvio a Orazio CONDORELLI, *La distinzione tra potestà di ordine e potestà di giurisdizione nella tradizione canonica bizantina, in Curiosità e rigore. Studi in memoria di Maria Cristina Folliero*, a cura di Giuseppe D'ANGELO, vol. I, Torino 2018, 241-271 (relazione presentata al Convegno *Episcopal ordination and episcopal ministry according to catholic and orthodox doctrine and canon law*, Faculty of Theology of the University of Fribourg, Switzerland, 3-6 April, 2013).
- 95 Cfr. il seguente passo di ZIZIOULAS, *Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology* 260 s.: "There is no such thing as individual ministry, understood and functioning outside a reality of *communion*. This is precisely what the well-known 34th Canon of the Apostles clearly and explicitly states. This canon can be the golden rule of the theology of primacy. It requires that the *protos* is a *sine qua non conditio* for the synodical institution, hence an ecclesiological necessity, and that the synod is equally a prerequisite for the exercise of primacy [...]". Questo reciproco condizionamento ha profonde implicazioni ecclesiologiche, perché significa che "primacy is not a legalistic notion implying the investment of a certain individual with power, but a form of *diakonia*, i.e. ministry on the strict sense of the term. It implies also that this ministry reaches the entire community through the bishops that constitute the council or synod". Quello che a mio avviso non è condivisibile, in tale rappresentazione del primato, è l'opposizione (quasi siano realtà incompatibili) tra potere e *diakonia*. Ma si

ticolare, implica un disconoscimento della relazione funzionale tra *potestas* e *ministerium* che la tradizione ecclesiastica latina ha costantemente evidenziato e alimentato⁹⁶.

5.2. Sul versante cattolico, il dibattito sul primato, specialmente nella prospettiva ecumenica, si è rinnovato sulle basi del magistero del Concilio Vaticano II, che ha integrato la dottrina del primato papale “nel contesto d’insieme dell’ecclesiologia”⁹⁷, specificamente collegandola con la dottrina della collegialità episcopale e con la teologia delle Chiese particolari (cost. *Lumen Gentium* n. 18-27); ha valorizzato il patrimonio liturgico, teologico, spirituale, disciplinare delle Chiese

tratta di argomento ricorrente nella dottrina ortodossa. Cfr. per esempio il citato saggio di SCHMEMANN, *La notion de primauté dans l’ecclésiologie orthodoxe* 131: “l’errore fatale dell’ecclesiologia universale consiste precisamente in ciò, che il *primato* si confonde col *potere*; il primo cessa allora di essere una *funzione nella Chiesa* per divenire un *potere sulla Chiesa*”. Cfr. anche le considerazioni dello stesso ZIZIOULAS in “Il primato petrino/2. Se l’approccio è teologico” 48, ove ritiene che l’esistenza di un “*primus universale*” sia una necessità ecclesiologicala, ma che tale primato non dovrebbe essere un “primato di giurisdizione”, ma una responsabilità esercitata in comunione con i patriarchi e gli altri capi delle Chiese autocefale, in cui le decisioni siano il frutto del comune consenso.

96 Rinvio agli studi di CONGAR citati sopra, nota 52. Ai giorni nostri la dottrina canonistica cattolica considera giustamente improponibile l’alternativa tra una autorità concepita come potestà e una autorità concepita come servizio, perché la potestà è sempre ministeriale: Valentín GÓMEZ-IGLESIAS, *Acerca de la autoridad como servicio en la Iglesia*, in *Ius in vita et in missione Ecclesiae*. Acta symposii internationalis Iuris Canonici occurrente 10. anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 193-217 (in particolare 213-217); nello stesso senso Carlos José ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*. I. *Introduzione. I soggetti ecclesiali di diritto* (Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Diritto Canonico, Trattati di diritto 6), Milano 2009, 309; GEFAELL, *Eucharistic Ecclesiology: Canonical consequences on primacy and synodality from a Catholic perspective*.

97 KASPER, *Introduzione al tema ed ermeneutica cattolica dei dogmi del Concilio Vaticano I* 18 s.

orientali, sia quelle cattoliche (decr. *Orientalium Ecclesiarum* n. 2-5) che quelle non in piena comunione con la Chiesa cattolica (decr. *Unitatis Redintegratio* n. 15-16); ha riconosciuto che la legittima varietà si esplica non solo nel campo disciplinare ma anche nelle diverse modalità di enunciazione delle dottrine teologiche (decr. *Unitatis Redintegratio* n. 15-16); ha esaltato l'esperienza storica della Chiesa indivisa quale fondamento del dialogo interecclesiale con gli Ortodossi (decr. *Unitatis Redintegratio* n. 14-18).

