

Presentazione del volume di Vittorio Peri *Da Oriente e da Occidente. Le Chiese cristiane dall'Impero romano all'Europa moderna*

a cura di Mirella Ferrari

Roma-Padova, Editrice Antenore, 2002 (Medioevo e Umanesimo, 107-108)

Gorizia, 25 marzo 2004

Gorizia festeggia Vittorio Peri, un suo figlio che, raggiunto un traguardo significativo della vita e della sua feconda carriera di studioso, ha visto, in quest'occasione, realizzarsi l'autorevole auspicio di Giuseppe Billanovich, che una silloge cioè raccogliesse i numerosi contributi, da lui dedicati a problemi di storia dei concili, il più persistente – com'egli scrive – dei suoi interessi di ricerca. Mi intimorisce non poco che l'onore di presentare oggi ai suoi concittadini questi due volumi sia stato offerto a me, che non ho legami né con questa bella città – nella quale peraltro sono venuto oggi per la prima volta – né con Roma, dove Peri vive da tempo e dove di solito mi reco più per motivi ecclesiali che di studio. Ho osato tuttavia accettare questo invito in quanto la produzione scientifica di questo studioso, filologo classico e patrologo per formazione, alla scuola di Giuseppe Lazzati all'Università Cattolica di Milano, libero docente presso "La Sapienza" di Roma, ma che ha svolto la massima parte della sua vasta attività di ricerca come *scriptor graecus* presso la Biblioteca Apostolica Vaticana – prestigioso ufficio istituito nel 1588 –, ha avuto un ruolo determinante nell'orientare i miei primi passi di ricercatore, conquistandomi con i suoi temi e le prospettive di studio, la sua finezza metodologica e, non ultima, l'intensa partecipazione personale, che emerge dalle sue pagine. Nel lontano 1978, tra le mie primissime pubblicazioni, vide la luce un articolo, sollecitatommi da Michele Maccarrone, allora Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche – di cui Peri è membro –, consistente proprio in una rassegna degli studi di Vittorio Peri sulla presenza religiosa greca nell'Italia meridionale, un altro dei suoi molteplici interessi di studio. Infatti la mia ricerca è stata fortemente orientata dalla sua, la sua raffinata sensibilità di studioso ha contribuito ad affinare la mia, al punto che, com'egli si indirizza nella *Prefazione* a questi due volumi *Al Lettore virtuale*, anch'io mi considero un suo allievo virtuale, da lui formato e connotato in modo indelebile con un magistero a distanza esercitato attraverso i suoi scritti.

Ma veniamo adesso a questi ultimi, soprattutto a quelli raccolti in questa silloge, da lui stesso definiti «ricerche di ecclesiologia filologica e storica» e dedicati a problemi di storia dei concili. Vittorio Peri, se posso arrischiarmi in una definizione così perentoria, è un uomo del concilio. Questo evento straordinario, che è stato definito il più importante del XX secolo – e non solo limitatamente alla storia religiosa –, non poteva non assorbirlo, nella sua duplice dimensione di uomo di studio e di uomo di fede. Penso a uomini sostanzialmente definibili della sua generazione, anche se più anziani di lui, attivi nella mia Bologna, essi pure esistenzialmente coinvolti dall'avvenimento conciliare, dall'indimenticabile Giuseppe Dossetti – che, quasi in un processo simbiotico, ha respirato, sino al termine della sua vita, nell'atmosfera spirituale e nelle prospettive teologiche aperte dal concilio e, nel contempo, ha potuto offrire, con la sua dottrina e la sua sapienza, contributi sostanziali a non poche decisioni di questa assise –, a

