

Il *Filioque* divergenza dogmatica? Origine e peripezie conciliari di una formulazione teologica

Vittorio PERI

Offrendo lucida e sintetica espressione al risultato di cinque secoli di speculazione pneumatologica latina, e, nella sua seconda fase, franco-germanica, san Tommaso d'Aquino risolveva in senso affermativo la *quaestio* posta dal nostro titolo. Argomentava infatti, in termini assoluti, che lo Spirito Santo di necessità procede dal Figlio, poiché, se non procedesse, non si distinguerebbe da lui come persona. «Perché qualcuno non pensi che non sia *de necessitate fidei per quam salvamur credere Spiritum Sanctum esse a Filio*, occorre mostrare mediante le autorità dei Dottori greci *hoc esse de necessitate fidei et salutis*. Risulta pertanto palese che non possono essere tollerati in alcun modo coloro che negano che lo Spirito Santo proceda dal Figlio»¹. Poteva derivare solo *ex ignorantia vel ex protervia*² il fatto che la formula latina venisse respinta con ostinazione dai «Greci», o, come storicamente sarebbe più esatto dire, che la sua addizione fosse riusata senza eccezioni nel simbolo niceno-costantinopolitano della fede da parte della gerarchia ecclesiastica e della teologia di lingua greca della Chiesa Orientale appartenente alla Comunione bizantina.

Appare manifestamente sottovalutata da san Tommaso, o almeno appiattita sul piano specificamente filosofico e dottrinale, la resistenza compatta che il magistero e la prassi canonica di molte Chiese, compresa quella di Roma fino all'anno 1014, opposero all'inserzione della formula *Filioque* nel simbolo conciliare della fede detto niceno-costantinopolitano. Soprattutto ignorata è la giustificazione ecclesiale che davano i Papi e gli altri gerarchi di questo loro comportamento, dichiarando ufficialmente di essere tenuti all'osservanza dei precisi ed universali divieti del primo concilio di Costantinopoli (can. 1), di quello di Efeso (can. 7) e di quello di Calcedonia³, ribaditi dal quinto e sesto concilio ecumenico di Costantinopoli⁴. Nes-

1. THOMAE DE AQUINO, *Contra errores Graecorum*, c. 31 (ed. Leonina, XL, A, p. A100).

2. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, p. I, q. XXXVI, a. 2 (ed. Leonina, IV, p. 377b).

3. Conc. Constant: I, can. 1 (COeD edd. G. ALBERIGO et alii 1962², 27); Gesta Ephesena XIX, 11 (ACO I, 2, p. 69); Conc. Chalcedon., *Actio V*, 34 (ACO 2, 1, 2, p. 130; 2,3,1, p.138); cf. Hermann Josef VOGT, *Das Verbot einer «hetera» pistis auf dem Konzil von Ephesus 431*, in «Annuaire Historiae Conciliorum» 22 (1990) 234-241.

4. Nell'810 Leone III lo ricorda agli inviati franchi: *Ratio de symbolo fidei*, 8 (MGH Conc. 2, Suppl. 2, 289).

sun cristiano e nessuna Chiesa locale poteva alterare in qualsiasi modo il simbolo conciliare e lo stesso suo tenore verbale, anche prescindendo dalla interpretazione teologica di ciascuna sua espressione e formula⁵.

Una comprensione unilaterale ed una osservanza diversificata di tale perdurante divieto conciliare —garanzia della prassi canonizzata per esprimere la comunione anche visibile perdurante fra tutte le Chiese nella medesima professione dell'unica fede, e ciò fin nel tenore letterale in cui essa restava formulata e sancita dai concili ecumenici universalmente celebrati e recepiti— condusse la Chiesa imperiale latina e greca alla frattura scismatica, a tutt'oggi non ricomposta. La secolare controversia teologica sul senso da dare alle espressioni latine e greche del dogma della processione dello Spirito Santo, sempre creduto da entrambe le Chiese in conformità alla Tradizione comune ed alla dottrina dei Padri, e, specificamente, la disputa sulla loro adeguatezza dottrinale, intervennero solo dopo la consumata rottura della comunione ecclesiale visibile, con l'intento di spiegarla e di addebitarne la responsabilità all'altra Chiesa. Sotto questo profilo, la polemica «dogmatica» medievale sulla barba e la chioma del clero, o quella sull'uso degli azimi o del pane fermentato nella celebrazione eucaristica, risentono della stessa origine.

1. Consacrazione liturgica e sanzione conciliare del simbolo

L'inserzione latina del *Filioque* nel simbolo appare affrontata da san Tommaso in termini coerenti di teologia speculativa e scolastica, che interpretano l'aggiunta come esplicitazione del dogma e come esito storico omogeneo, legittimo e vincolante nella vita della Chiesa e nella professione pubblica della fede. Le circostanze e i luoghi concreti, in cui l'innovazione, tra il VI e l'XI secolo, è pervenuta a tale esito —con l'inserzione sia nel testo medesimo della professione di fede, sia nella prassi catechetica e pastorale e nell'insegnamento dottrinale della Chiesa latina d'Occidente— vengono sommariamente evocati dall'Aquinate, ma solo come cornice contingente per la sua speculazione circa la dimostrata persistenza della fede apostolica e patristica nella dottrina occidentale sulla processione dello Spirito Santo.

Fra gli innumerevoli simboli delle comunità cristiane primitive, ci si imbatte nel primo simbolo conciliare unitario di Nicea, recepito come comune dalla Chiesa latina d'Occidente e dalla Chiesa greca d'Oriente nella versione datane dal successivo concilio ecumenico di Costantinopoli del 381, «aggiornata» cioè dai Padri con l'inserzione degli articoli aggiuntivi sullo Spirito Santo. Successivamente, per il problema occidentale qui affrontato,

5. Pur rispondendovi con l'invocazione della perfettibilità esplicativa ed omogenea delle formule della fede da parte del magistero pastorale, san Tommaso conosce questa costante obiezione canonica, che è anche quella della Chiesa greca: «In symbolo Constantinopolitanae synodi sic legitur: *Credimus in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum*. Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro quod Spiritus Sanctus procedat a Filio: sed videntur anathematis rei, qui hoc addiderunt»: THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, p. I, q. XXXVI, a. 2 (Ed. Leonina, IV, 376ab).

Il «Filioque» divergenza dogmatica?

entrano in gioco i simboli di alcune Chiese occidentali, da quella di Milano, a quella di Arles, a quella di Toledo tra il IV e il VI secolo, ed infine alla rinnovata Chiesa del Regno dei Franchi, tra la fine dell'VIII e la seconda metà dell'XI secolo. Proprio in alcuni di questi simboli regionali —mai a Roma nel suo simbolo battesimale tradizionale⁶— appare introdotta, in funzione antiariana prima ed antiadozianista poi, l'aggiunta del *Filioque* quale precisazione capace di professare la divinità della seconda Persona della Trinità. Il concilio generale del Regno franco, denominato «universale» e celebrato a Francoforte nel 794, alla presenza di due legati di Adriano I —i vescovi Teofilatto di Todi e Stefano di Napoli— decretò, sotto minaccia d'essere considerati eretici ed esclusi *pro Deo* da ogni comunione ecclesiale, l'accettazione del simbolo, in cui si legge: «credimus... Spiritum Sanctum procedentem ex Patre et Filio; Spiritus Sanctus ex Patre Filioque procedens»⁷.

Proprio a questo concilio mostra di riferirsi in modo molto generico san Tommaso quando scrive: «Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum Sanctum non procedere a Filio, non fuit necessarium quod hoc explicite poneretur; sed postea, insurgente errore quorundam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani Pontificis, cuius auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur»⁸. Appare ignorata o abbandonata, in questo richiamo, la considerazione tradizionale, ecclesiale e canonica degli antichi concili ecumenici, quale era stata riconosciuta e descritta nel settimo concilio del 787, il Niceno secondo⁹, proprio quello respinto dalla Chiesa e dalla teologia franca. Parimenti sfugge a san Tommaso il nodo storico capitale, rappresentato dall'introduzione del simbolo conciliare niceno-costantinopolitano nella liturgia eucaristica dopo l'anafora, prima a Costantinopoli (tra il 511 e il 518) poi, progressivamente, nella messa in Occidente, fino a Roma (1014)¹⁰. Ris-

6. Ancora nel 1967, esposto in più copie alla balastra, che si apre in San Pietro sulla Confessione dell'Apostolo, figurava stampato in grandi caratteri su cartoni il Credo romano tradizionale, per la recita dei pellegrini. Appariva, secondo una consuetudine risalente ai primi secoli, privo del *Filioque* e di tutto l'articolo niceno-costantinopolitano sulla processione dal Padre, proprio come il Credo riportato dal Catechismo maggiore di san Pio X, prescritto alle diocesi della provincia di Roma nel 1905 e presentato come «il simbolo degli Apostoli detto volgarmente il Credo». Bastò farlo osservare, in un periodo in cui, per la visita in San Pietro del patriarca Atenagoras di Costantinopoli, s'era affacciata l'ipotesi d'una restituzione filologica ed archeologica del testo del simbolo, in greco e in latino, fatto esporre «super ingressu Corporis» da san Leone III nell'810 «pro amore et cautela orthodoxae fidei», perché la Fabbrica di San Pietro provvedesse sollecitamente a far sparire dopo tanti secoli anche il tradizionale Credo tipico dell'uso romano dalla Confessione di san Pietro. Senso vivo e storico della Tradizione ecclesiale e conservatorismo non coincidono.

7. MGH Conc. II, 1, 163-164; questo simbolo di ispirazione antiadozianista con l'insistita addizione del *Filioque*, è opera degli stessi vescovi e teologi di Germania, Gallia ed Aquitania, i quali polemizzano con il *Libellus* di Epipando di Toledo e dei vescovi spagnoli del 729/30: MGH Conc. II, 1, 143-157.

8. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, p. I, q. XXXVI. a. 2, ad II^m (ed. Leonina, IV, 378a).