5.2.1. La nuova stagione del dialogo fu inaugurata alla conclusione del Vaticano II (7 dicembre 1965), quando Paolo VI e Atenagora proclamarono la reciproca remissione delle scomuniche fulminate nel 1054 da Umberto di Silvacandida e Michele Cerulario. La dichiarazione comune si chiude con l'auspicio che la sincera volontà di riconciliazione possa servire a proseguire il dialogo che condurrà le due Chiese “a vivere nuovamente... nella piena comunione di fede, di concordia fraterna e di vita sacramentale che esisteva tra loro nel corso del primo millennio della vita della Chiesa”⁹⁸.

A testimonianza del rinnovato clima di dialogo si suole ricordare una lettera di Paolo VI al patriarca Atenagora del 1967, nella quale il pontefice – riprendendo un'espressione usata nel Concilio Vaticano II (*Unitatis redintegratio* n. 14) e adoperata dallo stesso Atenagora nella sua corrispondenza con Roma – parla delle Chiese di Oriente e di

98 *Déclaration commune du pape Paul VI et du patriarche Athénagoras exprimant leur décision d'enlever de la mémoire et de l'Eglise les sentences d'excommunication de l'année 1054* (7 dicembre 1965): questo il titolo che il documento ha nel sito w2.vatican.va, mentre negli *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966) 20 s. il titolo è *Declaratio communis*. Per una recente lettura delle recenti tendenze del dialogo ecumenico, anche con riferimento ai documenti qui citati, v. Giorgio D. GALLARO, *Verso un nuovo ecumenismo? Il dialogo fra Cattolici e Ortodossi*, in *CCCEO. Strumento per il futuro delle Chiese orientali cattoliche*. Atti del Simposio di Roma, 22-24 febbraio 2017. Centenario del Pontificio Istituto Orientale (1917-2017), Georges RUYSSSEN, S.J. - Sunny KOKKARAVAYIL, S.J. (a cura di), (Kanonika 25), Roma 2017, 455-470.

Occidente come Chiese sorelle, chiamate dal Signore a superare le divisioni e le reciproche incomprensioni⁹⁹. Anche in questa lettera, come nel decreto sull'ecumenismo, la regola per ristabilire e conservare la comunione e l'unità è sintetizzata nel principio che non bisogna imporre nulla se non le cose necessarie: regola che, con evidenza, si rifrange anche sulla questione dell'esercizio del primato.

5.2.2. L'immagine delle Chiese sorelle ritorna in un discorso di Giovanni Paolo II tenuto in occasione di un viaggio apostolico in Turchia nel 1979. Qui l'esperienza della comunione ecclesiale del primo millennio è caratterizzata non solo evidenziando le “due grandi tradizioni vitali e complementari della stessa Chiesa di Cristo”, scaturite dalla vita delle Chiese sorelle, ma anche precisando quale sia il compito di Pietro nella Chiesa. Nella cattedrale di San Giorgio al Fanar, di fronte al Patriarca di Costantinopoli, Giovanni Paolo II parla di Pietro come fratello di Andrea e corifeo degli Apostoli e, risalendo alle missioni a lui affidate da Cristo, individua l'essenziale del ministero petrino nella funzione di confermare i fratelli nella fede e vegliare sulla loro unione. Secondo un motivo ecclesiologico bizantino, la funzione di unità è descritta come compito di “assicurare la sinfonia delle sante Chiese di Dio nella fedeltà ‘alla fede trasmessa ai santi una volta per tutte’ (Gd 3)”¹⁰⁰. La memoria dell'esperienza di comunione da un

99 Breve *Anno ineunte* di Paolo VI ad Atenagora I (25 luglio 1967), *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967) 852-854 (Viaggio apostolico ad Istanbul, Efeso e Smirne, *Lettera di Paolo VI al patriarca Atenagora sui motivi per promuovere il ristabilimento dell'unità tra la Chiesa di Occidente e la Chiesa di Oriente*).