Giuseppe Alberigo ed a Paolo Prodi, le cui tematiche di studio sono state profondamente influenzate dall'evento conciliare. In tale prospettiva penso al furtivo colloquio di Peri con Yves-Marie Congar, in riva alla Senna, nel lontano 1953, nel corso del quale egli, ancora studente, quasi con un sussulto profetico – che modestamente ascrive a candore giovanile e ad «inesperienza storica e spirituale» –, si chiede e chiede all'illustre interlocutore se proprio un concilio non fosse lo strumento adatto per ripensare il ruolo stesso della Chiesa in un mondo già in preda a vorticosi cambiamenti. Penso anche alle impegnative pagine stese da Peri su «Vita e Pensiero» – queste sì profetiche, nei confronti del suo successivo impegno di studioso – per presentare l'alfabeto stesso dell'istituzione conciliare, nel fervore suscitato dall'inaspettato annuncio del beato Giovanni XXIII che quel concilio, alla fattibilità del quale il teologo domenicano sei anni prima non riusciva a credere, stava diventando realtà. Come penso al temporaneo coinvolgimento di Peri, insieme ad Alberigo ed a Prodi, nell'iniziativa, voluta dallo stesso Dossetti, di un'edizione critica greco-latina delle professioni di fede, dei decreti e dei canoni promulgati dai venti precedenti concili ecumenici, in un intenzionale ritorno – non certo casuale, nella prospettiva dell'imminente rinnovamento conciliare – a quel «contatto diretto e vitale» con la voce della Chiesa, che definisce la fede e legifera, praticamente interrotto dalla struttura formale della moderna codificazione canonica.

Nello stesso tempo – e forse proprio perché uomo del concilio – Vittorio Peri può essere anche definito uomo della comunione ecclesiale, nel senso ovviamente di comunione tra le Chiese, che non trascura ma semmai inverte la comunione nella Chiesa. Non a caso una silloge di suoi studi, apparsa per i tipi della Libreria Editrice Vaticana poco più di dieci anni fa, è stata da lui intitolata *Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della comunione*. Egli serve infatti la comunione ecclesiale con la sua fervida e prolifica attività di studioso, condotta con irreprensibile rigore metodologico, per nulla scalfito dalla esistenziale appassionata convinzione della profonda irragionevolezza – per riprendere l'espressione usata nel XIII secolo dal patriarca unionista costantinopolitano Giovanni Vekkos – dello scisma, che da quasi un millennio divide le due Chiese d'Oriente e d'Occidente. Della sua competenza storica e della sua sapienza di comunione, la Santa Sede ha saputo saggiamente avvalersi, scegliendolo come membro, unico laico di parte cattolica, della Commissione Mista Internazionale per il Dialogo Teologico tra le Chiese cattolica e ortodossa.

È insita nel mistero stesso della Chiesa la costante compresenza della dimensione universale e di quella particolare. Abbiamo infatti la Chiesa universale, una comunione di fede e di vita sacramentale estesa a tutta l'ecumene, cioè al mondo abitato e civilizzato, nella quale però la pienezza dell'*Una Sancta* sussiste anche nelle Chiese locali, raccolte attorno ai singoli vescovi per la celebrazione dei Divini Misteri; ed abbiamo i patriarchi ecumenici – ed anche in questo caso è merito di Vittorio Peri averlo messo in luce –, che nel sistema pentarchico condividevano un'autorità di governo su tutta la Chiesa, accanto ad altri vescovi, detti anch'essi patriarchi, la cui autorità non oltrepassava però il plesso territoriale della propria giurisdizione. Abbiamo infine – e questo è il punto che ci interessa – la tradizionale suddivisione delle assemblee conciliari in sinodi universali, dette appunto ecumeniche, e sinodi locali. Ancora oggi, la raccolta canonica ufficiale della Chiesa ortodossa – che non ha mai conosciuto un'opera di codificazione, nonostante anche recentemente qualche voce lo abbia autorevolmente auspicato – presenta questa basilare partizione: canoni promulgati dai concili ecumenici, ai quali, per l'automatismo insito in tale prerogativa, viene attribuita validità universale, e

canoni promulgati dai concili locali, ai quali solo successivamente verrà riconosciuto un carattere normativo per tutta la Chiesa.

La discriminante tra un concilio ecumenico ed uno locale ha rappresentato sin dall'inizio un problema aperto, anzi un punto nodale, nella prassi e nella storiografia ecclesiastica: lo mostra il fatto che concili convocati con l'intento specifico dell'ecumenicità si sono poi visti negare tale prerogativa, mentre sinodi locali si sono viste a loro volta conferire in seguito il carattere di universalità. Vittorio Peri, nella sua feconda produzione storiografica, si è affaticato molto sui requisiti richiesti, in un'ampia diacronia, ad un'assemblea di vescovi per ottenere il titolo di concilio ecumenico, a partire dai classici criteri fissati dal secondo concilio niceno nel 787: la *sinfonia* dei cinque patriarcati – nell'ambito della quale emerge la *sinergia* di quello romano –, l'intenzionale valenza universale delle sue decisioni, l'omogeneità dottrinale con le precedenti sinodi ecumeniche ed infine l'importanza dei temi trattati.