9. MANSI XIII (Firenze 1767), 208-209; cf. Vittorio PERI, *I concili e le Chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei sinodi ecumenici* («Cultura»), Ed. Studium, Roma 1965, 21-42.

10. Il canto del Credo, introdotto nella sinassi eucaristica a Costantinopoli dal patriarca Timoteo nel secondo decennio del VI secolo in funzione antieterica, fu adottato più tardi con lo stesso scopo nella messa dalle Chiese occidentali: in Spagna nel 589, dove san Leandro lo inserì prima del *Pater*; quindi in

petto alla pluralità legittima di simboli battesimali, catechistici, sinodali o intronistici, tradizionali per ciascuna Chiesa locale, il Credo assumeva per tale via, per tutte le Chiese, il valore sacrale di consenso e di norma per dare espressione anche visibile e collettiva all'attualità e all'universalità della professione di fede nei rapporti della comunione canonica¹¹.

2. Fedeltà ecclesiale al dogma trinitario sullo Spirito Santo

Solo un'ecclesiologia concreta e storica permette di verificare quanto intimamente la professione e la celebrazione ecclesiale della fede, destinata a rimanere assoluta ed inalterata, rimanga intimamente legata alle circostanze, alle lingue, alle concezioni culturali ed alle necessità pastorali delle Chiese nella loro vita e realtà storica, mantenendo in esse, grazie al mistero dell'Incarnazione, la trasmissione apostolica ed inalterabile della fede.

Negli ultimi decenni la ricerca filologica, documentaria e storica ha permesso di rinnovare in modo notevole la conoscenza del processo, che ha condotto la Chiesa Cattolica di tradizione liturgica latina a riconoscersi gradatamente in un simbolo della fede, il quale filologicamente si discosta, per l'aggiunta del *Filioque*, da quello antico e comune, detto niceo-costantinopolitano, sancito autorevolmente come professione normativa della fede dagli antichi concili ecumenici e da tutte le Chiese, che li hanno poi recepiti come tali. Le nuove acquisizioni permettono di mostrare che la frattura grave nella comunione canonica universale, intervenuta tra le due Chiese d'Occidente e d'Oriente nei primissimi anni del IX secolo, e formalizzatasi nell'XI, è stata motivata dai teologi franchi e bizantini facendo appello anche a questa aggiunta al simbolo della fede. Tuttavia la dottrina dogmatica e patristica comune sulla processione dello Spirito Santo, e la rivendicazione della sua continuità, non appare messa in causa né all'interno dell'una né all'interno dell'altra Chiesa, e segnatamente dalle due Chiese di Roma e di Costantinopoli. Detta persistenza dogmatica è stata da esse congiuntamente riconosciuta, in modo formale e reciproco, nel concilio d'unione di Ferrara-Firenze del 1438/9, celebrato come ottavo concilio ecumenico, dopo che il concilio di Costantinopoli dell'879/80 l'aveva consensualmente proclamata alla prima conclusione unitaria della drammatica crisi insorta fra le Chiese di Roma e di Costantinopoli.

Irlanda verosimilmente dopo il sinodo di Hatfield del 679 (*Bede's Ecclesiastical History of the English People*, edited by B. COLGRAVE and R.A.B. MYNORS, Oxford 1969, I. IV, c. 17, pp. 384-387: i Vescovi inglesi pur dichiarando: «fidem rectam et orthodoxam exposuimus... suscipimus sanctas et universales quinque synodos... nihil addentes et subtrahentes», concludono il simbolo «glorificantes... Spiritum Sanctum procedentem ex Patre et Filio inenarrabiliter»); ad Aquileia tra la fine dell'VIII e gli inizi del IX secolo; quindi nell'809 nella Cappella palatina di Aquisgrana e finalmente a Roma, ma soltanto nel 1014 sotto Benedetto VIII: cf. Bernard CAPELLE, *L'introduction du symbole à la messe*, in *Mélanges Joseph de Ghellink*, II, Gembloux 1951, 1003-1027; John Norman Davidson KELLY, *Early Christian Creeds*, London 1960².

11. Vittorio PERI, *Risonanze storiche e contemporanee del secondo concilio ecumenico*, in «*Annuaire Historiae Conciliorum*» 14 (1982) 13-57; ID., *The Symbol of Faith and its historical Formulations*, in «*Diakonia. Devoted to promoting a Knowledge and Understanding of Eastern Christianity*» 18 (New York 1983) 4-17.

3. Inserzione franca e rifiuto romano dell'addizione nel Credo

Oggi risulta ampiamente documentata l'origine del contrasto teologico grazie alla recentissima ed imponente edizione critica dedicata ai documenti del concilio di Aquisgrana del novembre 809, ultima in ordine di tempo, non certo di importanza. Vi sono edite e collocate criticamente le testimonianze documentarie coeve sulla discussione suscitata dalla inserzione franca del *Filioque* nel simbolo della fede, imposto attraverso i sinodi carolingi — da quello di Francoforte del 794, a quello di Cividale del Friuli del 796, a quello di Aquisgrana dell'809, passando per il *Libellus sacrosyllabus* dei vescovi d'Italia— a tutte le Chiese dell'Europa continentale (meno quella di Roma e quelle dell'Italia meridionale) comprese nel nascente Impero occidentale. Quest'ultimo cominciava a rivendicare, anche nei rapporti con la Chiesa, le prerogative istituzionali di universalità godute dal Sacro impero romano-cristiano, compreso il ruolo privilegiato e direttivo dell'Autocrate cristiano nell'ispirazione della linea dogmatica unitaria e canonica generale, da sostenere sul piano pubblico e legale nell'organizzazione della Chiesa. L'eccellente raccolta filologica e storica, che Harald Willjung ha preparato per i *Monumenta Germaniae Historica*¹², arricchendone felicemente sul piano della critica storica le austere norme editoriali, ricapitola in modo esauriente le conoscenze critiche, con cui diversi ricercatori dell'ultimo mezzo secolo, medievisti e bizantinisti, hanno positivamente arricchito di dati e ricollocato nella vita e nella storia della Chiesa la vicenda del *Filioque*¹³. Molte ipotesi e congetture del passato si rivelano superflue o svianti alla luce del reperimento e della nuova analisi di documenti originali ed inediti.

Possediamo oggi il testo critico del simbolo della fede, approvato dal concilio di Aquisgrana dell'809. Dalla cappella palatina di Carlomagno, dove il papa Adriano I aveva permesso che esso si recitasse nella messa (non che si cantasse, non che se ne ampliasse il testo *receptus* con l'addizione del *Filioque*, come puntualizzerà nell'810 il suo successore Leone III ai messi franchi), esso giunse ai benedettini franchi del Monte degli Ulivi a Gerusalemme. Probabilmente i religiosi occidentali lo recitarono già nel Natale dell'807, contrariamente all'uso fin lì osservato della stessa Chiesa romana, nella giurisdizione ecclesiale del

12. *Das Konzil von Aachen 809*, hrg. von Harald WILLJUNG (=MGH Concilia 2, Suppl. 2), Hannover 1998.

13. Rinviando all'ampia bibliografia premessa all'edizione (WILLJUNG, *Das Konzil von Aachen 809*, Einleitung, XIII-XXV), segnaliamo solo i titoli specifici più pertinenti alla questione qui affrontata: Robert Galbraith HEATH, *The Western Schism of the Franks and the «Filioque»*, in «Journal of Ecclesiastical History» 23 (1972) 97-113; Richard HAUGH, *Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy*, Belmont (Massachusetts) 1975; Michael BORGOLTE, *Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbassiden und mit Patriarchen von Jerusalem in Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung*, 25 (1976) 101-107; Luigi I. SCIPIONI, *La processione dello Spirito Santo e il «Filioque»*, in «Sacra Doctrina» 22 (1977) 391-441; Hermann-Josef SIEBEN, *Die früh- und hochmittelalterliche Konzilsidee im Kontext der «Filioque»-Kontroverse*, in «Traditio» 35 (1979) 173-207; M. BORGOLTE, *Papst Leo III., Karl der Grosse und der Filioque-Streit von Jerusalem*, in «Byzantina» 10 (1980) 401-427; Daniel F. CALLAHAN, *The problem of the «Filioque» and the letter from the Pilgrim Monks of the Mount of Olives to Pope Leo III and Charlemagne. Is the letter another forgery by Ademar of Chabannes?*, in «Revue Bénédictine» 102 (1992) 75-134;

patriarcato di Gerusalemme, suscitando l'accusa di eresia da parte dei monaci greci di San Saba presso il patriarca Tommaso della Città Santa. Costui inviò un appello al papa¹⁴, che ne informò Carlomagno dopo essere stato avvertito anche dai monaci benedettini. Nella *Ratio Romana*¹⁵ dell'810 san Leone III, con i suoi vescovi e teologi, fece propria ed oppose agli inviati del nuovo Imperatore franco l'obiezione del patriarca greco. I messi —Bernario di Worms, Jesse di Amiens e Adalardo, abate di Corbie— gli chiedevano di innovare col *Filioque* il testo del simbolo «cattolico» conciliare professato fino allora dalla Chiesa Romana insieme con tutte le Chiese dell'Ecumene cristiano.