100 Viaggio apostolico in Turchia, *Discorso di Giovanni Paolo II a sua santità Dimitrios I*, San Giorgio al Fanar (Istanbul) Venerdì, 30 novembre 1979, in *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979) 1599-1603 (originale in francese); anche in w2.vatican.va (francese, italiano, portoghese, spagnolo): “[...] Pierre, le frère d'André, est le choryphée des apôtres. Il a le premier, grâce à l'inspiration du Père, reconnu en Jésus le Christ, le Fils du Dieu vivant (cf. Mt 16, 16); à cause de cette foi, il a reçu le nom de Pierre, pour que l'Église s'appuie sur ce roc (cf. Mt 16, 18). Il a été chargé d'assurer l'harmonie de la prédication apostolique. Frère parmi

lato e della progressiva separazione dall'altro induce Giovanni Paolo II a riproporre un problema che, come abbiamo visto, tormentava i Greci unionisti presenti al Concilio di Firenze: "Mi sembra in effetti che la domanda che dobbiamo porci non è tanto di sapere se possiamo ristabilire la piena comunione, ma ancor più se abbiamo il diritto di restare separati"¹⁰¹.

Un ulteriore incontro col patriarca ecumenico, questa volta a Roma nel 1987, offre a Giovanni Paolo II l'occasione per riportare alla memoria comune l'esperienza di comunione ecclesiale del primo millennio¹⁰². Anche questa volta il pontefice non manca di puntualizzare quale fosse il ruolo riconosciuto della Sede di Roma. Un richiamo a Ignazio di Antiochia¹⁰³ intende suscitare negli interlocutori la consa-

les frères, il a reçu mission de les confirmer dans la foi (cf. Lc 22 32) ; il a, le premier, la responsabilité de veiller à l'union de tous, d'assurer la symphonie des saintes Églises de Dieu dans la fidélité 'à la foi transmise aux saints une fois pour toutes' (Jude 3). [...] Pendant presque tout un millénaire, les deux Églises-sœurs ont grandi côte à côte, comme deux grandes traditions vitales et complémentaires de la même Église du Christ, conservant non seulement des relations pacifiques et fructueuses, mais le souci de l'indispensable communion dans la foi, la prière et la charité qu'elles ne voulaient à aucun prix remettre en cause, malgré des sensibilités différentes. Le second millénaire au contraire a été assombri, à part quelques fugitives éclaircies, par la distance que ces deux Églises ont prise l'une vis-à-vis de l'autre, avec toutes ses funestes conséquences. La plaie n'est pas encore guérie. Mais le Seigneur peut la guérir et il nous enjoint de nous y prêter le mieux possible [...]

101 "Il me semble, en effet, que la question que nous devons poser n'est pas tant de savoir si nous pouvons rétablir la pleine communion, mais bien plutôt si nous avons encore le droit de rester séparés".

102 Giovanni Paolo II, *Omelia pronunciata nella Santa Messa della II Domenica d'avvento con la partecipazione del Patriarca Ecumenico Dimitrios I*, San Pietro, Domenica, 6 dicembre 1987, in *Acta Apostolicae Sedis* 80 (1988) 711-716 e w2.vatican.va.

103 Ignazio di Antiochia saluta la Chiesa di Roma come "colei che presiede alla (o nella) carità" (*ad Rom., inscriptio*): IGNACE d'Antioche, POLYCARPE de Smyrne, *Lettres, Martyre de Polycarpe*, ed. Pierre Th. CAMELOT (Sources Chrétiennes

pevolezza che Roma non concepiva il primato in modo diverso da come esso era inteso in Oriente: “durante tale periodo, era riconosciuto alla Sede di Roma non solo un primato d’onore, ma anche una reale responsabilità per presiedere alla carità, secondo le parole di sant’Ignazio di Antiochia, e per favorire il mantenimento della comunione tra tutte le Chiese”. Nella prospettiva della restaurazione della piena comunione, Giovanni Paolo II esprime un auspicio e un programma di lavoro: “cercare, evidentemente insieme, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri”.

Nel magistero pontificio cattolico è dunque maturata la consapevolezza che un fattivo impegno ecumenico esige che la comprensione dell’essenza del primato conduca a una riflessione sulle giuste e opportune modalità del suo esercizio. La centralità di tale problema è affermata nell’enciclica *Ut unum sint* (1995). Qui Giovanni Paolo II identifica “l’essenziale della missione” di Pietro e dei suoi successori nella “funzione di unità” che i Vescovi di Roma esercitavano nel primo millennio. Richiamando le parole dell’omelia del 1987 il pontefice ribadisce che è suo compito ascoltare la domanda, rivoltagli da più parti, di trovare “una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all’essenziale della sua missione, si apra ad una situazione nuova”¹⁰⁴. Per ammissione di papa Francesco (2013),

10), Paris 1969, 107 nota 3 e 43 s., con rassegna delle varie interpretazioni dell’espressione *prokatheméne tês agápes*, tra le quali quella che in essa trova un inizio di una certa preminenza che Ignazio avrebbe riconosciuto alla Chiesa di Roma.

