

COLLANA « SANGUE E ANTROPOLOGIA »

VOLUMI PUBBLICATI

1. F. Vattioni (a cura), *Sangue e antropologia biblica*, 2 voll., Roma 1981.
2. F. Vattioni (a cura), *Sangue e antropologia biblica nella Patristica*, 2 voll., Roma 1982.
3. F. Vattioni (a cura), *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana*, 3 voll., Roma 1983.
4. F. Vattioni (a cura), *Sangue e antropologia nella liturgia*, 3 voll., Roma 1984.
5. F. Vattioni (a cura), *Sangue e antropologia riti e culto*, 3 voll., Roma 1987.
6. F. Vattioni (a cura), *Sangue e antropologia nella teologia*, 3 voll., Roma 1989.

ATTI DELLA VII SETTIMANA

Roma, 27 novembre - 2 dicembre 1989

**SANGUE E ANTROPOLOGIA
NELLA TEOLOGIA MEDIEVALE**

a cura di Francesco Vattioni

III

INDICI DEGLI ATTI 1-7

EDIZIONI
PIA UNIONE PREZIOSISSIMO SANGUE

Roma 1991

SANGUE E EUCARISTIA
NELLE DISPUTE LATINO-BIZANTINE DEL SEC. XI

PIER ANGELO GRAMAGLIA

Il titolo di questo studio non è arbitrario; nelle dispute e nei libelli, con cui i Latini e i Bizantini si affrontarono dopo la metà del sec. XI, emergono infatti sia problematiche connesse con l'uso alimentare del sangue sia questioni eucaristiche. Intendo analizzare soprattutto l'aspetto teologico di tali dispute, poiché le problematiche politiche e sociali sono già state ampiamente documentate da A. Michel e, a mio avviso, non furono affatto gli unici motivi determinanti del dissidio tra Roma e Costantinopoli¹.

1. *Leone di Achrida*

La lettera di Leone, arcivescovo dei Bulgari con sede in Achrida (Ohrid), a Giovanni, vescovo di Trani, e a tutti gli altri vescovi occidentali (πρὸς πάντας τοὺς ἀρχιερεῖς τῶν Φράγγων) nell'estate

¹ Per la datazione dei vari documenti, che attestano soprattutto la controversia eucaristica, cfr A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, I, Paderborn 1924, 1-4. Per i precedenti contrasti tra Roma e Costantinopoli cfr soprattutto A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, II, Paderborn 1930, 22-40; É. Amann, « Michel Cérulaire », *DTC*, 10 (1929), 1677-1703. Per i riflessi della polemica bizantina sul mondo slavo di Kiev nei sec. XI e XII cfr A. Pavlov, *Kritičeskie opyty*, Pietroburgo 1878, 40-67, che sottolinea soprattutto la questione degli azzimi, del clero sposato e dell'esclusione dei laici e delle donne dal sacro.

del 1053 è la esplicitazione ufficiale del contrasto tra Bizantini e Latini², tanto più che venne scritta dopo previo accordo con Michele Cerulario³.

Le recriminazioni dell'Oriente sono concentrate in quattro temi: celebrazione dell'eucaristia con pane azzimo, la prassi del digiuno nei sabati di Quaresima, l'uso alimentare di carne di animali non dissanguati e il canto dell'*Alleluia* solo a Pasqua e non in Quaresima. Il quadro polemico generale è funzionalizzato a una denigrazione globale con l'accusa di giudaismo nei confronti dei Latini, salvo il terzo punto, sul quale è formulata invece la taccia di paganesimo. Si tratta evidentemente di imputazioni opportunistiche, anche se ripetute con frequenza⁴; avevano tuttavia efficacia

² PG, 120, 836-844; C. Will, *Acta et Scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant*, Lipsiae 1861, 56-60.

³ Cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 282-291 (soprattutto 290-291 per i parallelismi con le altre due lettere di Leone di Achrida).