Ben prima però di tale data, un'assemblea episcopale tenutasi da queste parti, ad Aquileia, un concilio-lampo svoltosi nell'arco di otto ore in una sola giornata nel settembre 381, ci testimonia il primo, essenziale, requisito di ecumenicità. Entrambe le parti a confronto in quel concilio, la componente ortodossa, rappresentata nientemeno che da Ambrogio di Milano, e quella eterodossa, nel caso specifico ariana, capeggiata da Palladio di Ratiaria, ravvisarono tale criterio nella compresenza di vescovi di entrambe le parti, orientale ed occidentale, della cristianità. Questa bipartizione, che appare già ora operante sul piano canonico, è però ancora lungi dall'esprimersi in una bipolarità rituale, anche dando al termine "rito" il senso completo di tradizione ecclesiastica, che suppone ma oltrepassa l'aspetto liturgico; essa riflette piuttosto lo stretto modellarsi delle strutture ecclesiastiche su quelle civili. È comunque ben chiaro che il *concilium plenum et generale* è qualcosa che comprende e trascende al tempo stesso il *concilium occidentale* ed il *concilium orientale*; e si configura pertanto nella Chiesa come un'istanza superiore, oggettivamente più autoritativa. Se si considera che, nelle turbolenti ore del dibattito aquileiese, si vennero implicitamente formulando, accanto all'esigenza della duplice rappresentatività, altri due requisiti per l'universalità di una sinodo – la presenza, tramite plenipotenziari, del vescovo di Roma, in quanto *princeps episcopatus*, nonché un numero di partecipanti sensibilmente elevato –, fu paradossalmente un concilio privo di tutte e tre queste prerogative a ravvisare per la prima volta quelli che saranno poi, per una sinodo, i tradizionali criteri di ecumenicità.

La questione dei requisiti conciliari di ecumenicità – complicata dall'estrema variabilità delle nozioni di base, prima fra tutte quella di universalità, suscettibile nel tempo e nello spazio di sensibili variazioni, quando viene a cadere il presupposto ideologico della coincidenza tra Chiesa e impero e si affacciano nuove accezioni, geografiche o etnico-linguistiche, di universalità – è infatti vitale ai fini della fissazione di una lista ufficiale dei concili ecumenici, si potrebbe anche dire di un *canone*, trattandosi di un'operazione non meno essenziale per la dogmatica ecclesiale della costituzione, a suo tempo, del *canone* scritturistico. In modo assai più evidente rispetto a quest'ultimo, il problema del numero dei concili rappresenta una vera e propria croce per la comunione tra le Chiese e nel contempo una sinistra epifania della loro divisione. I progressi, che ha recentemente registrato il dialogo teologico, sia degli ortodossi sia dei cattolici, con le Chiese antico-orientali, separate dal resto della cristianità per l'uso in cristologia di una terminologia peculiare della teologia alessandrina, sono di fatto