104 Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Ut unum sint* (25 maggio 1995), n. 95, in *Acta Apostolicae Sedis* 87 (1995) 977-978: “[...] Persuasum habemus peculiari nos officio obstringi, cum potissimum perspiciamus plerasque christianas Communitates oecumenica cupiditate flagrare cumque petitionem nobis subiectam exaudiamus, ut aliquam inveniamus formam primatus exercitii, quae, nihil essentiae suae deponens, in novam tamen condicionem pateat. Millennium sane christiani iungebantur ‘fraterna fidei communione sacramentali-

la Chiesa cattolica è avanzata poco nella direzione indicata da Giovanni Paolo II¹⁰⁵; anche se, sul piano interno, l'esistenza di un Codice per le Chiese orientali cattoliche dà dimostrazione, per quanto perfettibile¹⁰⁶, della concreta esistenza di forme di esercizio del primato differenti da quelle concernenti la Chiesa latina.

5.2.3. Queste linee tematiche sviluppate tra il Concilio Vaticano II e il pontificato di Giovanni Paolo II appaiono consolidate durante il pontificato di Benedetto XVI. Il viaggio apostolico a Costantinopoli del 2006 è l'occasione per ricordare "la relazione speciale che unisce le Chiese di Roma e di Costantinopoli quali Chiese Sorelle"¹⁰⁷. Nella

sque vitae, sede Romana moderante communi consensu, si dissensiones circa fidem et disciplinam inter eas orientur' (*Unitatis Redintegratio*, 14). Hac ratione primatus partes unitatis agebat".

105 Francesco, *Esortazione Apostolica "Evangelii gaudium"*, 24 novembre 2013, in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013) 1019-1137, n. 32 (1033): "[...] Siamo avanzati poco in questo senso [...]".

106 Rinvio ad alcuni miei studi, nei quali ho preso anche in considerazione gli aspetti della concezione e dell'esercizio del primato papale: *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris? Tra passato e presente*, in *Cristiani orientali e pastori latini*, Pablo GEFAELL (a cura di), (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie Giuridiche 42), Milano 2012, 33-106; *Il diritto e dovere delle Chiese d'Oriente di reggersi secondo le proprie discipline particolari*, in particolare 51-62; *Il CCEO: un codice autenticamente orientale?*, in *Il CCEO. Strumento per il futuro delle Chiese orientali cattoliche*. Atti del Simposio di Roma, 22-24 febbraio 2017. Centenario del Pontificio Istituto Orientale (1917-2017), Georges RUYSSSEN, S.J. - Sunny KOKKARAVAYIL, S.J., (a cura di), (Kanonika 25), Roma 2017, 273-306; nel medesimo volume è contenuta la più recente analisi delle modalità di esercizio del primato *pro praesentibus conditionibus*: John D. FARIS, *The Exercise of Roman Primacy and the Communion of Churches*, *ivi*, 413-454. Su questi temi cfr. anche le pagine di Raffaele COPPOLA, "Ministero petrino e suo esercizio nella dottrina e nella vita della Chiesa cattolica", in *Ius Ecclesiae* 18 (2006) 579-600.

107 Tanta insistenza, nel linguaggio dei Pontefici Romani, sulla categoria di "Chiese sorelle", non deve intendersi come un ricorso a una "fraseologia sentimentale o diplomatica", ma ha rilievo dal punto di vista ecclesiologico [come nota

festività di S. Andrea Apostolo, il Pontefice sottolinea che “Simon Pietro e Andrea furono chiamati insieme a diventare pescatori di uomini. Ma lo stesso impegno prese forme differenti per ciascuno dei due fratelli”. Senza fare ricorso alla parola “giurisdizione”, Benedetto XVI parla, come Giovanni Paolo II, di una “responsabilità universale” di Pietro e dei suoi successori che consiste nel “servizio all’unità”¹⁰⁸.