⁴ Le espressioni usate hanno sempre valenze negative. Per il giudaismo cfr ἡ μωσαϊκῶς ἡσυντηρήτως ἐπιτελοῦντες συγκοινωνεῖτε τοῖς Ἰουδαίοις oppure ἐκεῖνοι φυλάττειν παρὰ Μωσέως ἐνετάληθσαν οὐ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς Ἰουδαίοις, etc. L'aspetto demagogico di tali accuse risalta evidente, se si tiene presente che i Latini distinguevano molto bene l'uso eucaristico degli azzimi dall'uso giudaico; cfr già nel sec. IX il *Poenitentiale Pseudo-Theodori*, 42,1 (F.W.H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, Graz 1958, 610-611: *Si quis Christianus a perfidis Iudaeis azima eorum accipit, vel alium quemlibet cibum, vel potum, et communicat impietatibus eorum, XL dies cum pane et aqua poeniteat, quia scriptum est: Omnia munda mundis, coinquinatis autem et infidelibus nihil est mundum, sed omnia communia*). Nel 691 il Sinodo Trullano, *can. 11* (P.P. Joannou, *Les canons des conciles oecuméniques*, Grottaferrata 1962, 137-138) aveva stabilito: « Nessuno di quanti sono iscritti nel catalogo del clero e nessun laico mangi gli azzimi, che provengano dai Giudei, né familiarizzi con loro né li chiami in caso di malattia per farsi curare da loro né si lavi assolutamente ai bagni con loro; se qualcuno ardisce agire così, qualora sia un chierico, venga depresso, qualora sia un laico, venga scomunicato ». Il sintagma τὰ παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἄζυμα indica una provenienza e presuppone l'intenzione di conformarsi a una prassi giudaica. È difficile che i vescovi bizantini alla fine del sec. VII si riferissero all'eucaristia latina, pertanto è certamente forzato il rimando a tale sinodo nella polemica del sec. XI. Cfr a esempio Niceta di Nicea, *De azymis* (A. Pavlov, *op. cit.*, 135-136); cfr anche *Synagoga canonum*, 9, 14 (PG, 104, 749); 12, 9 (PG, 104, 881) per il rimando al sinodo di Laodicea; 13, 15 (PG, 104, 928), ove è evidente che già al sinodo di Laodicea si trattava di doni inviati dai giudei in occasione delle loro feste pasquali. Cfr nel 1150 Arsenio Monaco, *Epitome canonum*, 133 (PG, 133, 57).

propagandistica, perché nell'ambiente bizantino del sec. XI la polemica anti giudaica era alquanto vivace⁵. A volte si ripete che i Latini non sono né cristiani né giudei né pagani puri e semplici (*καθαροί*), ma un gran miscuglio di tutte queste cose messe insieme.

Il problema degli azzimi (τὰ ἄζυμα) è affrontato in uno schema forzato di radicale antinomia tra τὸ νομικὸν Πάσχα dei giudei e τὸ μυστικὸν δεῖπνον οὐ τὸ μυστικὸν καὶ ἡμέτερον Πάσχα dei cristiani. Dal punto di vista del linguaggio tuttavia Leone di Achrida oppone alla Pasqua giudaica più che il racconto biblico dell'ultima cena, citato comunque esplicitamente, la terminologia della liturgia bizantina. Tale sottofondo liturgico è anche la falsariga sulla quale vengono adattati sia il racconto matteano sia quello paolino. La redazione di Matteo viene infatti spaccata in due blocchi contrapposti; Mt 26, 17-25 (citato con leggeri ritocchi di tipo narrativo) indicherebbe la Pasqua ebraica, che Cristo avrebbe abolito e sostituito con la sua Pasqua eucaristica (Mt 26, 26-28). Ora proprio il racconto di istituzione è citato in una forma non conforme al testo biblico. Per il pane si dice infatti: λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον ἐκλασε καὶ ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ εἶπε· Λάβετε, φάγετε, τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλῶμενον.

Dal punto di vista delle redazioni neotestamentarie tale formulario è un'interferenza del testo matteano con la recensione antiochena-costantinopolitana di 1 Cor 11, 24, che viene a sua volta citato in contaminazione: ἔλαβεν ἄρτον, καὶ εὐχαριστήσας ἐκλασε καὶ εἶπε· Λάβετε, φάγετε, τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλῶμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Tale testo non è certo dovuto all'arbitrio di Leone, poiché

Demagogico è senza dubbio nel sec. XIII il commento interpolato contro i Latini in Teodoro Balsamone, *In can. XI conc. in Trullo* (PG, 137, 552-553). Infatti Teodoro Balsamone, *In can. XXXVII-XXXVIII conc. Laodicensi* (PG, 137, 1392-1393) non riferisce alla polemica antilatina il commento ai canoni di Laodicea.

⁵ Cfr a esempio Niceta Pettorato, *Adversus Iudaeos* (SC, 81, 412-442). Per la polemica anti giudaica nel mondo latino contemporaneo cfr H. De Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, II, Parigi 1959, 526-529, e soprattutto id., *op. cit.*, III, Parigi 1961, 136-197. Mahlon H. Smith III, *And Taking Bread... Cerularius and the azyme controversy of 1054*, Parigi 1978, 113-115, documenta l'importanza e la vivacità della polemica anti giudaica in quegli anni nel mondo bizantino e soprattutto nell'Italia meridionale.

più o meno negli stessi mesi anche il patriarca di Antiochia citava le parole di 1 Cor 11, 24 in modo esattamente identico⁶.

Per il calice abbiamo in riferimento a Matteo: *καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης.*

E in riferimento a Paolo: *ὡμολῶς καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου· Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.*

E' tradizionale negli scrittori bizantini il citare il racconto dell'istituzione non già con le parole del Nuovo Testamento bensì con l'interferenza dei testi liturgici. Già Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, 4, 13⁷ ricordava con un testo misto le parole sul pane (*Λάβετε, φάγετε, τοῦτό μου ἐστι τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλύμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) e sul calice, specificato come τὸ ποτήριον ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος (*Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό μου ἐστι τὸ αἷμα, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*).

A 1 Cor 11, 26 aggiungeva: *τὸν θάνατον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καταγγέλλετε καὶ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὁμολογεῖτε, ἕως ἂν ἔλθῃ*⁸.