vanificati dallo scoglio del concilio di Calcedonia, la cui ecumenicità non viene riconosciuta da queste Chiese, che hanno visto mortificata in esso la propria tradizione teologica. Nei rapporti poi tra l'Occidente e l'Oriente ortodosso, è ben nota la lentezza con cui Roma ha recepito, pur accogliendone subito la dottrina, l'ecumenicità del concilio di Nicea del 787, come del resto in precedenza aveva riconosciuto solo parzialmente il primo costantinopolitano ed il calcedonese, limitandosi ad accoglierne la professione di fede, con esclusione delle deliberazioni canoniche, che attribuivano il secondo rango nell'onore alla sede costantinopolitana, nonché il suo rifiuto totale del quinisesto del 691-92, considerato invece dagli ortodossi un completamento normativo del quinto e del sesto (onde il nome), che non avevano legiferato. Il contrasto emergerà in tutta la sua evidenza quando nell'Occidente cattolico al criterio di ecumenicità fondato sull'autorità dei convocati, cioè sul consenso dei cinque patriarcati (i quattro orientali più Roma), che abbiamo visto formalizzato dal concilio niceno del 787 e ripreso, in ambito latino, da Anastasio Bibliotecario nel IX secolo e da Juan de Torquemada nel XIV, si sostituirà quello dell'autorità di chi lo convoca e, di conseguenza, lo presiede e ne approva le deliberazioni, cioè del papa romano. Tale criterio si affermerà nel cattolicesimo posttridentino grazie all'autorità di Roberto Bellarmino e comporterà l'equiparazione nell'ecumenicità dei concili medioevali, e poi del tridentino, a quelli antichi, conseguenza audacemente innovativa rispetto alla stessa tradizione canonistica medioevale, codificata dal *Decretum* graziano, che considerava ecumenici solo gli antichi, calcolati ora in sette ora in otto. La commissione infatti che, con la partecipazione dello stesso Bellarmino e di Cesare Baronio e la presidenza, in ordine di tempo, dei cardinali Antonio Carafa, Federico Borromeo e Francisco de Toledo, curò l'edizione romana dei concili, apparsa in quattro tomi dal 1608 al 1612 – impresa editoriale ritenuta così importante che, a quanto sembra, la Tipografia Vaticana era stata istituita da Sisto V, nel 1588, precisamente a questo scopo – non prese in considerazione l'interessante proposta, avanzata da Juan de Torquemada nel XV secolo, di distinguere due tipologie di concilio ecumenico, ugualmente autoritativo per tutta la Chiesa, il *concilium universale plenarium*, perfezionato dalla presenza di tutti i patriarcati, ed il *concilium universale*, perfezionato dalla convocazione papale, e scelse piuttosto il più ristretto criterio bellarminiano. Venne così formalizzato – con il crisma dell'autorità pontificia, di cui erano investite le Congregazioni vaticane posttridentine – il catalogo ufficiale dei concili ecumenici per la Chiesa cattolica.

L'estinguersi in occidente del criterio di ecumenicità rappresentato dalla compresenza di rappresentanti dell'episcopato di entrambe le parti della cristianità, orientale ed occidentale, così lucidamente individuato al concilio aquileiese del 381 – ed altrettanto lucidamente respinto dal Baronio, sulla base della pretesa caduta degli orientali nell'eresia e nello scisma –, tolse ogni possibilità di affermazione alla consuetudine di enumerare come ottavo – oppure nono, nel caso di Fantino Vallaresso – il concilio di unione di Ferrara-Firenze del 1438-39. Tale dizione, ineccepibile alla luce dell'antico criterio della duplice partecipazione – tanto è vero che risulta rivendicata dallo stesso papa che lo promosse, Eugenio IV, nonché in una bolla di Clemente VII del 1526 –, è stata però particolarmente sfortunata, in quanto doppiamente contestata sia dal rifiuto ufficiale dei Greci, che assai presto considerarono falsa l'unione fiorentina e di conseguenza una pseudo-sinodo il concilio che l'aveva sancita, sia dalla svolta posttridentina dell'ecclesiologia cattolica. Erano rimasti a difenderla i Greci unionisti, una categoria ecclesiastico-religiosa in via di rapida estinzione; avrebbero potuto riprenderla le comunità "uniati" formatesi, a partire dalla fine del XVI secolo, nell'Europa orientale, senonché proprio l'anno prima dell'unione di

Brest, cioè nel 1595, la Congregazione per l'edizione dei concili generali aveva già operato la scelta – come ha mostrato il Peri – di attribuire alla sinodo fiorentina la cifra di sedicesima, decisione che verrà poi esplicitata nell'edizione dei concili impressa a Colonia, a cura di Severino Bini, nel 1606.