Il questo contesto, un mezzo passo falso (altri lo hanno definito un “incidente di percorso”¹⁰⁹) è stato rappresentato dalla cancellazio-

Michel STAVROU, “L’abandon par Rome du concept de ‘Patriarcat d’Occident’ augure-t-il un meilleur exercice de la primauté universelle?”, in *Istina* 51 (2006) 19-23 (22)], anche perché denota lo sforzo del magistero cattolico di collocarsi su una linea di sintonia con l’ecclesiologia ortodossa. Come è noto la rilevanza ecclesiologica di tale espressione è stata oggetto delle precisazioni della Congregazione per la Dottrina della Fede (prefetto il card. Ratzinger), nella *Nota sull’espressione “Chiese sorelle”* (30 giugno 2000, su w2.vatican.va). Qui, al n. 10 si legge: “[...] in senso proprio, *Chiese sorelle* sono esclusivamente le Chiese particolari (o i raggruppamenti di Chiese particolari: ad esempio, i Patriarcati e le Metropoli) tra di loro. Deve rimanere sempre chiaro, anche quando l’espressione *Chiese sorelle* viene usata in questo senso proprio, che la Chiesa universale, una, santa, cattolica ed apostolica, non è sorella ma *madre* di tutte le Chiese particolari”.

108 Viaggio apostolico di sua santità Benedetto XVI in Turchia (28 novembre - 1° dicembre 2006), *Divina Liturgia di San Giovanni Cristostomo nella festa di Sant’Andrea Apostoli, Omelia del Santo Padre*, Chiesa Patriarcale di San Giorgio al Fanar, Istanbul, Giovedì 30 novembre 2006, in *Acta Apostolicae Sedis* 98 (2006) 913-917.

109 Così nell’editoriale “Patriarcat d’Occident et unité des Églises”, in *Istina* 51 (2006) 3-8. L’articolo di Adriano GARUTI, “Patriarca de Occidente”, in *Diccionario General de Derecho Canónico*, Javier OTADUY – Antonio VIANA – Joaquín SEDANO (dirr.), Pamplona 2012, vol. V, 967-971 dà conto delle valutazioni differenziate della soppressione del titolo (della quale l’Autore era stato fautore), anche con riferimento alle sue precedenti pubblicazioni, fra cui l’ultimo libro *Patriarca d’Occidente? Storia ed attualità*, Bologna 2007, in particolare pp. 21-43 a proposito dell’asserito cambiamento d’opinione di Ratzinger. Sull’argomento si è scritto parecchio. La più completa (e a mio avviso convincente) ricostruzione del problema alla luce della storia è contenuta nel citato saggio

ne del titolo di Patriarca di Occidente dai titoli papali nell'*Annuario Pontificio* del 2006. La soppressione è avvenuta proprio sotto il pontificato di Benedetto XVI, che come teologo e storico aveva sottolineato l'opportunità di distinguere il duplice ruolo del Vescovo di Roma, patriarcale e primaziale, e aveva messo in luce il "corto circuito" derivante dall'annebbiamento della distinzione tra le funzioni che rilevano per il servizio primaziale di unità e le funzioni che storicamente dipendono dalla posizione del vescovo di Roma quale Patriarca dell'Occidente. La cancellazione non ha avuto una spiegazione ufficiale, se si eccettua il comunicato diramato dal Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, che ha spiegato la soppressione in ragione di un'evoluzione storica che avrebbe reso tale titolo "obsoleto e praticamente non più utilizzabile", poiché la connotazione geografica (Occidente) al giorno d'oggi coincide in sostanza con la totalità della

di MORINI, *Il Papa di Roma patriarca dell'Occidente. Il dibattito attuale alla luce della storia e dell'ecclesiologia*. Senza pretesa di completezza ricordo gli altri lavori di Lorenzo LORUSSO, "Reazioni ortodosse circa la rinuncia del Papa di Roma Benedetto XVI al titolo di 'Patriarca di Occidente' ", in *O Odigos* 25.2 (2006) 11-13; Nicolás ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS, "Patriarca de Occidente: razones históricas para la renuncia a un título", in *Revista Española de Teología* 66 (2006) 431-463; Hervé LEGRAND, "Il papa patriarca in Occidente: attualità di un titolo inattuale", in *Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica* 34 (2007) 19-42; Vittorio PARLATO, *Il vescovo di Roma, patriarca d'Occidente. Alcune riflessioni*, in ID., *Cattolicesimo e ortodossia alla prova. Interpretazioni dottrinali e strutture ecclesiali a confronto nella realtà sociale odierna* (Università degli Studi di Urbino, Dipartimento di Scienze Giuridiche "Collegio dei Dottori 1506" 1), Soveria Mannelli 2010, 85-101; Jean-Philippe GOUDOT, "Pourquoi un patriarcat d'Occident?", in *Nouvelle Revue Théologique* 134 (2012) 78-96; FARIS, *The Exercise of Roman Primacy* 447-449; GALLARO, *Verso un nuovo ecumenismo?* 462 s., ricorda come Joseph Ratzinger avesse messo "in guardia dalla confusione tra ministero petrino e centralizzazione romana", ciò che è argomento rilevante ai fini del dialogo ecumenico.