I teologi franchi inviati da Carlomagno difendevano la necessità di rafforzare la fede del popolo inserendo nel simbolo solo quattro sillabe (*Filioque*), espressione di una verità dogmatica e salutare per rafforzare la fede in tempi pericolosi, «quia finis mundi appropinquat». Il papa e i suoi teologi replicarono con fermezza. Questa, come numerose altre misteriose verità di fede, non appaiono contenute espressamente nel simbolo della fede; vanno indagate e credute, ma non per questo «symbolis inserenda et propter compendium minus intelligentium, ut cuique libuerit, addenda sunt», «illicite in prohibitis nec scribendo nec cantando licet inserere». I Padri dei concili ecumenici hanno fissato il simbolo pubblico ed ufficiale della Chiesa e proibito a tutti «quippiam addendi minuendi seu mutandi». In tale materia, il papa san Leone III non presume di anteporsi e neppure di equipararsi da solo ai padri dei concili ecumenici, comprendenti anche i suoi predecessori nella Sede romana, ad essi sempre presenti o rappresentati¹⁶. Quanto alla prassi della sua Chiesa nella conservazione del simbolo conciliare comune, egli precisa: «ipsum (sc. symbolum) legimus... et nec tamen legendo aut docendo addere quippiam eidem symbolo inserendo praesumimus...; symbolis fidei... non, ut saepe dictum est, inserere praesumimus». Ordinò quindi ai Franchi: «illud (sc. Filioque) de quo quaestio agitur, de saepéfato symbolo tollatur», per interrompere l'«illicita consuetudo». Come risposta pubblica fece affiggere, inciso in lingua greca e latina in tre pannelli argentei, il simbolo greco-latino tradizionale della Chiesa Romana, ovviamente privo del *Filioque*, due nella basilica di San Pietro e uno in quella di San Paolo con la significativa sottoscrizione: *Leo indignus tertius episcopus pro amore et cautela orthodoxae fidei fecit*¹⁷. Nessuna Chiesa e nessun vescovo possono modificare unilateralmente il simbolo conciliare della fede.

Anche il testo letterale di questo simbolo degli «scudi», tre decenni or sono, dopo secoli di discussioni ed ipotesi, ha potuto essere identificato e riedito¹⁸. Ovviamente, a differen-

14. Vittorio PERI, *Leone III e il «Filioque»*. *Echi del caso nell'agiografia greca*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 25 (1971) nr. 1, 3-32.

15. *Ratio de symbolo fidei inter Leonem III papam et missos Caroli imperatoris*, in WILLJUNG, *Das Konzil von Aachen 809*, 285-294, cui segue, ormai opportunamente per i medievisti, una fedele ed accurata traduzione in tedesco (295-300).

16. Vittorio PERI, «Pro amore et cautela orthodoxae fidei». *Note sul ministero ecclesiale del Vescovo di Roma nella dottrina comune tra l'VIII e il IX secolo*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 12 (1976) nr. 3, 341-363; WILLJUNG, *Das Konzil von Aachen 809*, 285-300.

17. Vittorio PERI, *Il simbolo epigrafico di s. Leone III nelle basiliche romane dei ss. Pietro e Paolo*, in «Rivista di Archeologia cristiana» (=Miscellanea in onore di E. Josi, 4) 45 (1968) 191-222.

18. Vittorio PERI, *Leone III e il «filioque»*. *Ancora un falso e l'autentico simbolo romano*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» 4 (1968) 3-32; qui 18-19; ID., *Il «Filioque» nel magistero di Adria-*

Il «Filioque» divergenza dogmatica?

za di quello pervenuto alla Congregazione benedettina franca del Monte degli Ulivi di Gerusalemme, il testo non contiene il *Filioque*, poiché proviene dalla tradizione manoscritta romana urbana dei simboli della fede¹⁹; per questo, come pubblico sigillo dell'antica unità di fede della Chiesa dell'Impero romano, esso fu affisso in San Pietro anche in greco, la seconda lingua ufficiale dell'Impero cristiano. Neppure il *symbolum fidei orthodoxae* incluso nella lettera di risposta di Leone III a Carlomagno conteneva pertanto l'aggiunta. Per contro, si può ormai ritenere identificato il testo del simbolo carolingio, che includeva l'inserzione del *Filioque*, giunto a Gerusalemme come *fides orthodoxa*, approvata «auctoritate Apostolica». È quello dell'arcivescovo Lullo di Magonza, originario del Wessex, composto nel 779/80 «iuxta praeceptum Apostolici pontificis Adriani papae et missorum eius Viemadi, Tilpini, Possessoris pontificum», per una Chiesa «cui praesidet auctoritas Adriani papae»²⁰.

4. Contenuto dogmatico e formulazione ecclesiale del simbolo

Dopo quattro secoli e mezzo, san Tommaso ignora completamente questa pagina di storia della Chiesa nelle sue concrete articolazioni e giustifica l'inserzione del *Filioque* nel simbolo in uso a Roma e in tutto l'Occidente alla luce di un conseguente richiamo alla concreta e storica formazione e funzionalità pastorale di qualsiasi simbolo nella Chiesa: «In quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquid propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat alius symbolum quam primum, sed id quod implicite continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra haereses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur quod *illi qui fuerant congregati in concilio Constantinopolitano, doctrinam de Spiritu Sancto tradiderunt, non quod minus esset in praecedentibus, qui apud Nicaeam congregati sunt, inferentes, sed intellectum eorum adversus haereticos declarantes*»²¹. Le affermazioni appaiono pertinenti. Esse tuttavia sottintendono come dato acquisito che il ruolo magisteriale e l'autorità canoni-

no I e di Leone III. Una plausibile formulazione del dogma, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 41 (1987) 5-25.

19. Giuseppe Luigi DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica* (=Testi e Ricerche di Scienze Religiose, 2), Roma-Freiburg-Basel-Barcelona-Wien 1967, 181-186.

20. WILLJUNG, *Das Konzil von Aachen 809*, Einleitung, 23-25.

21. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, p. I, q. XXXVI, a. 2 ad II^m (ed. Leonina, IV, 378a); può apparire perfino sintomatico riconoscere l'approccio teologico tomista —in cui la storia rappresenta un utile apporto ausiliario e pratico, ma piuttosto relativo che essenziale, per la conoscenza della verità rivelata, anche sulla costituzione della Chiesa— sotto la penna di un grande erudito cattolico contemporaneo, il benedettino Jean Gribomont, il quale scriveva nella prefazione a DOSSETTI, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli*, 12 : «On a beaucoup reproché aux Latins, abstraction faite de la doctrine de la procession du Saint-Esprit, d'avoir modifié unilatéralement le *Credo* en y insérant le *Filioque*. Il suffit sans doute de mettre ce phénomène dans le fil de l'histoire du texte, pour constater que le cas n'est pas nécessairement pendable, car toutes les églises se permettaient de modifier les formules en fonction de leur évolution interne, sans prétendre imposer à d'autres ces modifications. La connaissance du passé travaille pour la paix!».

ca propria del Vescovo di Roma come Patriarca d'Occidente si considerino ormai coincidenti, fin nella prassi conciliare e nell'estensione giurisdizionale e canonica, con la forma d'esercizio medievale assunta nel frattempo dal primato pontificio petrino. Appare storicamente palese che questa modalità d'intervento si differenzia notevolmente dal regime della comunione visibile, concepito ed esercitato tradizionalmente ancora da Leone III e da Giovanni VIII, e riconosciuto loro sul piano «ecumenico» da tutte le altre Chiese dell'Impero cristiano, ormai duplicato politicamente. L'ecclesiologia medievale latina si è manifestamente modificata rispetto a quella unitaria comune precedente; la comprensione geografica e culturale dell'ecumenicità dell'unica Chiesa, coestesa nella comprensione sociologica e psicologica alla ecumenicità storica ed ideale dell'unico Impero cristiano, si è ormai ridotta in Occidente, dopo le crociate, a quella del Sacro Romano Impero franco-germanico e di una Chiesa Romana latina identificata teologicamente, grazie al primato petrino, con la Chiesa una, cattolica ed apostolica contemplata dal simbolo della fede. Così essa riteneva di ricapitolare in sé l'intera Tradizione patristica precedente.

Il Dottore Angelico, il quale ignorava il greco, aveva notizia di tale tradizione soprattutto dal *Libellus de processione Spiritus Sancti et fide Trinitatis contra errores Graecorum*²² una catena dogmatica compilata in greco da Nicola di Durazzo, poi vescovo di Crotona in Calabria, su richiesta dell'imperatore d'Oriente Teodoro Lascaris, verosimilmente tra il 1231 e il 1256, e poi rimaneggiata nel 1262. L'opuscolo si proponeva di dimostrare l'accordo dei Padri greci con quelli latini sui temi del dialogo teologico ufficiale in corso tra la Chiesa Greca e la Chiesa Latina verso la metà del XIII secolo. San Tommaso lo ebbe da Urbano IV nel 1263/64, quando il papa pensò di servirsi di lui come esperto teologico nelle trattative culminate, poco felicemente, nel secondo concilio di Lione del 1274. Toccava a lui quello che 165 anni prima era capitato ad Anselmo arcivescovo di Canterbury, chiamato da Urbano II a confrontarsi con dei vescovi della Chiesa italo-bizantina nel sinodo di Bari del 1098. Il libro sulla processione dello Spirito Santo, che riproduce l'intervento di Anselmo in quel sinodo, inizia con queste parole, le quali testimoniano come i termini dell'annosa polemica apparissero ormai definiti nei contorni teologici e nel linguaggio latino dalla Scuola. «Negatur a Graecis quod Spiritus Sanctus de Filio procedat, sicut nos Latini confitemur; nec recipiunt doctores nostros Latinos quos in hoc sequimur»²³.

Nei secoli successivi, fino ai nostri giorni, col prevalere della moderna terminologia ecclesiologica confessionale, la convinzione teologica che il *Filioque* rappresenti una divergenza dogmatica nella fede tra la Chiesa latina d'Occidente e quella bizantina d'Oriente, si è allargata alla catechesi corrente della Chiesa Cattolica e delle Chiese Ortodosse, tanto da costituire una delle principali motivazioni che entrambe continuano a fornire al permanere dello stato di scisma, o, come oggi ci si esprime con linguaggio ecumenico, una delle ragioni che esse utilizzano per giustificare come mai la plurisecolare persistenza di una unione e comunione tra loro, prevista dal Vangelo (*ut unum sint*), non sia ancora piena, perfetta ed anche visibile, come invece dovrebbe essere e come complessivamente si mantenne nel corso del

22. THOMAE DE AQUINO, *Contra errores Graecorum*, Préface (Ed Leonina, XL, A, pp. A7-A20).

23. *De processione Spiritus Sancti*, 1, in S. ANSELMI *Cantauriensis Archiepiscopi Opera omnia*, II, rec. F.S. SCHMITT, Romae 1940, 177.