Nella numerazione progressiva dei concili – che, come non manca di ricordare il Peri, ha una precisa valenza ecclesiologica in quanto, almeno nei concili antichi, ognuno di essi conferma e riprende la professione di fede del precedente, conferendogli così ufficialmente la prerogativa dell'ecumenicità – il numero otto, nella lista vulgata della Chiesa cattolica, ha la strana sorte di essere sempre problematico. L'ottavo risulta infatti essere un concilio tenutosi in Oriente, precisamente a Costantinopoli, ma assente nella parallela lista della Chiesa orientale, che ha in comune con quella di Roma soltanto i primi sette concili, come un santo settenario (formalizzatosi dopo che Gregorio Magno ed Isidoro di Siviglia avevano isolato i primi quattro, assimilandoli ai quattro vangeli ed ai quattro fiumi dell'Eden). Si tratta del secondo dei tre concili costantinopolitani del IX secolo – tutti convocati come ecumenici –, che dall'861 all'880 confermarono, annullarono e poi di nuovo confermarono l'elezione di Fozio alla sede patriarcale della Nuova Roma, precisamente quello che, nell'869-70, lo depose. Grazie alla traduzione latina, che dei suoi atti approntò Anastasio Bibliotecario, tale concilio è citato come ottavo nel *Decretum* graziano e come tale venne poi ufficializzato dal Bellarmino. Senonché esso fu poi annullato dal successivo concilio che, esattamente dieci anni dopo, ratificò la restituzione di Fozio alla sua sede e proprio questo concilio dell'879-80 sanzionò ufficialmente, su esplicita richiesta dello stesso Fozio, l'ecumenicità del settimo concilio, il secondo niceno. Di riconosciuta autorità presso la Chiesa ortodossa, che lo considera «fratello dei concili ecumenici», questo secondo concilio foziano, detto per antonomasia "di S. Sofia", non è però attualmente annoverato nemmeno da essa tra le assisi ecumeniche, sì che le sue decisioni normative figurano tra i canoni delle sinodi particolari. Alcuni dei suoi canoni – quelli relativi alle prerogative primaziali del vescovo di Roma – sono entrati persino nelle collezioni canoniche latine alto-medioevali, anche se la Chiesa romana, pur non avendo ritirato l'approvazione ai suoi atti concessa dal papa Giovanni VIII, non lo ha mai considerato ecumenico, nonostante la presenza in esso, anche in base ai criteri successivamente elaborati dal Bellarmino, dei requisiti formali per esserlo. Due sue delibere principalmente hanno impedito il suo ingresso nella lista romana: la sua condanna del concilio di dieci anni prima – già ratificato da Roma –, nonché l'interdizione dell'aggiunta del *Filioque* al *Credo*, in palese contrasto con l'uso più tardi stabilmente introdottosi nella Chiesa romana. Comunque, all'apertura del concilio fiorentino – con quello che il Peri chiama il «compromesso del silenzio» –, entrambe le Chiese si trovarono d'accordo nel non riconoscere la prerogativa dell'ecumenicità ad entrambi i due concili antagonisti del IX secolo; se nella Chiesa greca il concilio di S. Sofia ha ricevuto in qualche caso il numero di ottavo, si trattò sempre dell'opinione di singoli teologi (ad esempio, Nilo Cavasilas e Simeone di Tessalonica), in polemica con la decisione della Chiesa cattolica, di considerare ecumenica la sinodo antifoziana dell'869-70 o con la consuetudine dei greci uniti di considerare ottavo concilio la sinodo fiorentina.

Dopo più di un millennio, ormai sfatata la mitografia di un secondo scisma di Fozio, la riunione sinodale dell'879-80 appare sempre più, sia per l'effetto della sua celebrazione sia per il contenuto di molte sue decisioni, il modello di quello che viene tecnicamente definito un «concilio di unione», questa volta perfettamente riuscito: esso infatti pose fine contestualmente ad uno scisma interno alla Chiesa

costantinopolitana, nonché alla conseguente prolungata tensione, culminata nella reciproca scomunica e deposizione di Fozio e di Nicola I, tra le sedi episcopali della Nuova e dell'Antica Roma. Proprio per questo tale sinodo – di cui Peri annunciò nel 1979, al monastero di Pendeli presso Atene, di avere in fase di avanzata preparazione l'edizione critica degli *Atti* – è venuto a trovarsi – sono sempre sue parole – «al centro degli interessi storici attuali».