Chiesa latina¹¹⁰. Il comunicato contiene, in conclusione, un accenno e un auspicio a non meglio chiariti giovamenti della soppressione sul piano del dialogo ecumenico¹¹¹. Auspicio che, nell'immediatezza della notizia, è stato smentito dalle reazioni ortodosse, in particolare del Patriarcato ecumenico e di quello di Mosca. Entrambi, sia pure con toni diversi, hanno lamentato la soppressione di un titolo che risale all'esperienza della Chiesa indivisa ed è coerente con l'ecclesiologia ortodossa, a fronte del mantenimento di altri titoli (vicario di Cristo, sommo Pontefice della Chiesa universale, etc.)¹¹² giudicati incompati-

110 Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, *Comunicato circa la soppressione del titolo "Patriarca d'Occidente" ne L'Annuario Pontificio*, 22 marzo 2006, su w2.vatican.va: "Se si vuole dare al termine 'Occidente' un significato applicabile al linguaggio giuridico ecclesiale, potrebbe essere compreso soltanto in riferimento alla Chiesa latina. Pertanto, il titolo 'Patriarca d'Occidente' descriverebbe la speciale relazione del Vescovo di Roma a quest'ultima, e potrebbe esprimere la giurisdizione particolare del Vescovo di Roma per la Chiesa latina".

111 Un'ipotesi di spiegazione è stata avanzata da STAVROU, "L'abandon par Rome du concept de 'Patriarcat d'Occident'" 22 s.: "[...] le pape Benoît XVI pourrait, par ce geste, vouloir dégager sa primauté morale de toute juridiction patriarcale, aussi bien dans l'administration quotidienne de l'Église catholique que dans le dialogue avec l'orthodoxie [...]. Si la suppression du titre de patriarche d'occident avait en vue... de faciliter aussi bien l'exercice d'une primauté pontificale non omnipotente que la création de nouveaux patriarcats au sein même de l'Église romaine, l'Église orthodoxe n'aurait qu'à se féliciter de cette démarche". L'ipotesi, a dire il vero, non mi persuade, o almeno è smentita dai fatti.

112 Ecumenical Patriarchate, *Announcement of the Chief Secretary of the Holy and Sacred Synod regarding the denouncement by Pope Benedict XVI of Rome of the title "Patriarch of the West"* [su www.patriarchate.org, e in traduzione francese in *Istina* 51 (2006) 11-13]: "2. Out of all the titles that are used by the Pope, the only one that goes back to the period of the Undivided Church of the first millennium, and which has been accepted in the conscience of the Orthodox Church is the title of 'Patriarch of the West' [...] 5. At this point it is of extreme importance to the Orthodox Church that Pope Benedict, while having rejected the title 'Patriarch of the West', retained the titles 'Vicar of Christ' and 'Su-

bili con la prospettiva ortodossa o addirittura “scandalosi”¹¹³. Anche la Chiesa di Grecia ha preso posizione. Nella lettera dell’arcivescovo Christodoulos di Atene a Benedetto XVI è sottolineato, fra l’altro, che la cancellazione del titolo priva le due Chiese di una base comune per il ristabilimento dell’unità¹¹⁴.

5.2.4. La particolare attenzione dell’attuale pontefice Francesco per l’unità della Chiesa, e la sua capacità di porsi, anche nel linguaggio prescelto, su una linea di sintonia con gli interlocutori ortodossi, si coglie sin dall’inizio del suo pontificato. Nel primo saluto rivolto al popolo dei fedeli dopo l’elezione, Francesco si presenta come Vescovo di Roma, la Chiesa che “presiede nella carità tutte le Chiese”, secondo la formula di Ignazio di Antiochia con la quale Atenagora aveva salutato Paolo VI il 25 luglio 1967¹¹⁵.

preme Pontiff of the Universal Church’. These titles create serious difficulties to the Orthodox, given the fact that they are perceived as implying a universal jurisdiction of the bishop of Rome over the entire Church, which is something the Orthodox have never accepted. By retaining these titles and discarding the ‘Patriarch of the West’ the term and concept of ‘sister Churches’ between the Roman-Catholic and Orthodox Church becomes hard to use [...]”.

113 Hilarion ALFEYEV, “Que signifie pour les orthodoxes l’abandon par le pape du titre de ‘patriarche d’Occident?’”, *Istina* 51 (2006) 14-15 e ID., “ ‘Les Églises orthodoxes ne feront pas leur deuil du titre de patriarche d’Occident’. Réponse à l’explication donnée par le Conseil pontifical pour l’unité des chrétiens au sujet de la suppression du titre du pape ‘patriarche d’Occident’ ”, *ibidem* 16-18.