Una riflessione storico-teologica in tale ambito è per lo meno motivata dall'interesse di valutare le tensioni ideologiche in una riconsiderazione polemica dell'eucaristia, che pareva apparentemente prescindere dall'elemento sacramentale del sangue.

La tematica del pane infatti è sviluppata vuoi a partire dalla contrapposizione tra la nuova e l'antica *διαθήκη* vuoi nell'ambito di una etimologia e di una simbologia di *ἄρτος* alquanto fantasiosa

⁶ *Epist.* 2, 8 (PG, 120, 764). Evidentemente ci si rifaceva al testo liturgico, come anche Niceta Pettorato nel suo *Libellus contra Latinos*, 4: *λάβετε, φάγετε, τοῦτό μου ἐστι τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλύμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (A. Michel, *op. cit.*, II, 326). In quest'ultimo caso vi sono analogie con il formulario della *Liturgia di S. Giacomo* (cfr F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, 52) e con la *Liturgia del Crisostomo* (cfr F.E. Brightman, *op. cit.*, 385).

⁷ PG, 94, 1140; B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, Berlino 1973, 193.

⁸ Cfr appunto *Liturgia di S. Giacomo* (F.E. Brightman, *op. cit.*, 52). Identica formula mista sul pane e identica dossologia sul calice sono reperibili in Simone II di Gerusalemme, *De azymis*, 11 (B. Leib, *Deux inédits byzantins sur les azymes au début du XII^e siècle*, Roma 1924, 91) e 24 (B. Leib, *op. cit.*, 101).

nonché con l'appello a Sal 109, 4 e Eb 7, 11-12 per attestare la cessazione del regime degli azzimi.

L'etimologia fa derivare *ἄρτος* da *ἄρω* (sollevare) in quanto *ἀπὸ τῆς ζύμης καὶ τοῦ ἄλατος τὴν θερμότητα καὶ τὴν ἔπαρσιν ἔχων* (lievito e sale conferiscono al pane rigonfiamento verso l'alto e proprietà calorifiche).

La simbologia si connette con il presupposto liturgico che il pane-corpo di Cristo sia qualcosa di *ὡς ζωτικόν* (vuoi pieno di vita vuoi vivificante) *καὶ ὡς ἔμπνουν* (pieno di Spirito) *καὶ ὡς θερμότητος ἐμποικητικόν* (che fa nascere calore o fervore). Le proprietà sacramentali del pane eucaristico sarebbero quindi radicate sulle proprietà fisico-costitutive del pane, fatto con sale e lievito.

Al pane fermentato viene ovviamente opposto l'azzimo, descritto come una pietra senza vita (*λίθου ἀψύχου*), opposto probabilmente sia a *ζωτικόν* sia a *ἔμπνουν*, una creta argillosa da vasaio (*πηλοῦ πλινθίνου καὶ κεράμου*), qualcosa che si congutina in basso con la terra, opposto quindi alla *ἔπαρσις* di quello fermentato, e che aderisce o si assimila al fango secco (*τῷ καταξήρω πηλῷ*), donde l'appellativo dispregiativo di *τὸ πῆλινον ἄζυμον*.

Per di più il pane azzimo faceva parte della vecchia Pasqua giudaica, allorché i miserabili giudei lo mangiavano una volta all'anno con erbe amare e nel contesto di un digiuno come *κακοπαθείας καὶ λύπης σύμβολα* (Dt 16, 3).

Per svalutare infine la presenza di azzimi nell'Antico Testamento l'arcivescovo Leone indica come abusivo e improprio il titolo di «pani di oblazione» (*οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως*) a tali offerte votive, le quali non devono essere considerate come vero e proprio *ἄρτος*. Lo stesso criterio ermeneutico è applicato a Sal 77, 24-25 (*ἄρτον οὐρανοῦ ... ἄρτον ἀγγέλων*) e a Sal 41, 4, riferiti allegoricamente alla manna.

L'antitesi tra eucaristia cristiana e Pasqua giudaica trova la sua espressione più completa in questa sintesi, che gioca sul senso traslato di *ἐπαίρειν*: *τὸ δὲ ἡμέτερον Πάσχα χαρὰ καὶ εὐφροσύνη ὄλον ἐστὶ καὶ ἐπαίρει ἡμᾶς ἀπὸ γῆς διὰ τῆς χαρᾶς εἰς τὸν οὐρανόν, ὡσπερ καὶ ἡ ζύμη διὰ τῆς ἰδίας θερμότητος τὸν ἄρτον, ὅς καὶ ἄλατος καὶ ζύμης μετέχων πάσης ἠδύτητος ἀναμεστός ἐστι· τὸ δὲ ἄζυμον μήτε ζύμην μήτε ἄλας ἔχον πηλός ἐστι ξηρός*?

⁹ C. Will, *op. cit.*, 57.