Recentemente lo storico e teologo greco Blasios Feidas ha proposto che entrambe le Chiese, cattolica ed ortodossa, decidano congiuntamente di riconoscere a questa sinodo "di S. Sofia" la prerogativa dell'ecumenicità, facendone così per entrambe l'ottavo concilio – una decisione che comporterebbe, per la Chiesa cattolica, la sua sostituzione, come quarto costantinopolitano, a quello dell'869-70 e, per quella ortodossa, la rinuncia a racchiudere la celebrazione dei concili ecumenici antichi entro il numero, pregno di risonanze biblico-sacramentali, di sette. Anche se bisogna riconoscere che tale innovazione sarebbe frutto, in entrambe le Chiese, di una scelta di vertice, svincolata dal *sensus ecclesiae* più profondo, è tuttavia impressionante la stringente attualità – oltre che il carattere profetico – di molte delle proposizioni di questo concilio. A fronte di una progressiva divaricazione scismatica tra le due Chiese, determinata essenzialmente dall'assolutizzazione delle rispettive tradizioni elevate a parametro di ortodossia, il concilio, individuando lucidamente tale processo già in atto – almeno a partire dalla seconda sinodo trullana –, rivolge un caldo, vibrante invito al rispetto delle rispettive tradizioni liturgico-disciplinari, *diversae sed non adversae*, che cioè non toccano la sostanza della fede. Inoltre, qualificandosi come utile punto di partenza per ogni ulteriore dialogo teologico – quindi anche per l'attuale – tra Cattolicesimo ed Ortodossia, questo concilio ha indubbiamente rappresentato, quasi specularmente, il punto più avanzato a cui si siano spinti sia l'Ortodossia verso il Cattolicesimo, nel riconoscimento di un primato al vescovo di Roma, sia il Cattolicesimo verso l'Ortodossia, nell'accettazione di una clausola che proibiva l'addizione latina al simbolo della fede comune.

Alla dimensione, già rilevata in Vittorio Peri, di uomo della comunione ecclesiale va ascritto proprio il suo interesse per il tema del *Filioque*, la formula esprime il pensiero dei padri latini – per i quali lo Spirito, oltre che dal Padre, procede, come da un unico principio, anche dal Figlio – unilateralmente aggiunta, in occidente, al simbolo di fede niceno-costantinopolitano. Come apparve chiaramente già nelle sessioni ferraresi del concilio d'unione del 1438-39, la questione comporta due diversi ordini di problemi e su entrambi le due Chiese manifestano divergenti opinioni. Accanto infatti al contenuto dell'addizione ed alla sua congruità teologica, sussiste anche la questione, solo apparentemente di forma, ma in realtà anch'essa dottrinale, se sia lecito ad un'autorità diversa dal concilio universale, alterare unilateralmente un testo, come la professione di fede, che, al momento della sua stessa promulgazione, si pone come intangibile.

Diciamo subito che l'apporto di Vittorio Peri, che analizza la questione dal punto di vista storico, si concentra sostanzialmente sul secondo aspetto, lasciando ovviamente ai teologi il compito di dirimere la complessa problematica dottrinale. A proposito di quest'ultima, egli non manca però di fare una considerazione di ordine più metafisico che teologico, ma nondimeno capace di garantire che la soluzione esiste, anche se nessuno sa come e quando essa verrà concettualmente manifestata. Si tratta dell'osservazione che è impossibile qualificare come eterodossa una dottrina, come quella del *Filioque*, professata da maestri, quali Ilario, Ambrogio ed Agostino, venerati come santi anche dalla Chiesa ortodossa,

che più che mai postula l'ortodossia della dottrina tra i requisiti della santità. Questa *concordantia sanctorum* è sostanzialmente l'intuizione che permise, alla fine delle sessioni fiorentine del concilio del 1438-39, di superare il punto morto a cui erano giunto il dibattito dottrinale tra le due parti, affermando per fede quella complementarità di visioni teologiche, che era, ed è, impossibile scorgere, con l'ausilio della sola ragione e della dialettica filosofico-teologica, ma che è presupposta da quel pluralismo teologico, che sin dalle origini ha espresso l'unico Evangelo in quattro vangeli.

Sul piano invece rigorosamente storico il Peri traccia, in un insieme di contributi qui raccolti, una ricostruzione della genesi della controversia, a partire dall'incidente di Betlemme del Natale 809, quando i monaci franchi del Monte degli Ulivi cantarono nella Grotta il *Credo* con il *Filioque* – conformemente all'uso della propria Chiesa –, suscitando le rimostranze dei monaci greci di S. Saba. Da questa baruffa liturgico-teologica – com'egli ha mostrato – venne disegnandosi un vasto reticolo di contatti tra le Chiese particolari, dalle lettere e dalla missione, al massimo livello, inviata dal patriarca gerosolimitano Tommaso al papa di Roma, alle lettere di quest'ultimo, Leone III, ai vescovi franchi, seguite da un burrascoso incontro del papa, nel *secretarium* di s. Pietro, con la delegazione della Chiesa carolingia. L'inflessibile posizione di quest'ultima – che si era spinta, ad opera di Paolino di Aquileia nella sinodo di Cividale del 796 e poi in quella di Aquisgrana dell'809, ad imporre la recita del simbolo interpolato come unica espressione della fede salvifica –, rende del tutto plausibili le considerazioni finali del Peri, che cioè lo scisma tra le due Rome è stato storicamente innestato dal rifiuto, da parte della Chiesa franco-germanica, di due punti qualificanti la fede sinfonicamente professata dalle Chiese delle due Rome, cioè l'integrità anche formale del simbolo e la validità dei deliberati niceni sulla liceità del culto delle immagini. Esso sarebbe infatti fatalmente esploso allorché la Chiesa franca riuscì a coinvolgere anche quella romana nel suo distacco dall'Oriente cristiano, conferendo al *Filioque* la funzione di segno dell'identità ecclesiale occidentale.