114 Christodoulos, Arcivescovo di Atene e di tutta la Grecia, Lettera a Papa Benedetto XVI del 17 marzo 2006: “[...]please allow me to share with Your Holiness, the unease of many who feel that by dropping the title of ‘Patriarch of the West’ our theologians, who are once again about to engage in mutual dialogue, will be deprived of a common basis upon which they could build the reunification of our Churches [...]”. Si legge in www.ecclesia.gr/English/archbishop/letters/archi_to_benedict.html

115 *Primo saluto del Santo Padre Francesco*, Loggia centrale della Basilica Vaticana, Mercoledì, 13 marzo 2013. Su w2.vatican.va. Ovviamente è necessario intendersi sui contenuti della “presidenza nella carità”. Al riguardo non si può tacere che autorevoli teologi ortodossi hanno espresso idee incompatibili con

Nello stesso modo – quale Vescovo di Roma, la Chiesa che presiede nella carità – Francesco si presenta a Costantinopoli nel viaggio apostolico del 2014. Manifestando l'ardente desiderio della Chiesa cattolica per la comunione con le Chiese ortodosse, Francesco rassicura queste che “per giungere alla meta sospirata della piena unità, la Chiesa cattolica non intende imporre alcuna esigenza, se non quella della professione della fede comune, e che siamo pronti a cercare insieme, alla luce dell'insegnamento della Scrittura e della esperienza del primo millennio, le modalità con le quali garantire la necessaria unità della Chiesa nelle attuali circostanze”¹¹⁶. Torna, quale base imprescindibile del dialogo ecumenico, la memoria dell'esperienza di comunione del primo millennio, con ciò che essa insegna anche riguardo ai contenuti e all'esercizio del primato del Vescovo di Roma¹¹⁷.

l'ecclesiologia cattolica: Nicolas AFANASIEFF, *L'Église qui préside dans l'Amour*, in *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel 1960, 7-64. Péter SZABÓ ha sottolineato l'importanza della formula ignaziana anche ai fini di una possibile riformulazione del can. 43 CCEO che renda evidente che la Chiesa cattolica concepisce il primato alla luce dell'intera tradizione bimillenaria della Chiesa: “Les normes “de Suprema ecclesiae auctoritate” (CCEO cc. 42-54) peuvent-elles être reformulées?” 341 s.

116 *Parole pronunciate da papa Francesco durante la Divina Liturgia celebrata nel Viaggio apostolico in Turchia*, Chiesa Patriarcale di San Giorgio, Istanbul, Domenica, 30 novembre 2014. Su w2.vatican.va.

117 In questo senso cfr. anche le conclusioni di KASPER, *Introduzione al tema ed ermeneutica cattolica dei dogmi del Concilio Vaticano I* 28, circa la “speranza che, al pari di quanto è avvenuto nel primo millennio, il ministero petrino possa assumere una forma che, sebbene esercitata in maniera diversa in Oriente ed in Occidente, possa essere riconosciuta da entrambi, nell'ambito di un'unità nella diversità e di una diversità nell'unità”. In un ordine complementare di considerazioni, condivido l'opinione di chi ritiene che nell'attuale dialogo ecumenico sia “nettement préférable de privilégier l'approche historique à la théologique, contrairement aux actuelles requêtes de la partie orthodoxe... Il nous semble important de choisir une approche historique, en valorisant la praxis de l'Église indivise, et en identifiant ainsi le niveau minimum de consensus qui permettrait aux deux Églises, au cours du premier millénaire, de vivre en pleine commu-

L'attenzione del pontefice attualmente regnante per la dimensione della sinodalità ha una indubbia incidenza anche sui profili del dialogo ecumenico, in quanto papa Francesco si dichiara “persuaso che, in una Chiesa sinodale, anche l'esercizio del primato petrino potrà ricevere maggiore luce”¹¹⁸. Desidero perciò concludere ricordando alcune recenti parole di papa Francesco che mi sembrano particolarmente felici sotto il profilo del metodo nel processo ecumenico. Parlando di fronte all'assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei Cristiani nel novembre 2016, Francesco sottolineava che l'unità non è né uniformità né assorbimento, poiché “le differenti tradizioni teologiche, liturgiche, spirituali e canoniche, che si sono sviluppate nel mondo cristiano, quando sono genuinamente radicate nella tradizione apostolica, sono una ricchezza e non una minaccia per l'unità della Chiesa”¹¹⁹. Ma soprattutto – ed è il primo concetto che il Pontefice intende proporre – “l'unità prima che

nion hiérarchique et sacramentelle, quoique dans un légitime pluralisme théologique. En ce sens, sans doute, si la théologie crée la division, l'histoire crée l'Union” (MORINI, *L'union vue par les “anti-unionistes”* 38).