A sostegno biblico vengono citate le valenze positive di ἄλας e di ζύμη in testi come Mt 5, 13 e 13, 33, mentre vengono taciute con evidente opportunismo tutte le valenze negative di ζύμη, come in Mt 16, 6-12 e in 1 Cor 5, 6-8, spesso sviluppate invece nella antica omiletica patristica¹⁰. A Mt 13, 33 è applicata poi una esegesi allegorica, nella quale la donna simboleggia la Chiesa e le tre misure di farina la Trinità, fonte di vita spirituale per i credenti, sicché anche la grazia dello Spirito Santo può essere presentata come principio di fermentazione (τῆ χάριτι τοῦ ἁγίου ἀναζύμῳ Πνεύματος), di cui sarebbe privo invece il pane azzimo (ὧν οὐδόλως ... μετέχει).

Molto più grave è l'accusa, secondo cui gli azzimi, essendo stati aboliti dal vangelo, non possono più fungere da memoriale della morte di Cristo (τὰ δὲ ἄζυμα οὔτε ἀνάμνησιν ἔχουσι τοῦ Κυρίου, οὔτε καὶ θάνατον αὐτοῦ καταγγέλλουσιν), il che onvviamente pone una drastica pregiudiziale contro il valore sacramentale dell'eucaristia latina.

Di Leone di Achrida possediamo altre due lettere sugli azzimi. In una cerca di elaborare una spiegazione storica dell'origine dell'uso degli azzimi presso i giudei:

« L'Egitto intero era letteralmente impazzito per gli idoli e pure gli Israeliti durante la loro prolungata permanenza in quella regione si erano messi a sacrificare a quelle statue; allora Dio, volendo dare loro una legislazione tramite riti sensibili in modo che non dovessero assolutamente prendere lievito dagli Egiziani, progettò un rituale, nel quale non avrebbero avuto nessun rapporto con l'idolatria o con le altre malvagità e iniquità degli Egiziani. Prescrisse loro tuttavia di mangiare azzimi con erbe amare solo per sette giorni, mentre invece i Franchi e i Longobardi non si vergognano di mangiarli lungo tutta la loro vita. E perché per sette giorni? Affinché dopo tale stato di amarezza abbandonassero gli azzimi e giungessero alla dolce e divina nostra Pasqua »¹¹.

¹⁰ Cfr G.W.H. Lampe, *A Patristik Greek Lexicon*, Oxford 1968, 40-41 (ἄζυμος) e 592 (ζύμη).

¹¹ *Epistula* 2, 3. Cfr *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 2/3 (1886), 422-423. Tale lettera è edita pure da A. Pavlov, *op. cit.*, 146-151.

Intento fondamentale è quello di dimostrare che l'abolizione del giudaismo con la sua legislazione mosaica e i suoi sacrifici tramite la novità e la maturità del vangelo implicherebbe come esigenza cristiana il rifiuto degli azzimi:

« Perché allora, essendo la Legge decaduta sotto Cristo, voi usate gli azzimi nella liturgia, quasi foste giudei e fuorviati Armeni? Non sentite quello che Cristo dice nel vangelo: Guardatevi dal lievito dei Farisei, vale a dire dei giudei? »¹².

A tale scopo Leone di Achrida forza per propaganda il senso di 1 Cor 11, 23-26:

« Come mai non disse affatto: Io ho ricevuto da Mosè gli azzimi, disse invece: Io ho ricevuto dal Signore? E ancora, come mai non disse: Quando Mosè usciva dall'Egitto, bensì: Quando Cristo usciva per la passione? E che cosa ha ricevuto? L'ordine di usare pane e vino nella liturgia dei divini misteri per il memoriale del Signore (ἄρτον καὶ οἶνον ἐν τοῖς θείοις μυστηρίοις εἰς ἀνάμνησιν τοῦ Κυρίου ἐπιτελεῖν). Come mai ordinò di celebrare la liturgia eucaristica in memoriale del Signore e non in memoriale di Mosè? E ancora: Ogni volta che voi mangiate questo pane, voi proclamate la mia morte, voi celebrate la liturgia del mio memoriale (τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν ἐπιτελεῖτε). Non disse: Voi proclamate la morte di Mosè e celebrate la liturgia del memoriale di Mosè. Non è infatti Mosè a essere morto per noi, bensì Cristo »¹³.

La tradizione liturgica di Basilio e del Crisostomo, che usa pane lievitato e non azzimi, risalirebbe agli apostoli e sarebbe violata solo dai Latini, dagli Armeni e dai Giacobiti. Determinante sarebbe ancora il simbolismo, costruito sull'opposizione tra tutto ciò che faceva parte del giudaismo, in quanto σκιά, γράμμα e τύπος, e lo πνεῦμα del vangelo:

« L'azzimo non ha né sale né lievito né rigonfiamento verso l'alto, ha solo la proprietà di essere come un impasto d'ar-

¹² *Epistula* 2, 4; *ib.*, 423.

¹³ *Epistula* 2, 5; *ib.*, 423-424.

gilla, fatto con farina. E poi la nostra Pasqua è figura (τύπος) della Pasqua celeste »¹⁴.