Nel contempo Vittorio Peri ha delineato una convincente ricostruzione storica del concatenarsi di questi eventi: egli sa suscitare nel lettore una struggente nostalgia per un papato pronto a relativizzare aspetti qualificanti la tradizione teologica latina, nella piena consapevolezza di essere responsabilmente tenuto ad «amare devotamente ed a tutelare scrupolosamente il sacro deposito della fede ortodossa». Questa mirabile formula – nella quale si esprime compiutamente l'essenza del ministero petrino – Leone III la fece incidere – insieme al *Credo* nella sua forma originaria, senza *Filioque* –, dopo l'infruttuoso incontro con i vescovi franchi, sui tre scudi d'argento da lui posti, ad esempio e prescrizione della formula di fede, universale e comune, agli ingressi delle due confessioni apostoliche, nelle rispettive arcibasiliche romane. In tale prospettiva il Peri riconosce nella recita comune, nella forma originale greca, del simbolo niceno-costantinopolitano da parte del papa Giovanni Paolo II e del patriarca Bartolomeo, il 29 giugno 1995, un gesto storicamente ancora più importante, per il suo valore storico e profetico, della reciproca cancellazione «dalla memoria e dal mezzo della Chiesa», il 7 dicembre 1965, degli anatemi del 1054.

Assai articolata, nonché originale nelle conclusioni, è poi l'analisi che il Peri dedica alla tradizionale prescrizione dell'intangibilità del simbolo di fede, in particolare di quello promulgato dalla sinodo nicena del 325, integrato da quella costantinopolitana del 381 e presentato dall'autorità degli stessi padri conciliari come un'elaborazione dei contenuti fondamentali della fede cristiana risalente,

anche nella letteralità delle espressioni, al collegio apostolico, e come tale immodificabile, al pari della Scrittura. Unità e pluralità sono qualità che nell'essenza stessa del cristianesimo – a differenza di quanto avviene nella logica mondana – non sono mai alternative, ma sono invece ordinate a comporsi nella più perfetta coesistenza ed integrazione, a partire dal mistero trinitario, dove l'unità della natura comporta la trinità delle persone, sino all'ecclesiologia, dove l'unicità della Chiesa universale non compromette la presenza in pienezza dell'*Una Sancta* nella molteplicità delle Chiese locali. Analogamente la pluralità di simboli – battesimali, catechistici, intronistici e liturgici – in uso nelle Chiese locali non inficia l'unità del simbolo di fede, talvolta detto per eccellenza "la fede": questa hanno inteso tutelare i padri conciliari nel proclamare con tanto rigore, riprendendo l'interdizione biblica di aggiungere o togliere una sola parola, l'assoluta immodificabilità del simbolo niceno-costantinopolitano. Poiché oggettivamente le Chiese latine hanno modificato il testo di questa professione di fede – la Chiesa della Spagna visigotica nel VI secolo, quella franca nel IX e quella romana nell'XI – , integrandovi, tramite l'addizione del *Filioque*, la loro dottrina relativa alla processione dello Spirito anche dal Figlio, le Chiese ortodosse, in tutto l'arco del millennio appena concluso, hanno sempre contestato – e continuano a farlo – ai Latini una palese infrazione alle stesse prescrizioni conciliari. Superando le consuete argomentazioni dell'apologetica cattolica, l'analisi del Peri ha individuato nuovi e più proficui percorsi, soffermandosi piuttosto sulle testimonianze, a noi pervenute, di integrazioni a simboli di fede compiute nella più assoluta fedeltà alla fede espressa nel testo originario, per cui la professione di fede universale vede fiorire attorno a sé una corona di simboli altrettanto tradizionali ed ortodossi, elaborati nelle Chiese particolari per le loro esigenze pastorali. Il Peri cita al riguardo l'inserzione nel simbolo battesimale della Chiesa milanese, da parte del vescovo Ausenzio, di alcune espressioni antipatripassiane, operazione pacificamente ammessa dal suo successore Ambrogio, nonché il fatto che il simbolo battesimale della Chiesa di Cipro venga considerato dal vescovo Epifanio perfettamente coincidente con quello niceno-costantinopolitano, nonostante alcuni articoli di esso risultino più estesamente enunciati. L'unanimità della fede non esclude pertanto la pluralità di simboli, che, in quanto espressioni della fede di un corpo vivente – qual'è la Chiesa –, non possono sottrarsi alle leggi della linguistica e dell'esegesi.