Il «Filioque» divergenza dogmatica?

primo millennio. Le rispettive teologie speculative e scolastiche, giunte per propria natura e metodo a conclusioni, che si presentano come assolute, definitive ed irreversibili, non trovano neppure oggi, dopo quasi vent'anni dall'apertura del Dialogo Teologico ufficiale tra la Chiesa Cattolica e la Chiesa Ortodossa nel suo insieme, molto spazio per una revisione ecumenica, che non sia quella di eliminare sul piano morale la *protervia* delle rispettive posizioni, in un dialogo di carità, e di riconoscere, o l'una o l'altra, l'*ignorantia* della propria conclusione rispetto a quella dell'altra, in un dialogo di verità.

5. La tradizione conciliare del simbolo della fede

«Nelle affermazioni dei santi antichi si trovano alcune cose che suonano dubbie ai moderni»²⁴. San Tommaso, aperto alle novità della sua epoca come pochi altri, sarebbe il primo a constatare come da oltre un secolo un moderno approccio culturale, concreto e storico, con la realtà comunitaria ed istituzionale e con la vita storica della Chiesa fondata da Cristo, abbia posto in dubbio in Occidente non tanto il metodo razionale e dialettico applicato alla sua scienza teologica, quanto la base euristica e documentaria sulla quale detta teologia dichiara di appoggiarsi per rispettare il carattere storico dell'Incarnazione, dei vangeli e della vita della Chiesa nel tempo. Di conseguenza, può essere messa in discussione la fondatezza e l'apoditticità delle singole conclusioni raggiunte; fra queste, l'asserzione che l'incomprensione o il rifiuto della formula verbale latina (*Filioque*), rispettivamente delle formule letterali greche (διὰ τοῦ υἱοῦ, ἐκ πατρὸς μόνου) come alternative ed esclusive, e pertanto tra loro incompatibili per esprimere in maniera adeguata ed ortodossa le relazioni intratrinitarie dello Spirito Santo, comportino di per sé una obiettiva divergenza dogmatica nella fede professata dalle due Chiese circa lo Spirito Santo e la sua misteriosa relazione trinitaria con il Padre e con il Figlio.

Sistematiche ricerche filologiche, linguistiche, testuali e storiche della tradizione, condotte sulle fonti specie nell'ultimo secolo, hanno insinuato nella cultura moderna salutari perplessità su diverse asserzioni avanzate in proposito nel passato. La speculazione sul *Filioque*, dopo Ambrogio ed Agostino, costringe a confrontare criticamente in un contesto culturale e linguistico più vasto il significato teologico del loro modo di esprimersi, diverso ma non dogmaticamente antitetico a quello dei Padri greci. L'espressione latina *a Patre Filioque procedit*, come quella con la variante *per Filium*, come i verbi greci diversi dall'ἐκπορεύειν, riservato al solo Figlio (brillare, spirare, profluire, scorrere, avanzare o «procedere» dal Padre al Figlio; rimanere e riposare nel Padre e nel Figlio) potevano utilizzarsi per affermare una provenienza dello Spirito dalle due prime persone della Trinità considerate nella loro unità divina, senza negare con ciò che il solo Padre rimane ἀρχή o principio fontale.

In ognuno degli articoli della *quaestio* che, almeno nella sua sostanza, corrisponde a quella del nostro titolo —se lo Spirito Santo proceda dal Figlio; se proceda dal Padre *per Filium*; se Padre e Figlio costituiscano un solo ed unico principio dello Spirito Santo— lo stes-

24. THOMAE DE AQUINO, *Contra errores Graecorum*, I, Prologus (ed. Leonina, XL, A, p. A71).

so san Tommaso, per metodo, aveva cominciato sollevando le possibili obiezioni o ragioni del no: *videtur quod non*. Inoltre aveva messo in guardia contro una lettura anacronistica, o indifferente di fronte all'accezione semantica di una parola nel suo contesto logico, ma anche storico e linguistico. «*Multa quae bene sonant in lingua Graeca, in Latina fortasse bene non sonant, propter quod eandem fidei veritatem aliis verbis Latini confitentur et Graeci*»²⁵. Già San Massimo il Confessore aveva richiamato l'attenzione dei teologi controversisti del suo tempo sopra un aspetto capitale per la comprensione del senso esatto di una proposizione: il genio espressivo proprio di ogni lingua. Per la fede nell'Incarnazione, l'*intellectus fidei* non può prescindere dall'*intellectus rerum et verborum*: la fede rimane in ogni lingua e cultura umana *rationabile obsequium*.

Circa la provenienza dello Spirito dal Figlio, la possibilità che le formule teologiche greche e quelle latine ne esprimessero parimenti l'ortodossia in modo corretto si affacciò alla mente dell'Aquinate, giustamente convinto per principio, come Nicola di Durazzo, che le autorità dei Padri latini e greci dovessero concorrere nel provare che era necessario per la fede e per la salvezza «credere Spiritum Sanctum esse a Filio». Tertulliano come Ilario di Poitiers, Atanasio come Epifanio di Salamina condividevano tale convinzione con la Chiesa imperiale dell'Occidente e dell'Oriente del loro tempo, e l'avevano espressa nei loro scritti. «*Volunt quidam adversarii veritatis... resistere, dicentes quod Spiritus Sanctus quamvis probetur esse, existere, spirari, emanare et profluere a Filio, non tamen concedendum quod a Filio procedat*»²⁶. «*Etiam Graeci processionem Spiritus Sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum Sanctum esse Spiritum Filii, et esse a Patre per Filium. Et quidam dicuntur concedere quod sit a Filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat*»²⁷.

Nonostante tutto ciò, il Dottore Angelico, non conosce sufficientemente il greco e non prende in considerazione alcuna il fatto che l'ἐκπορεύειν, nella teologia trinitaria greca era da secoli diventato un termine tecnico, di provenienza scritturistica (*Gv.* 15,26; *Deut.* 8,3), riservato in esclusiva allo Spirito, come «soffio che esce dalla bocca di Dio», per indicare la sua origine fontale nel solo Padre quale unico principio, e ciò per distinguere tale relazione dalla γέννησις del Figlio²⁸. Soprattutto mostra di ignorare che uno dei motivi deter-

25. *Op. cit.*, loc. cit.

26. *Op. cit.*, II, 26, p. A97.

27. THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. XXXVI, a. 2 (ed. Leonina, IV, 377b); la riluttanza ad ammettere il *Filioque* da parte della Chiesa orientale, originariamente priva di specifiche obiezioni dogmatiche, è tuttavia interpretata da san Tommaso nel clima della polemica posteriore e contemporanea precisatasi tra le due Chiese: «*Et in hoc tempore aliqui esse dicuntur qui solvere Christum tentant eius dignitatem quantum in ipsis minuentes. Dum enim dicunt Spiritum Sanctum a Filio non procedere, eius dignitatem minuunt qua simul cum Patre est Spiritus Sancti spirator. Dum vero unum caput Ecclesiae esse negant, sanctam scilicet Romanam ecclesiam, manifeste unitatem Corporis mystici dissolvunt; non enim potest esse unum corpus si non fuerit unum caput, neque una congregatio si non fuerit unus rector; unde Ioh. X, 13 dicitur fiet unus ovile et unus pastor*»: THOMAE DE AQUINO, *Contra errores Graecorum*, II, Prologus (Ed. Leonina, XL A, p.A87).

28. Manlio SIMONETTI, *La processione dello Spirito Santo secondo i Padri greci*, in «*Aevum*» 26 (1952) 33-41; eccellentemente sviluppato in ID., *La crisi ariana nel IV secolo* (=Studia Ephemeridis «Augustinianum» 11), Roma 1975, 480-501.

Il «Filioque» divergenza dogmatica?

minanti della scelta era stato, nella crisi ariana, il valore lessicale proprio del verbo ἐκπορεύω. Il vocabolo ἐκπορεύω non è sinonimo di πορεύω, in quanto specifica il procedere da un preciso punto di partenza. Per il latino cristiano, *procedere* possiede invece un significato assai più ampio e generico, come, del resto, il polisemantico sostantivo *processus*.

L'Aquinate fa riferimento solamente al valore della parola nella lingua e nella cultura teologica latina. «Verbum enim *processionis* inter omnia quae ad originem pertinent magis invenitur esse commune et minus modum originis determinare. Quidquid enim quocumque modo est ab aliquo, secundum consuetum modum loquendi ab ipso procedere dicimus... Non autem quocumque modo potest dici vel spirari, vel generari, vel fluere vel emitti»²⁹.

6. Da contestazione giurisdizionale e canonica a controversia teologica

Una conoscenza della storia dei concili, specialmente ecumenici, profondamente rinnovata nella seconda parte del nostro secolo anche per quanto concerne la loro tipologia ecclesiale tradizionale³⁰, mostra inoltre che la Chiesa romana e quella bizantina, nelle due occasioni conciliari in cui tradizionalmente affrontarono insieme la questione della professione conciliare e comune della fede, indispensabile per assicurare l'attualità canonica della comunione visibile, hanno convenuto e sancito che il simbolo conciliare niceno-costantinopolitano, privo ovviamente dell'aggiunta, restava per entrambe adeguata e sufficiente espressione pubblica della fede. Ciò avvenne nel concilio di Costantinopoli dell'879/80 e poi in quello di Ferrara-Firenze del 1438/39, celebrato allora dalle Chiese con la volontà dichiarata in modo formale che fosse e si denominasse ottavo concilio ecumenico³¹. Fozio

29. THOMAE DE AQUINO, *Contra errores Graecorum*, II, 26 (Ed. Leonina, XL A, p. A97); «per hoc quod Spiritus Sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat»: THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. XXXVI, a. 2, ad IV^{um}; «dicendum est ergo quod, licet hoc nomen *principium* significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi: sicut hoc nomen *pater* vel *filius* etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit a forma significata, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt *unus Deus*, propter unitatem formae significatae per hoc nomen *Deus*; ita sunt unum principium Spiritus Sancti, propter unitatem proprietatis significatae in hoc nomine *principium*»: THOMAE DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. XXXVI, a. 4 (Ed. Leonina, IV, 384a).