Con sconcertante incoerenza inoltre Leone di Achrida assicura che l'abbandono del giudaismo implica nello stesso tempo il rifiuto della circoncisione, del sabato, delle altre prescrizioni mosaiche nonché degli azzimi e l'obbligo di attenersi alla proibizione del sangue e degli animali non sgozzati^{14bis}.

Infine la precisazione che il lievito (ζύμη) può avere una duplice semantica simbolica, espressa appunto in senso negativo da 1 Cor 5, 6-8 e in senso positivo da Mt 13, 33 e ritradotta nel primo caso con le categorie di peccato adamico (vecchio lievito), che si ripete nelle colpe degli uomini e li fa fermentare nella malvagità, e nel secondo caso con le categorie di ortodossia nella fede e di innocenza morale, che fanno fermentare nella virtù i credenti, apre la strada a qualsiasi arbitrio teologico, tanto più che per semplice opportunismo polemico il lievito in senso cattivo è applicato agli azzimi giudaici mentre il lievito in senso buono è riferito alla liturgia eucaristica bizantina¹⁵.

Nell'altra lettera infine Leone di Achrida, seguendo la tematica della lettera di Paolo ai Galati, elabora una specie di trattato sul giudaismo, nella cui osservanza egli ingloba i sacrifici, la circoncisione, gli azzimi e le erbe amare, il sabato, le feste lunari, etc., in opposizione al vangelo, che, in quanto grazia, maturità e spirito, implicherebbe l'abbandono di tutte le prassi caratteristiche del primo¹⁶.

In questo caso la simbologia tende alla retorica:

« Essendo dunque ormai completi e maturi per grazia di Dio, come non abbiamo più bisogno della circoncisione della carne, nella grazia infatti vengono circonscise le nostre passioni, così non abbiamo più bisogno neppure degli azzimi, come fanno invece i giudei, rimasti stoltamente in uno stadio infantile, e gli Itali, gli Armeni e gli Egiziani, che li imitano.

¹⁴ Epistula 2, 5; *ib.*, 424. Nella traduzione seguo il testo di A. Pavlov, *op. cit.*, 148, che mi pare criticamente più corretto, specie in ἐφ' ὕψος.

^{14bis} Epistula 2, 7; *ib.*, 425.

¹⁵ Epistula 2, 8-9; *ib.*, 426.

¹⁶ Epistula 3. Cfr 'Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 2/4 (1887), 150-162.

Noi infatti nello spirito rifiutiamo pure l'empia pasta dell'iniquità egiziana, per di più brutta e puzzolente, e viviamo secondo la legge della grazia del divino vangelo »¹⁷.

O ancora:

« Gli azzimi, i sacrifici e la circoncisione vennero dati ai giudei, perché erano carnali e non capivano nulla, in modo che con la circoncisione della carne, con gli azzimi e con le erbe amare fuggissero l'attrattiva del piacere, le azioni turpi e sordide e l'empia pasta del peccato dell'Egitto e poi con il versare anche sangue nei sacrifici riuscissero a ricordarsi di Dio e non si rivolgessero di nuovo nelle loro brame all'Egitto »¹⁸.

E' comunque ben demagogico il commento a At 15, 8-9, secondo cui Dio avrebbe « conferito lo Spirito Santo senza circoncisione e azzimi »¹⁹.

Le simbologie di Leone di Achrida non sono tuttavia invenzioni estemporanee, determinate dalla polemica; hanno infatti radici nella cultura bizantina. A dire il vero, in Dionigi Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, 3 (PG, 3, 424-445) non vi è ancora nessuna elucubrazione sulla etimologia di ἄζυμος. Così anche in Massimo Confessore, *Quaestiones et dubia*, 41 (PG, 90, 820) e *Expositio orationis dominicae* (PG, 90, 897-900). Procopio di Gaza, *Commentarius in Leviticum* (PG, 87, 701-704) si limita a osservare che a ζύμη si può attribuire una valenza simbolica sia negativa (κακία) sia positiva.

Diverso è il caso di una omelia, attribuita falsamente a Macario Egiziano, *Homilia*, 24 (PG, 34, 661-665), ma certamente più tardiva. Commenta anche la parabola di Mt 13, 33. La semantica di ζύμη è duplice. Può indicare la ζύμη κακίας παθῶν, immessa nell'uomo

¹⁷ Epistula 3, 4; *ib.*, 152.

¹⁸ Epistula 3, 5; *ib.*, 153.

¹⁹ Epistula 3, 9; *ib.*, 160. Molte argomentazioni di Leone di Achrida sul giudaismo degli azzimi saranno riprese da Leone di Preslav, *Adversus Latinos*, 1 (A. Pavlov, *op. cit.*, 119-120). Cfr anche nel 1089 Giovanni di Kiev, *Epistola ad Clementem papam*, 9 (A. Pavlov, *op. cit.*, 179-182).

dopo il peccato di Adamo, che ha fatto fermentare la malvagità in tutti i discendenti (ἐζυμώθη τῇ κακίᾳ ἢ ἀνθρωπότης); le viene opposta la ζύμη ἐπουράνιον ἀγαθότητος, infusa da Dio nel cuore dei credenti, affinché fermentino nel bene per opera dello Spirito. In tale contesto il lievito è descritto appunto come un simbolo della potenza dello Spirito (ἀνευ δὲ τοῦ προζυμίου τοῦ ἐπουρανίου, ὅπερ ἐστὶν ἡ τοῦ θεοῦ Πνεύματος δύναμις, ζυμωθῆναι ἐν τῇ χρηστότητι τοῦ Κυρίου καὶ καταντῆσαι ψυχὴν εἰς ζωὴν ἀδύνατον).