118 *Commemorazione del 50° anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi, Discorso del Santo Padre Francesco, 17 ottobre 2015* (su w2.vatican.va): “Sono persuaso che, in una Chiesa sinodale, anche l'esercizio del primato petrino potrà ricevere maggiore luce. Il Papa non sta, da solo, al di sopra della Chiesa; ma dentro di essa come Battezzato tra i Battezzati e dentro il Collegio episcopale come Vescovo tra i Vescovi, chiamato al contempo – come Successore dell'apostolo Pietro – a guidare la Chiesa di Roma che presiede nell'amore tutte le Chiese”; con il solito riferimento alle parole di Ignazio di Antiochia. Questo passo del discorso è stato meritatamente sottolineato da Georges-Henri RUYSSSEN, *The Byzantine Synodos Endemousa and the Permanent Synod in the Codified Eastern Canon Law: Similarities and Differences*, negli Atti di questo Congresso.

119 Qui Francesco riprende concetti già espressi nel discorso del 30 novembre 2014 a Costantinopoli, e risalenti al magistero di Giovanni Paolo II (Enciclica *Slavorum Apostoli*, 2 giugno 1985, n. 27, dove parla di “assorbimento” e “fusione”) e, ancora più a monte, del Concilio Vaticano II.

traguardo, è *cammino*, con le sue tabelle di marcia e i suoi ritmi, i suoi rallentamenti e le sue accelerazioni, e anche le sue soste. L'unità come cammino richiede pazienti attese, tenacia, fatica e impegno; non annulla i conflitti e non cancella i contrasti, anzi, a volte può esporre al rischio di nuove incomprensioni". E, proseguendo su questa linea di pensieri, Francesco afferma: "per questo, amo ripetere che *l'unità si fa camminando*, per ricordare che quando camminiamo insieme, cioè ci incontriamo come fratelli, preghiamo insieme, collaboriamo insieme nell'annuncio del Vangelo e nel servizio agli ultimi, siamo già uniti"¹²⁰. Quello che Francesco oggi ricorda a Cattolici e Ortodossi è quanto entrambi avevano compreso e sperimentato nel Concilio di Firenze, allorché, pur consapevoli dei contrasti che permanevano fra le due Chiese, avevano ristabilito la piena comunione¹²¹.

abstract

For many centuries the concept of the primacy of the Bishop of Rome has been one of the aspects that divide the Roman Catholic Church and the Eastern Churches. The experience of the undivided Church of the first millennium is an example of coexistence in the communion that today is constantly referred to in theological reflection and ecumenical dialogue. If, on the one hand, it would be anachronistic to re-propose the experience of the first millennium as a model of feasible organization in the current historical context, the very same experience nevertheless urges us to seek what concept and

120 *Discorso del Santo Padre Francesco ai partecipanti alla Plenaria del Pontificio Consiglio per la promozione dell'Unità dei Cristiani*, Sala Clementina, Giovedì, 10 novembre 2016. Su w2.vatican.va.

121 I legami tra l'azione ecumenica di papa Francesco e l'esperienza dell'unione fiorentina sono colti anche da Giancarlo PANI, " 'Per giungere alla piena unità'. Dal Concilio di Firenze all'abbraccio di Istanbul", in *La Civiltà Cattolica* 3951 (7 febbraio 2015) 209-217.

which form of exercise of the primacy of the Bishop of Rome can today favor the process of reconciliation and mutual understanding between the Churches. In the ecclesiological and canonical developments of the second millennium, the image of the functions and powers of the Bishop of Rome was progressively configured on the model arising from the Pope's modalities of action within the framework of the Latin Church; in this way the distinction, concretely operating in the historical reality of the first millennium, was lost between the patriarchal dimension and the universal dimension of the ministry of the Bishop of Rome. Nevertheless, the attempts at union carried out and achieved in the second millennium relied on the confidence that it is possible to find a meeting point both as regards the concept of the functions of the bishop of Rome, and as regards the ways in which these functions can be exercised in the Universal Church. From the point of view of the Catholic Church, the experience of the Eastern Catholic Churches shows a possibility, however perfectible in its historical achievements, of communion in the diversity.