30. Vittorio PERI, *Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna*, in «Aevum» 37 (1963), 430-501; ID., *I concili e le Chiese*, cit., Roma 1965; ID., «*Concilium plenum et generale*». La prima attestazione dei criteri tradizionali dell'ecumenicità, in «Annuario Historiae Conciliorum» 15 (1983) 41-78; ID., *I concili ecumenici come struttura portante della gerarchia ecclesiastica*, in *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers (Dumbarton Oaks/Georgetown University, Washington, D.C., August 3-8, 1986)*, New Rochelles, New York 1986, 59-81; ID., *Vent'anni dopo. Ancora sul numero dei concili ecumenici*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» 23 (1987) 289-300; ID., *L'ecumenicità di un concilio come processo storico nella vita della Chiesa*, in «Annuario Historiae Conciliorum» 20 (1988) 216-244;

31. Vittorio PERI, *Ricerche sull'«editio princeps» degli atti greci del concilio di Firenze* (=Studi e Testi, 275), Città del Vaticano 1975; ID., *C'è un concilio ecumenico ottavo?*, in «Annuario Historiae Conciliorum» 8(1976) (=Festgabe Hubert Jedin zum 75. Gebrtstag, II. Bd.), 53-79.

stesso, nella *Mistagogia dello Spirito Santo*, scritta dopo l'886, insiste nell'approvare la posizione sul simbolo conciliare assunta dopo le polemiche da Giovanni VIII e mantenuta da sant'Adriano III (884-885), e richiama più volte con enfasi la fedeltà dei papi romani —da san Leone Magno a san Leone III, da Adriano I a Leone IV, fino ad Adriano III— al simbolo niceno-costantinopolitano scevro di qualsiasi addizione, omissione o mutazione, in fedeltà alla tradizione della Chiesa romana³². Lo aveva fatto anche scrivendo all'arcivescovo di Aquileia successore di Valperto, nella lettera 291 dell'883/84. In essa replica inoltre ai ragionamenti polemici con cui gli Aquileiesi difendevano il *Filioque*, ricorrente negli scritti di Padri, indiscutibilmente ortodossi per entrambe le tradizioni, quali Ambrogio, Agostino e Gerolamo. Le obiezioni occidentali si concludevano col dilemma: nel formulare così il dogma, tali Padri si sono espressi correttamente oppure empiramente: nel quale ultimo assurdo caso dovrebbero essere respinti per questo loro sentire eretico. Di conseguenza chi rifiutasse di affermare con loro che lo Spirito procede dal Figlio li disprezzerebbe come eretici. Fozio respinge, come già Leone III aveva fatto coi teologi franchi, la dialettica astratta e ideologica delle obiezioni, anche se nel farlo tradisce il proprio pregiudizio circa la superiorità teologica e linguistica della tradizione greca rispetto ad una lingua e cultura «barbara», come gli appariva il latino. Quanto agli adattamenti o alle incidentali aggiunte nelle formulazioni teologiche del dogma, rese definitive ed autorevoli per tutte le Chiese dai concili comuni, Fozio trova «scusanti» ecclesiali per quei Padri della Chiesa, che vi abbiano fatto ricorso e non li esclude per questo dal novero e dalla venerazione goduta per la consolidata fama di santità: Ambrogio, Agostino e Gerolamo come Dionisio di Alessandria, Ireneo di Lione o Papia di Gerapoli. Possono averli indotti a farli delle necessità di natura pastorale o il livello di cultura del popolo cristiano, obbligandoli, per la difficoltà di situazioni e di turbolenze contingenti, a fare delle aggiunte occasionali, ad esprimere certe idee «πρὸς οἰκονομίαν», altre sotto la pressione dei contestatori, altre per semplice mancanza di informazione³³. Tali affermazioni, poste a confronto con le successive definizioni dogmatiche con il linguaggio della scienza teologica (greca!), apparivano a Fozio meno proprie e meno esatte, ma comunque plausibili ed utilizzabili, com'era nella consuetudine, nelle diverse Chiese locali e regionali, purché fossero sempre interpretabili ed interpretate in modo coerente con la fede professata in comune da tutte col simbolo conciliare.

L'obiezione di Fozio contro l'alterazione del testo conciliare del simbolo suona esattamente identica nell'enciclica da lui diramata per convocare il concilio «ecumenico» dell'867,

32. *Mystag.*, 87-89, in PHOTII Constantinopolitani Patriarchae *Liber de Spiritus Sancti mystagogia*, quem notis variis illustratum ac theologiae crisi subjectum nunc primum edidit Joseph HERGENROET-HER, Ratisbonae 1867, 94-103.

33. Epist. 291 Archiepiscopo Aquileiae, in PHOTII Patriarchae Constantinopolitani *Epistulae et Amphilochia*, III, Epistolarum pars tertia, recc. B. LAOURDAS et L.G. WESTERINK (Bibliotheca Teubneriana), Leipzig 1985, 138-152, qui cit. p. 148: «ὁ μὲν γὰρ ἴσως αἰρέσει μαχόμενος, ἄλλος τῆ συγκρατιῶν τῶν ἀκροατῶν, ἄλλος ἄλλο τι διαπραττόμενος καὶ τὸν καιρὸν ἔξω πολλὰ τῆς ἀκριβείας καθυφεῖναι παρακαλοῦντα, ἐπὶ τέλει μείζονι καὶ εἶπεν καὶ ἔπραξεν ἃ μήτε λέγειν ἡμῖν μήτε πράττειν ἔξεστιν».

Il «Filioque» divergenza dogmatica?

ed inviata ai patriarchi orientali³⁴, ma anche ad alcuni arcivescovi d'Occidente fra cui quello di Aquileia. Più di cinquant'anni prima, la stessa obiezione era stata mossa nel Colloquio romano dell'810 alle richieste degli inviati franchi da parte di papa Leone III e dei suoi teologi. Basta quindi la filologia per escludere che sia stato Fozio a costruire tale contestazione in modo artificioso e polemico. Egli potè farlo, con la mentalità tradizionale, sostenendo che altro è modificare il testo immutabile del Credo conciliare, altro comprenderne il contenuto ed esplicitare con opportune integrazioni le proposizioni in esso presenti, sempre in modo omogeneo con il contenuto della fede. Sullo Spirito Santo, i Padri di Costantinopoli lo avevano fatto con il simbolo di Nicea. San Paolino, come poi ripeterà san Tommaso, difende con il medesimo argomento la necessità dell'inserzione del *Filioque* in quello che sostiene rimanere il medesimo simbolo apostolico della fede, a dispetto dell'evidente ampliamento filologico.

La recita in comune del simbolo niceno-costantinopolitano in greco, secondo l'uso liturgico delle Chiese bizantine, sull'altare della Confessione in San Pietro, fatta congiuntamente da Giovanni Paolo II e dal patriarca ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo I sull'altare della Confessione in San Pietro, il 29 giugno 1995³⁵, appare la riassunzione e la sanzione liturgica e pubblica di simile tradizionale prospettiva. Essa appare più significativa, per un certo verso, della stessa rimozione reciproca degli antichi anatemi «dalla memoria e dal mezzo della Chiesa». È infatti un modo per affermare che le formule *procedit a Patre et a Filio, a Patre Filioque, a Patre per Filium, ex ambobus, a Patre principaliter*, riferite allo Spirito Santo dalla tradizione teologica latina e rettamente intese, da un lato non contraddicono né alterano il dogma pneumatologico nella sua formulazione conciliare ed ortodossa, dall'altro non possono pretendersi tanto esclusive da potersi inserire ed imporre nel Credo conciliare ecumenico greco-latino al di fuori della via tradizionale di un concilio ecumenico celebrato e recepito secondo la Tradizione.

7. Un intreccio storico di eventi ecclesiali

La conoscenza reciproca diretta, che la cultura teologica latina e greca avevano dei propri Padri e delle loro opere originali e integrali, nella rispettiva lingua o in traduzioni, fu piuttosto scarsa fino all'epoca costantiniana. Dal IV secolo in poi andò ulteriormente decrescendo, per l'aumento della produzione letteraria nelle due parti e nelle due lingue ufficiali della cristianità imperiale. Si vennero riducendo i contatti, resi concretamente possibili solo dall'opera individuale di traduttori bilingui quali Cassiano, Ilario, Rufino, Girolamo, Am-

34. *Epist. encyclica ad Patriarchas Orientis*, 8, in PHOTII Epistulae I, 13 (PG 102, 725CD): l'accusa agli Occidentali è mossa in quanto, nella missione in Bulgaria, «τὸ ἱερόν καὶ ἅγιον σύμβολον, ὃ πᾶσι τοῖς συνοδικοῖς καὶ οἰκουμενικοῖς ψηφίσμασιν ἄμαχον ἔχει τὴν ἰσχὺν, νόθοις λογισμοῖς καὶ παρεγγράπτοις λόγοις... κιβδηλεύειν ἐπεχείρησαν».

35. «L'Osservatore Romano», nr. 150, del 30 giugno-1 luglio 1995, p.8, dove tuttavia, con cautela nicodemica, la notizia dello storico avvenimento è confinata in un articolo di cronaca. Comunque la televisione registrò anche il primo piano dei due gerarchi, che recitavano insieme il simbolo niceno-costantinopolitano in greco come atto ecumenico.

brogio o, sul piano della legislazione conciliare e canonica, da quella degli interpreti della burocrazia imperiale ed ecclesiastica presenti nelle curie delle megalopoli (Roma, Alessandria, Costantinopoli). La nascita dei nuovi regni romano-barbarici in Spagna, nell'Italia settentrionale e in Francia accentuò il distacco, ponendo a diretto contatto, e ben presto in concorrenza e rivalità pastorale, vescovi e comunità ecclesiali ariane e poi adozianiste con vescovi di limitrofe Chiese locali cattoliche, ossia ortodosse nell'attaccamento dichiarato alla comune fede «cattolica».