Quando passa a descrivere l'azione del lievito, che fa fermentare tutta la pasta e la rende adatta a diventare cibo, l'autore dell'omelia ricupera anche la simbologia del sale, visto come mezzo per preservare la carne dai vermi e dal puzzo della putrefazione. In tale contesto τὸ δὲ ἅλας καὶ τὸ προζύμιον simboleggiano τὴν θεῖαν φύσιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος:

« Se pertanto non vengono mescolati e immessi nella natura umiliata degli uomini dal mondo celeste e dalla patria superiore il lievito celeste dello Spirito e il buon sale santo della divinità (ἡ ἐπουράνιος τοῦ Πνεύματος ζύμη καὶ τὸ ἀγαθὸν τῆς θεότητος ἅγιον ἅλας), l'anima non potrà essere preservata dal puzzo della malvagità e non potrà fermentare, perdendo la sua pesantezza e la malvagità, che le impedisce di lievitare » (*Homilia*, 24, 4; *PG*, 34, 665).

La finalità di tale simbologia non è eucaristica, poiché è ordinata a precisare l'impossibilità di reperire nelle sole forze psichiche della propria anima, colpita dalle passioni, l'energia per una vita morale, retta ἀνευ τῆς συνεργείας τοῦ Πνεύματος, tuttavia documenta la presenza nel mondo bizantino di una ermeneutica positiva del lievito e del sale, sia pure riferito alla conservazione della carne e non ancora al pane stesso.

In un'altra omelia (*Homilia*, 27, 5, 1-2; *SC*, 275, 324-326) la simbologia del pane, fatto con farina, acqua e fuoco, ricade sul rapporto tra fuoco e Spirito (ἡ δύναμις τῆς χάριτος καὶ τὸ ἐπουράνιον πῦρ τοῦ πνεύματος), visto come forza divina, che conferisce compattezza e unità ai pensieri dell'anima.

In Occidente alla fine del sec. VIII Alcuino, *Epistula* 90 (*PL*, 100, 289) documenta una strana prassi eucaristica spagnola, che presuppone altrettanto spericolati simbolismi sugli elementi eucaristici:

« *Audivimus quoque aliquos in illis partibus affirmare, sallem esse in sacrificium corporis Christi mittendum. Quam consuetudinem nec universalis observat Ecclesia, nec Romana custodit auctoritas. Tres sunt, iuxta apostolum Iohannem, qui testimonium dant, spiritus et aqua et sanguis (1 Gv, 5, 8-9). Tria sunt quae in sacrificio huius testimonii offerenda sunt: panis et aqua et vinum. Sicut enim spiritus vivificat corpus (Gv 6, 63), ita panis confirmat cor hominis. Sicut enim sanguine liberavit nos Christus, ita et vino laetificat. Item de aqua: Qui biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum (Gv 4, 14). ... Si enim aqua et sal, sicut huius sectae dicunt auctores, unius sunt naturae, infunde carnem recentem aqua et aliam sale cosperge: videbis cito, si unam aqua et sal habuerit effectivam potentiam. Nunquid caro Christi computruit in sepulcro, ut nunc sale indigeat corpus eius in sacrificio? Quod itaque in veteri lege sal praecipitur in victimis habendum, significatio tunc fuit futurae rei intelligendae, non observatio in praesenti tempore habendae: sicut omnia Iudaicae legis sacrificia, quae iuxta Apostolum in figura contingebant illis (1 Cor 10, 11). Scripta sunt autem haec propter nos. Littera enim occidit, spiritus autem vivificat (2 Cor 3, 6). Huius vero sacratissimae oblationis figura in Melchisedech praecessit, qui vinum et panem Deo summo offerre solebat (Gen 14, 18). Huius quoque mysterii sanctificatio nostrae salutis portendit effectum. In aqua vero populus intelligitur credentium. In granis tritici unde farina efficitur ut panis fiat, adunatio totius Ecclesiae designatur, quae igne sancti Spiritus in unum decoquitur corpus, ut suo capiti membra compaginentur. Item in aquis quae vino miscentur, figura, ut diximus, gentium designatur. In vino autem sanguis Dominicae passionis ostenditur. Atque ita, dum in sacramentis aqua tritico vel vino miscetur, fidelis populus Christo incorporatur et iungitur... Sed et canones Carthaginenses cap. 24 de sacrificio corporis et sanguinis Domini: Nihil amplius offertur, quam ipse Dominus tradidit; hoc est, panem et vinum aqua mistum ».*

Probabilmente gli spagnoli vedevano nell'acqua e nel sale simboli dell'azione dello Spirito Santo, a meno che si limitassero a una semplice prassi locale, fondata poi su Lv 2, 13²⁰.