Ricordo ancora l'attesa che si era largamente diffusa, nell'imminenza della celebrazione romana, il 7 giugno 1981, del quindicesimo centenario del concilio costantinopolitano del 381, che in quel giorno il papa Giovanni Paolo II – ancora convalescente dall'attentato di maggio – avrebbe annunciato il ripristino nella Chiesa cattolica della recita del *Credo* senza *Filioque*, come auspicato dal vescovo della Nuova Roma, Demetrio, che, nell'enciclica patriarcale dedicata al medesimo evento, aveva sollecitato il ritorno all'espressione comune dell'unica fede condivisa da tutte le Chiese cristiane. Quelle attese andarono deluse e Vittorio Peri ha lucidamente intravisto i motivi che avrebbero reso tale misura, così attesa negli ambienti ecumenici, forse intempestiva: egli osserva che avrebbe reso meno attuale lo sforzo dottrinale impreteribile per approfondire le rispettive concezioni, si sarebbe prestata – svincolata dal contesto di un dialogo teologico bilaterale – alle accuse di pragmatismo opportunistico in passato rivolte – e non sempre a torto – all'agire della Chiesa cattolica, ed infine sarebbe stata un esempio di quell'esercizio dell'autorità pontificia, svincolato dal consenso dell'episcopato e dal *sensus ecclesiae* dei fedeli, che proprio gli ortodossi contestano vigorosamente.

Nondimeno Peri registra l'autorevole pronunciamento di Ambrogio, a proposito del

simbolo battesimale milanese integrato dal suo predecessore Aussenzio: per il grande dottore, se è sempre lecito intervenire sul testo della professione di fede per meglio precisarne il contenuto in ragione di una necessità pastorale, si dovrebbe tuttavia ritornare al testo originale una volta superata questa emergenza. Mi sembra pertanto in sostanziale consonanza, con quanto ci documenta l'indagine del Peri in ordine alla pluralità di simboli di fede nella Chiesa antica, la proposta formulata a suo tempo da Yves-Marie Congar- e a quanto pare anch'essa caduta nel vuoto - di inserire nel messale romano anche la possibilità di optare per la recita del simbolo niceno-costantinopolitano nella sua forma originale, testimoniata per il mondo latino dal *Sacramentarium* gelasiano. In tal modo le singole comunità celebranti, per le quali è già prevista la possibilità di sostituire, soprattutto in Quaresima, il cosiddetto simbolo apostolico, proprio dell'antica tradizione romana, a quello niceno-costantinopolitano, avrebbero anche facoltà di adottare, accanto alla recensione di quest'ultimo, che è diventata, in virtù della sua progressiva diffusione nell'area franco-germanica e poi in quella romana, la professione di fede di tutta la Chiesa dell'occidente cristiano, anche la sua forma originale, senza *Filioque*, corrispondente alla professione di fede della Chiesa universale.

Le due proposte, di Fidas e di Congar, che ho qui ripreso, sollecitato proprio dagli studi decisivi del Peri sull'ottavo concilio e sull'addizione al simbolo, sono due chiari esempi - uno ortodosso e l'altro cattolico - del contributo degli storici all'appassionante causa dell'unità cristiana. Il fatto è che se la teologia ha diviso le Chiese, una serie disamina storica evidenzia il mistero della loro unità. Proprio questo ha dimostrato in una vita di studio - lungi dall'essere finita, perché lo storico non va mai in pensione - Vittorio Peri.

Enrico Morini
docente di Storia e istituzioni della Chiesa ortodossa
presso l'*Alma Mater Studiorum*. Università di Bologna