Per quale concreta via poteva allora derivare ai teologi occidentali la necessità di aprire una specifica controversia teologica e dogmatica circa il *Filioque* e la stessa materia polemica per sostenerla? Onde facilitare la comprensione ne riepiloghiamo per sommi capi la storia. I suoi inizi rimasero a lungo del tutto interni alla cristianità occidentale. La Chiesa carolingia non onorò mai, nel modo canonico tradizionale e prescritto, le deliberazioni del secondo concilio Niceno, respinto formalmente già nel sinodo di Francoforte e confutato nei *Libri Carolini*. Non lo riconobbe come settimo ecumenico, se non in modo assai tardivo ed implicito, dopo la celebrazione del concilio di Trento, a differenza della Chiesa romana, che lo fece formalmente, anche se con qualche riserva, nel 787 e in modo definitivo nell'879/80, mantenendo conseguentemente il proprio simbolo conciliare immune dall'addizione del *Filioque* fino al 1014 (Benedetto VIII). Gli storici moderni della Chiesa hanno dato nome e valutazioni ad altri scismi d'Occidente, come quelli del *saeculum obscurum*, tra la seconda metà del X e la prima dell'XI secolo, o quelli compresi nel Grande scisma d'Occidente, che videro più volte tre papi, regnanti in contemporanea, portare la divisione nel cuore stesso del Patriarcato d'Occidente e tra porzioni considerevoli delle sue Chiese. Si pensi, ad esempio, al lungo scisma tricapolino, che vide la Chiesa di Aquileia staccata per un lungo periodo dalla comunione visibile sia della Chiesa di Roma che di quella di Costantinopoli.

Non si è invece soliti parlare abbastanza dello scisma della Chiesa carolingia dalla Chiesa di Roma e dai patriarcati della Chiesa bizantina ancora in comunione con lei, consumatosi tra l'VIII e l'XI secolo con le riserve e le resistenze alla triadologia definita dai Padri iconoduli, e, di riflesso, con la mancata recezione del VII concilio come ecumenico e del simbolo conciliare della fede in esso confermato. Il mancato rispetto delle tradizionali norme «ecumeniche» in vigore per la comunione visibile tra le Chiese ne è una conseguenza, come l'inosservanza di fatto nella recita durante la messa della comune professione di fede, ampliata unilateralmente con il *Filioque*. La documentazione diretta, che sussiste sul concilio di Cividale del Friuli del 796/97, mostra come la decisa volontà di introdurre il *Filioque* dei Franchi negli antichi simboli della vasta metropoli (o patriarcato) di Aquileia, e nelle limitrofe Chiese dell'Italia settentrionale e dell'*Austria* verso la regione danubiana, abbia incontrato la resistenza, comprensibilmente conservatrice, di molti vescovi e teologi locali. Paolino d'Aquileia, nel suo intervento, non fa infatti altro che polemizzare apertamente contro coloro che lo accusavano di introdurre nuove regole, accettando a bocca spalancata «*supervacuas rerum adinventiones*», ossia innovazioni vietate di stile modernistico, tali da non risparmiare aggiunte o modificazione proibite al «*textum symboli salubriter a sanctis editum patribus*»³⁶.

36. MGH Conc. II, 1, 180; «non novas, karissimi, regulas instituimus nec supervacuas rerum adinventiones in hianter sectamur, sed paternorum canonum recensitis foliis ea, quae ab eis bene gesta salu-

Il «Filioque» divergenza dogmatica?

Come conseguenza per la prassi canonica della sua vastissima Chiesa, il patriarca di Aquileia prescrive che ogni vescovo e sacerdote della sua circoscrizione ecclesiastica, in capo ad un anno e sotto la minaccia di pene ecclesiastiche, apprenda a memoria ed insegni ai successori il simbolo con il *Filioque* «summo cum studio et sine ullo vitio, ita ut ne unus quidem apex intermittatur vel augeatur, distincte et sensitim memoria retinere»³⁷. Il concilio aggiunge quindi una capillare catechesi mnemonica dello stesso simbolo della fede nel popolo. «Symbolumque vero et orationem dominicam omnis Christianus memoriter sciat, omnis aetas, omnis sexus omnisque conditio, masculini, feminae, iuvenes, senes, servi, liberi, pueri, coniugati innuptaeque puellae, quia sine hac benedictione nullus poterit in caelorum regno percipere portionem»³⁸. Si può ritenere che il Capitolare di Francoforte, nr. XXXIII, disponeva lo stesso quando, due anni prima, recitava: «Ut fides catholica sanctae Trinitatis et oratio dominica atque symbolum fidei omnibus praedicetur et tradatur»³⁹. Sicuramente è il nuovo simbolo quello che il Capitolare ecclesiastico, emanato da Carlomagno in concomitanza con il concilio di Aquisgrana del novembre 809, impone al clero di farsi recitare da tutti i fedeli per ammetterli ai sacramenti⁴⁰. Grazie alla nuova disciplina e per via pastorale, prima nelle Chiese wisigotica ed aquileiese, quindi in tutta la Chiesa franco-germanica, si sono pertanto diffusi capillarmente tra i popoli cristiani d'Europa tanto l'obbligo di recitare a memoria il simbolo con il *Filioque* quanto la convinzione che tale osservanza fosse necessaria per professare pubblicamente la fede e conseguire la salvezza eterna. Mi piace credere che l'amore alla tradizione concreta e storica di queste due Chiese della nostra rispettiva iniziazione cristiana ha quasi naturalmente ispirato il prof. Ramos-Lisson⁴¹ e me stesso ad occuparci come storici della Chiesa della complessa vicenda del *Filioque* nella meditazione chiesta ad ogni cristiano sul mistero trinitario.

Solo successivamente, come già si è ricordato, la questione coinvolse, nell'808/810 la Chiesa greca di Gerusalemme e quella latina dell'Antica Roma, a causa di una duplice in-

brique promulgata mucrone persistunt, summa devotionis veneratione amplectentes recentiori stylo opere praecium duximus renovare, quatenus ad modum mundi ac ruminantis unguis findentis animalis, devoratas aescas ad faucem memoriae revocantes, quasi ruminando per sacre lectionis studium dudum depastum spiritale pabulum subtilius liquidiusque sese in ventre mentis refundat» (*op. cit.*, loc. cit., 189). Risalente ad Agostino, resta icastica la rappresentazione dello storico cristiano che rumina, ripensa ed assimila, come oggetto e nutrimento della propria ricerca di verità, l'ininterrotta sequela di eventi della Tradizione storica della Chiesa.

37. *Op. cit.*, loc. cit., 189.

38. *Op. cit.*, loc. cit., 189.

39. MGH Conc. II, 1, 169.

40. Il *Capitulare ecclesiasticum*, 3 disponeva: «ut (sc. ipsi sacerdotes) orationem dominicam, id est *Pater noster*, et *Credo in unum Deum*, omnibus sibi subiectis insinuent, et sibi reddi faciant tam viros et feminas quamque pueros»: Karoli Magni *Capitularia*, 87, in MGH Legum I, 160, ed. Georgius Henricus PERTZ, Hannoverae 1835.

41. Domingo RAMOS-LISSÓN, *Die hispanische Konzilien vor der Konversions Reccareds*, in José ORLANDIS-D. RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinseln bis zum Einbruch des Islams* (=Konziliengeschichte, Reihe A, Darstellungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 1981, 3-92; Id., *Die synodalen Ursprünge des «Filioque» im römisch-westgotischen Hispanien*, in «Annuario Historiae Conciliorum» 16 (1984) 286-299.

novazione liturgica introdotta dalla comunità monastica benedettina dei Franchi stabilita sul Monte degli Ulivi: l'aggiunta del *Filioque* al Credo conciliare ecumenico e inoltre il suo canto solenne nella messa in conformità al recente uso introdotto nella Cappella imperiale di Carlomagno. Ben prima delle crociate la letteratura ecclesiastica greca parlava quindi degli «atei franchi», ed un monaco greco del monastero di San Saba di Gerusalemme, nell'810, dava voce ad un sentimento generale già diffuso nell'Oriente greco quando rinfacciava ai benedettini franchi del Monte degli Ulivi: «quia omnes Franci haeretici estis»⁴². Alcuni decenni più tardi, in diverse lettere, il patriarca Fozio si farà portavoce, con ben altro stile, dello stesso sentimento, presente nella sua Chiesa nei confronti dei Franchi, ma non esteso alla Chiesa romana, se non per qualche temporaneo comportamento ambiguo addebitato a papa Nicola I, nella crisi interna costantinopolitana e nella crisi per la Bulgaria⁴³.

Risale pertanto ad un'epoca molto anteriore alle crociate una diffusa diffidenza teologica della Chiesa greca circa l'ortodossia trinitaria delle Chiese d'Occidente, quale sintomo ecclesiale di un mutamento intervenuto nella considerazione della struttura gerarchica e conciliare della Chiesa dell'Impero e del livello della sua cultura teologica. Il IX secolo aveva conosciuto la pretesa del regno dei Franchi, inaudita per il diritto divino della costituzione statale cristiana di Costantino e di Giustiniano, di contendere a Bisanzio l'universalità ecumenica dell'Impero cristiano, mentre la Bulgaria di Boris tentava analoga spaccatura sul versante balcanico, unificando Bulgari, Slavi e Greci⁴⁴. La crisi politica e culturale era fatalmente destinata a ripercuotersi sulle antiche strutture «cattoliche» della Chiesa imperiale, già da secoli in sofferenza per le migrazioni e gli insediamenti dei popoli «nuovi»; e spingeva a scomposizioni e a riassetto della gerarchia ecclesiastica «ecumenica» nei suoi poteri e limiti giurisdizionali. Nei territori e nelle Chiese in cui il clero missionario o monastico di formazione carolingia, e di etnia germanica o latina, veniva in contatto diretto con la giurisdizione

42. *Congregationis Monti Uliveti epistola ad Leonem III papam* (MGH Epist. V, 7, pp. 64-66): «Iohannes, qui fuit de monasterio sancti Sabae, levatus est super nos dicendo, quod Franci, qui sunt in monte Oliveti, haeretici sunt. Et dixit nobis: quia omnes Franci haeretici estis. Et reprobatur fidem nostram dicendo: quia non est maior haeresis»; «quod haeretici estis; et libri, quos habetis, haeretici sunt»; «Et post haec die sancto dominico congregati sunt sacerdotes cum clero et populo contra sanctum Sepulchrum Domini et inter sanctum Calvariae locum; et interrogaverunt nos de fide nostra ipsi sacerdotes, qualiter crederemus symbolum. Nos autem... diximus:... in symbolo nos dicimus plus quam vos: qui ex Patre Filioque procedit; unde dicit iste Iohannes,... propter hunc sermonem, eo quod haeretici simus». L'accusa generalizzata di eresia ai Franchi si spiega con il riscontro, avuto anche a Gerusalemme, del rifiuto e della condanna opposti dalla loro Chiesa al settimo concilio ecumenico e al simbolo conciliare ivi riaffermato.