Esistevano pertanto, prima dell'intervento di Leone di Achrída, tradizioni sia bizantine sia spagnole, che vedevano nel lievito e nel sale simboli della forza vitale dello Spirito Santo. Per quanto concerne il resto, basti ricordare che l'uso eucaristico degli azzimi nelle chiese occidentali era invece abituale già nel sec. VII²¹, ma non aveva destato gravi reazioni nelle successive polemiche. I contrasti vertevano su altri punti. Così ad esempio nel *Chronicon paschale* bizantino del sec. VII-VIII (PG, 92, 76-84) si seguiva la cronologia giovannea e si negava che Cristo nell'ultima cena avesse mangiato l'agnello pasquale. Nel sec. IX Fozio (820-891) non accenna a polemiche rilevanti sulla questione degli azzimi²². Recensendo un libro anonimo sulla Pasqua, scritto contro i Giudei e i Quarta-decimani, secondo il quale al giovedì sera Gesù non avrebbe celebrato la Pasqua giudaica, perché questa sarebbe caduta il giorno successivo, secondo le indicazioni del racconto giovanneo, è quindi nell'ultima cena non si sarebbero usati né azzimi né agnello, il patriarca di Costantinopoli non annotava particolari polemiche al riguardo. Osservava tuttavia:

²⁰ I testi ora ricordati non sono citati da J.E. Latham, « Sel », DS, 15 (1989), 544-549.

²¹ Cfr Beda, *In Lucam expositio*, 6, 22, 15 (CCL, 120, 377: *donec tempore praefixo desideratum pascha cum discipulis manducans ita demum mane inlucescente mundissima sui corporis et sanguinis mysteria in crucis altari consecrata quasi azima terrae repromissionis imbuendis fidelibus offerat*) e *ib.*, 6, 22, 19 (CCL, 120, 378), ove il superamento della pasqua giudaica tramite l'eucaristia cristiana non è fondato sull'opposizione tra azzimo e pane lievitato bensì sul fatto che Cristo avrebbe istituito un'altra variazione: *pro carne agni vel sanguine suae carnis sanguisque sacramentum in panis ac vini figura substituens*. Per la fine del sec. VIII vi è la testimonianza di Alcuino, *Epistula* 90 (PL, 100, 289: *Sic et panis, qui in corpus Christi consecratur, absque fermento ullius alterius infectionis, debet esse mundissimus; et aqua absque omni sorde purissima, et vinum absque omni commistione alterius liquoris nisi aquae puratissimum. Igitur aqua utrique conveniat. Ex aqua et farina panis fit qui consecratur in corpus Christi: aqua et vinum in sanguinem consecrabitur Christi*). Cfr in seguito Rabano Mauro, *De clericorum institutione*, 1, 31 (PL, 107, 318). Per la questione degli azzimi cfr anche K. Schweinburg, « Zum Ursprung der Lehre vom Sauerbrote », *Byzantion*, 9 (1934), 595-612.

²² *Bibliotheca*, cod. 115 (PG, 103, 389-392).

« Il Crisostomo e la Chiesa dicono che anche in quell'ultimo anno Cristo celebrò la Pasqua ebraica in conformità alla legge prima della mistica cena »²³.

Nella *Ad Amphiloichium quaestio*, 205 (PG, 101, 949) si accennava senza recriminazioni a non meglio precisate differenze nelle diverse liturgie cristiane; infine nella *Quaestio* 264 (PG, 101, 1084) la simbologia degli azzimi nel contesto della Pasqua ebraica non presenta risvolti negativi:

« Con gli azzimi indicava non solo l'urgenza del partire per il viaggio e la cena preparata in fretta ma anche il fatto che non si deve andar dietro al modo di vivere degli Egiziani. Questa è infatti l'interpretazione del Signore: Guardatevi dal lievito degli Scribi e dei Farisei (Mt 16, 11) ».

Tuttavia un testo bizantino, che cerca di indicare i punti fondamentali di dissidio già al tempo di Fozio, cataloga il *Filioque*, gli azzimi, il digiuno quaresimale e il matrimonio del clero²⁴.

Nella seconda metà del sec. IX la polemica tra Latini e Bizantini verteva comunque su altri temi privilegiati. I Bizantini opponevano soprattutto ai Latini l'aggiunta del *Filioque*²⁵, li denunciavano poi con le accuse di confezionare il crisma con acqua²⁶, di digiunare anche il sabato²⁷, di celebrare un diverso periodo quaresimale²⁸, di opporsi al clero sposato e di imporre il celibato²⁹, di ra-

²³ *Bibliotheca*, cod. 116 (PG, 103, 393).

²⁴ A. Pavlov, *op. cit.*, 134.

²⁵ Ratramno, *Contra Graecorum opposita*, 1, 3-3, 6 (PL, 121, 229-304); Enea di Parigi, *Liber adversus Graecos*, 1-94 (PL, 121, 689-721).