43. Vittorio PERI, *Gli «iura antiqua» sulla patria dei Bulgari: un «topos» canonico per un risveglio missionario*, in *Atti dell'8° Congresso Internazionale di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 3-6 novembre 1982)*, Spoleto 1983, 225-268; Id., *Velika (Dragvišta) e il primo vescovo della Chiesa bulgara*, in *Miscellanea di studi in onore di p. Marco Petta*, in «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n. s., 46 (1992) 165-187.

44. Vittorio PERI, «Universalità» culturale cristiana dei due Sacri Imperi romani, in *Europa medievale e mondo bizantino*, Tavola rotonda del XVIII° Congresso del Comité International des Sciences Historiques-Montréal, 29 agosto 1995, a cura di Gilmo Arnaldi e Guglielmo Cavallo (=Istituto Storico Italiano Per il Medioevo. Nuovi Studi Storici, 40), Roma 1997, 125-162.

Il «Filioque» divergenza dogmatica?

patriarcale o la tradizione ecclesiale bizantina (nella Marca orientale franca del patriarcato di Aquileia, nel tema bizantino di Dalmazia, a Gerusalemme, in Bulgaria) rivalità e concorrenza proselitistica diventavano inevitabili, sostenute dal confronto polemico sui simboli battesimali o liturgici, nei quali clero e fedeli potevano rilevare delle differenze, come queste si notavano, sul piano dei comportamenti sociali, nelle pratiche consuetudinarie di pietà o negli usi e tempi sacri dei digiuni e delle quaresime, in un clero secolare uxorato o celibatario secondo i canoni.

Sappiamo ormai puntualmente, specie dalle ricerche e scoperte degli ultimi decenni, dove e quando il *Filioque*, aggiunto o rifiutato nel testo del simbolo conciliare ecumenico niceno-costantinopolitano, sia divenuto tessera ideologica di identità cristiana e pretesto strumentale di contesa ecclesiastica e di affermazione politica. I teologi di Leone III e quelli del patriarca Tommaso di Gerusalemme, Michele Sincello e i fratelli Grapti, avevano ancora sostenuto che non sussistevano motivi perché lo diventasse. Enfatizzare la differenza significava non distinguere la liceità, perfettamente tradizionale, di aggiunte o modifiche nei simboli battesimali, catechistici o episcopali, sancite per ragioni pastorali o culturali dalle singole Chiese nella propria giurisdizione gerarchica, dalla illiceità, tassativamente denunciata, di aggiungere, togliere o modificare qualsiasi espressione o parola del simbolo niceno-costantinopolitano, integrato nei successivi concili ecumenici. Neppure il Papa potrebbe farlo, aveva formalmente dichiarato Leone III ai teologi franchi. Questi mostrano di non saper distinguere i due tipi di simboli, o, peggio, mirano ad identificare il simbolo da poco approvato dal papa per l'uso liturgico regionale della Chiesa franca, con il simbolo conciliare ecumenico vincolante per tutte le Chiese. Il dissenso con il formale responso del papa Leone III ed il contrasto con il testo del simbolo tradizionale della stessa Chiesa romana, ribadito pubblicamente con l'affissione dei pannelli con il testo conciliare ecumenico greco-latino nelle basiliche di San Pietro e di San Paolo, non poteva essere più chiaro. Per sostenere lo strappo dal regime conciliare della comunione visibile delle Chiese, con la mancata recezione del secondo concilio anticonoclasta di Nicea, i teologi franchi erano portati a sostenere una divisione nella fede tra la Chiesa latina e la Chiesa greca, insussistente nel dogma, ma certamente funzionale per chi intendesse giustificare una alterazione pragmatica rivoluzionaria negli antichi assetti ed equilibri di giurisdizione fra gli episcopati e le Chiese dell'Occidente e dell'Oriente cristiano e soprattutto un'alterazione del regime ancora in vigore per mantenere i rapporti tradizionali della comunione visibile.

L'inizio dello scisma millenario tra Occidente ed Oriente trova la sua genesi storica proprio in questo scisma della Chiesa carolingia dalla Chiesa greca d'Oriente, non condiviso all'epoca dalla Chiesa romana, ma neppure contrastato con sufficiente decisione dai papi, con l'eccezione, che gli riuscì personalmente fatale, di Giovanni VIII⁴⁵. L'aggiunta del *Filio-*

45. Sul rilevante ruolo avuto da questo papa nella determinazione del nuovo statuto politico ed ecclesiologico della Chiesa romana medievale si vedano i contributi di: Arthur LAPÔTRE, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, I, *Le pape Jean VIII (872-882)*, Paris 1895 (ediz. anastatica in *Études sur la papauté au IX^e siècle*, 2 voll., Torino 1978, II, 57-437); Gilmo ARNALDI, *Natale 875. Politica, ecclesiologia, cultura del papato altomedievale*, I (=Istituto Storico Italiano per il Medioevo. Nuovi Studi Storici, 9), Roma 1990.

que al simbolo, solennemente proclamata nel concilio di Aquisgrana dell'809, appare in tale modo legata agli inizi dello scisma, come sa tutta la tradizione storica successiva. Tuttavia il suo valore dirompente per la comunione visibile tra le Chiese non risiede tanto, come ormai storicamente appare palese, in una obiettiva divergenza dogmatica insorta tra le Chiese del patriarcato occidentale e quelle della comunione bizantina sulla processione dello Spirito Santo, bensì in una rottura unilaterale del regime canonico vigente per assicurare l'unità e l'unione concorde delle Chiese, per mezzo della professione pubblica della fede mediante lo stesso simbolo conciliare. Prima di soccombervi definitivamente nel 1054, nella contrapposizione intransigente dell'ecclesiologia e del diritto canonico occidentale di Umberto di Silvacandida alla tradizione orientale e bizantina di Michele Cerulario, la Chiesa romana si era sforzata a lungo, ma invano, di scongiurarla o di porvi rimedio.

8. *Storicità e irreformabilità d'ogni professione dell'unica fede*

Almeno tre osservazioni storiche s'impongono. La discussione e la controversia teologica sul *Filioque* non risulta nata dal confronto diretto e continuato nel tempo di due diverse tradizioni di teologia speculativa, né dalla reciproca informazione e da una conoscenza sistematica e comune dei Padri della Chiesa, i grandi autori chiamati a riflettere autorevolmente ciascuna di queste tradizioni e, insieme, la Tradizione comune con opere presto considerate classiche e ortodosse dalle due parti. In secondo luogo, il confronto e la polemica circa la formulazione verbale della fede trinitaria, comune a tutta la cristianità imperiale, ebbero origine e diffusione solo in regioni e tempi dove comunità ecclesiali di lingua liturgica e culturale diversa dovevano conservare o potevano interrompere, ma in modo socialmente verificabile, l'uso tradizionale ed i rapporti di comunione visibile, soprattutto nella professione pubblica della fede, e cioè in città o regioni dove sussisteva per le une e per le altre qualche forma concreta e storica di contatto diretto e di convivenza. La Gerusalemme del patriarca Tommaso come la Costantinopoli dei patriarchi Fozio o Cerulario sono due di questi luoghi di tradizionale contatto, come del resto la Roma altomedievale piena di monasteri e di rifugiati «politico-religiosi» bizantini. In terzo luogo, nei focolai d'origine di una polemica ormai più che millennaria il fulcro della contestazione ecclesiale concerneva il divieto assoluto di alterare in qualsiasi modo, anche minimamente verbale, il simbolo conciliare della fede tramandato integro dagli Apostoli alle Chiese, ma «aggiornabile» con universale autorità esclusivamente dai concili ecumenici, celebrati in modo canonico col consenso di tutte le Chiese e da esse recepiti. Il problema del *Filioque* non nasce dalla speculazione dei teologi, ma dalla vita delle Chiese storiche e dalle loro difficoltà di conservare piena e visibile la loro comunione nella *ὁμολογία* e nella pace, a gloria della Trinità.

In quanto specificazione teologica del dogma della processione dello Spirito Santo, il *Filioque* di Ilario, di Ambrogio e di Agostino appare perfino a Fozio compatibile con la retta dottrina e pastoralmente plausibile, anche se meno perspicuo ai suoi occhi di teologo greco. Egli negava comunque, come Leone III, Tommaso di Gerusalemme e poi Fozio e Giovanni VIII, che l'autorità e la dottrina dei Padri della Chiesa, per definizione ortodossa, potesse invocarsi per introdurre unilateralmente qualsivoglia alterazione nel simbolo conciliare della fede e nella prassi sinodale e canonica generale della Chiesa «ecumenica» dell'unico Impero cristiano.

Il «Filioque» divergenza dogmatica?

Il «luogo» ideale e semantico —e perfino verbale e filologico— della continua verifica storica e attuale dell'unità, custodita nella medesima fede apostolica, era il simbolo della fede, che, «secondo le Scritture», ne raccoglieva e formulava gli articoli fondamentali. Ogni singola Chiesa regionale o locale si sentiva e dichiarava tenuta a professarlo integro nei confronti delle altre e dei propri fedeli, per credersi e presentarsi, in piena sintonia e sinergia di comunione con tutte le altre, come l'unica Chiesa santa e cattolica. Una eventuale discrepanza nella professione di fede, tramandata ed insegnata dal vescovo in una comunità ecclesiale e liturgica, dalla fede professata in un'altra comunità ecclesiale sotto la responsabilità di un altro vescovo, poteva riscontrarsi nel modo più positivo e collettivo proprio nella recita pubblica del testo preciso del simbolo della fede, canonicamente fissato, che tutte le Chiese si erano tradizionalmente impegnate a celebrare: nella iniziazione liturgica dei propri catecumeni; nelle ordinazioni episcopali e sacerdotali; nelle lettere intronistiche personali scambiate dai vescovi neoeletti con il *protos* della propria circoscrizione ecclesiastica, e dagli arcivescovi delle tre e poi delle cinque sedi principali dell'Impero tra loro⁴⁶; nella propria catechesi, nella pastorale e nell'attività missionaria in genere. La professione attuale e liturgica dello stesso simbolo di fede conciliare costituiva tuttavia la verifica dottrinale, canonica ed istituzionale del perdurare della comunione visibile tra le Chiese dell'Ecumene cristiana imperiale.

La questione del *Filioque* ha trovato la sua origine concreta e storica in questo regime, sancito dai canoni più antichi come indispensabile per la verifica attuale del sussistere della comunione canonica. In esso, anche dopo le profonde modifiche storiche del contesto culturale e politico, si cercherà per lunghi secoli materia di controversia e di polemica nell'introduzione di qualche modifica espressiva nel tenore letterale di taluni simboli della fede. Appare palese che una puntuale comprensione filologica e storica del fenomeno può aiutare a chiarire e a dipanare l'inveterata questione, che nel frattempo è riuscita ad attirare e monopolizzare un'attenzione speculativa e teologica sulla dottrina in sé, proiettata deduttivamente in un simbolo ideale ed eterno, oltre che concepito, contro la sua stessa natura storica e comunitaria, quale espressione verbale atemporale e metalinguistica dei principi della fede. Nessuna concreta formulazione storica del simbolo ecclesiale può corrispondere a tali requisiti di mera ragione speculativa, costituendo invece in ogni sua progressiva redazione un compendio ecclesialmente autorizzato delle verità cristiane fondamentali, elencate nel tempo in una positiva gerarchia di significato missionario e pastorale. Si può affermare, con la Tradizione, che la fede rivelata da Cristo e trasmessa nello Spirito dagli Apostoli era integra e pienamente credibile nel suo misterioso contenuto anche prima che qualsiasi simbolo della Chiesa esprimesse con verità, in parole e formule, la natura divina e la relazione trinitaria dello Spirito Santo.

46. Vittorio PERI, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo (3-9 aprile 1986)*, I (=Settimane di Studi del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XXXIV), Spoleto 1988, 209-3111; Id., *Local Churches and Catholicity in the first Millennium of the Roman Tradition*, in *The local Church and Catholicity. Acts of the International Colloquium-Salamanca (Spain), April 2-7, 1991*, in «The Jurist» 52 (1992) 1, The Catholic University of America, Washington, 78-108; in italiano in Id., *Chiese locali e cattolicità nel primo millennio della tradizione romana*, in *Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della comunione* (Storia e Attualità, XIII), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, 321-348.

Piuttosto che come questione teologica e dottrinale autonoma, come si è in seguito sviluppata, la discussione tra Greci e Latini è nata originariamente come controversia canonica sull'interpretazione e il rispetto delle norme, stabilite e recepite con comune consenso nei sette concili ecumenici celebrati fino al 787, e come conseguente polemica circa l'osservanza dei limiti in essi determinati per la prassi magisteriale e giurisdizionale di ciascuna istanza episcopale e gerarchica. Nella controversia più che millenaria i due piani erano fatalmente destinati ad intrecciarsi e a confondersi data la concezione, condivisa, sulla necessità di professare insieme e pubblicamente la medesima fede con le parole del medesimo simbolo apostolico. Una significativa e tardiva leggenda lo voleva testualmente composto dai Dodici prima di separarsi per la missione verso ogni confine della terra, dettando ciascuno, alla lettera, uno degli articoli del simbolo. Mentre il *Padre nostro* era preghiera universale ispirata e dettata fin nella lettera dal Signore, sia pure con qualche piccola variante nella duplice versione di Matteo e di Luca, il simbolo della fede era stato composto successivamente in seno alle comunità, per poter esprimere, per quanto il mistero permetteva, le principali verità dell'unica fede in funzione della cultura e della società ambiente, e così distinguersi da esse nella predicazione e nella persecuzione⁴⁷. Tale fede era, per definizione, immutabile. Altrettanto immutabile, ed espresso il più possibile con le parole e le locuzioni stesse della Scrittura, doveva restare per sempre e per tutti i cristiani il simbolo comune della fede insegnata dagli Apostoli.

Dalla convinzione che, mediante il simbolo della fede, ogni Chiesa ed ogni cristiano professassero in modo del tutto adeguato, sia pure nei vasi cretacei delle parole e delle lingue umane, i misteri rivelati e la loro realtà invisibile, proveniva la fiducia di poter identificare il contenuto del simbolo e la sua definitiva formulazione ecclesiale, anche verbale. Il presupposto permetteva di riferirsi al simbolo di Nicea del 325 come all'unica ed esatta professione di fede tramandata dagli Apostoli. Nel modo di esprimersi corrente esso si considerava come un testo identico ed immutato nonostante le aggiunte e le variazioni introdotte a Costantinopoli nel 381, o con le ulteriori estensioni portate ad esso dai Padri nei successivi concili ecumenici. Parimenti ogni Chiesa identificava i propri singoli simboli battesimali, catechetici ed intronistici tradizionali con il medesimo simbolo, che si diceva indifferentemente proclamato o dagli Apostoli o dai 318 Padri di Nicea. Applicando anche al testo del simbolo, al di là dei suoi redattori storici, la concezione allora corrente di un'ispirazione letteralista da parte dello Spirito Santo, per una sorta di analogia con il testo delle Scritture, questo testo «ideale» del simbolo poteva considerarsi unico ed inalterato, nonostante le inevitabili modifiche formali incontrate nel tempo. Appare infatti evidente, dal punto di vista filologico e storico, che i testi di tutti questi simboli non collimavano letteralmente tra di loro, né potevano sotto questo profilo indicarsi come il medesimo simbolo. Ciò era noto anche ai teologi antichi. San Gregorio di Nazianzo sa bene che confermare la fede nicena significa confermarne il testo approvato allora dai Padri, ma con le aggiunte sullo Spirito Santo, che nella versione precedente al 325 ancora mancavano. Il papa san Leone III spiegava ai teologi franchi che

47. Sulla composizione genetica dei simboli come formula apologetica e culturale dell'identità cristiana: Vittorio PERI, *Caratteri dell'apologetica greca dagli inizi al concilio di Nicea*, in *Dizionario di teologia fondamentale*, Torino 1987, 17-60.

Il «Filioque» divergenza dogmatica?

non tutte le verità di fede, da credersi, erano esplicitamente proposte nel simbolo. L'inserzione unilaterale del *Filioque*, espressione plausibile per la dottrina teologica latina, nel simbolo *conciliare ecumenico*⁴⁸ non era lecita a nessuna Chiesa e neppure al Papa stesso da solo. D'altronde non tutte le singole verità di fede erano espressamente menzionate nel simbolo. Anche sant'Anselmo di Canterbury lo sapeva: «Scimus enim quod non omnia quae credere et confiteri debemus, ibi dicta sunt, nec illi qui symbolum illud dictaverunt, voluerunt fidem christianam esse contentam ea tantummodo credere et confiteri quae ibi posuerunt. Ut enim alia taceam, non ibi dicitur Dominus ad infernum descendisse, quod pariter et nos et Graeci credimus»⁴⁹.

Il simbolo che nessun cristiano e nessuna Chiesa potevano alterare —aggiungendo, omettendo o modificando nel suo testo canonico anche un semplice iota, per non incorrere negli anatemi dei concili di Costantinopoli, Efeso e Calcedonia— era il simbolo *conciliare ecumenico* della fede. La prassi mostra da sola come il divieto non si considerasse esteso ad un successivo concilio ecumenico, il quale avrebbe bensì dovuto conservare integro ed inalterato il simbolo derivato dalla tradizione degli Apostoli, ma nel suo contenuto di fede, senza escludere qualche estensione ed esplicazione verbale, rese necessarie o opportune dalle circostanze storiche e culturali, e di conseguenza pastorali, in quanto terreno esposto all'affermarsi di qualche nuova eresia. Scostarsi dal contenuto e dal tenore letterale dell'insegnamento compendiato nel simbolo conciliare ecumenico restava tuttavia vietato alle singole Chiese o ai singoli fedeli in modo individuale o unilaterale. La tassativa proibizione non investiva tuttavia, neppure retroattivamente, il testo letterale di tutti quei simboli della fede, che fin dagli inizi, per propria tradizione liturgica o catechetica, ciascuna Chiesa adottò e venne adattando alle proprie necessità pastorali, con questo solo vincolo: che risultassero riconoscibilmente omogenei al contenuto dell'unica fede professata da tutta la Chiesa.

Vittorio Peri
Via San Calepodio, 29
I-00152 Roma

48. Nel negare che i Latini avessero corrotto un simbolo niceno «tanta auctoritate taxatum», sant'Anselmo di Canterbury distingue la funzione riservata nella vita ecclesiale ai due tipi di simboli, quello conciliare ecumenico e quelli di impiego catechetico e pastorale; ed afferma: «nos illud non corrupisse sed alium novum edidisse. Illud enim secundum proprietatem Graeci dictaminis translatum, cum illis integrum servamus et veneramus, istud autem quo frequentius in populi audientia utimur, Latino more dictatum cum additamento supradicto edidimus»: *De processione Spiritus Sancti*, 13, in S. ANSELMI, *Cantuariensis Archiepiscopi Opera omnia*, II, rec. F.S. SCHMITT, Romae 1940, 212.

49. *Op. cit.*, loc. cit., 211-212.