²⁶ Ratramno, *Contra Graecorum opposita*, 1, 1 (PL, 121, 226); 4, 7 (PL, 121, 334: *non autem ipsum chrisma, quod mentiuntur Graeci, de fonte conficiunt sed ex succo balsami vel olivae liquore*); Enea di Parigi, *Liber adversus Graecos*, *praefatio* (PL, 121, 690).

²⁷ Ratramno, *Contra Graecorum opposita*, 1, 2 (PL, 121, 227); 4, 1 (PL, 121, 306); 4, 3 (PL, 121, 311-312: Ratramno fa notare che in Occidente praticano il digiuno al sabato Roma e poche altre chiese; appellandosi infine a testi apocrifi, assicura che tale prassi sarebbe stata istituita dagli apostoli Pietro e Paolo, allorché dovettero lottare contro Simone Mago); Enea di Parigi, *Liber adversus Graecos*, 170-173 (PL, 121, 739-741).

²⁸ Ratramno, *Contra Graecorum opposita*, 4, 4 (PL, 121, 317-322).

²⁹ Ratramno, *Contra Graecorum opposita*, 1, 2 (PL, 121, 227); 4, 6 (PL,

dersi i capelli e la barba³⁰, di non segnare subito sulla fronte con il crisma i battezzati, riservando ai vescovi tale unzione, destinata a conferire la grazia dello Spirito Santo³¹, di non osservare la progressività delle ordinazioni³².

A loro volta i Latini erano per lo più molto disponibili ad accettare il pluralismo spirituale e liturgico, che non compromettesse la fede, riconoscendo con strana tolleranza le varie tradizioni regionali e locali, purché venisse accettato il principio ecclesiastico del primato della Chiesa di Roma anche nei confronti di Costantinopoli³³.

L'unica problematica eucaristica concerneva la Pasqua e verteva su una accusa di giudaismo³⁴; tale accusa popolare è tuttavia comprensibile solo se si presuppone che, dato l'uso latino ormai diffuso degli azzimi, alcuni Bizantini pensassero che nelle chiese occidentali, durante la più importante solennità cristiana, si seguisse il rito giudaico della Pasqua, compreso l'agnello.

Del tutto assente era la polemica sul regime alimentare e sul

121, 324-332); Enea di Parigi, *Liber adversus Graecos*, 95-168 (PL, 121, 721-739).

³⁰ Ratramno, *Contra Graecorum opposita*, 1, 2 (PL, 121, 227); 4, 5 (PL, 121, 322-324); Enea di Parigi, *Liber adversus Graecos*, 182-186 (PL, 121, 744-748).

³¹ Ratramno, *Contra Graecorum opposita*, 1, 2 (PL, 121, 227); 4, 7 (PL, 121, 332-334); Enea di Parigi, *Liber adversus Graecos*, 178-181 (PL, 121, 743-744).

³² Enea di Parigi, *Liber adversus Graecos*, *praefatio* (PL, 121, 689: *quare diaconi nondum suscepto presbyteratus officio in episcopos ordinantur*); 210 (PL, 121, 759-762), ove Enea di Parigi sviluppa la tesi della identificazione tra vescovi e presbiteri (*apud veteres eosdem fuisse presbyteros quos episcopos*).

³³ Ratramno, *Contra Graecorum opposita*, 4, 8 (PL, 121, 334-346). Enea di Parigi, *Liber adversus Graecos*, *praefatio* (PL, 121, 686-687) indulge nel presentare Costantinopoli e l'Oriente come le regioni, dalle quali sarebbero sorte tutte le eresie, mentre Roma, compreso il papa Liberio, sarebbe immune da qualsiasi flessione eterodossa; per il primato e i rimandi ai falsi costantiniani cfr *Liber adversus Graecos*, 187-209 (PL, 121, 748-759).

³⁴ Ratramno, *Contra Graecorum opposita*, 1, 1 (PL, 121, 226: *Cum enim dicant... quod agnum die sancto Paschae super altare una cum Dominico corpore sacrandum Iudaeorum de more ponamus, nonne manifeste mentiuntur?*); 4, 8 (PL, 121, 334: *de agni consecratione*); Enea di Parigi, *Liber adversus Graecos*, *praefatio* (PL, 121, 690: *quare agnum simul cum corpore Christi et sanguine in Pascha super altare ponamus et more Iudaeorum offeramus*).

sangue, poiché, come vedremo, anche i Latini in quel periodo riconoscevano abitualmente la normatività di At 15, 28-29³⁵.

La seconda accusa, formulata da Leone di Achrida, riguarda il digiuno di sabato in Quaresima (*καὶ τὸ σάββατον πῶς κατὰ τὴν ἁγίαν Τεσσαρακοστήν Ἰουδαϊκῶς φυλάττεται*). Leone vi si oppone, appellandosi a Mc 2, 23-28; Gv 9, 16; Mc 3, 1-6 e Lc 13, 10-17; l'accenno alla guarigione del paralitico è invece errato³⁶.

La terza recriminazione concerne il regime alimentare (*πῶς δὲ καὶ τὰ πνικτὰ οἱ τοιοῦτοι ἐσθίουσιν, οἷς τὸ αἷμα αὐτοῦ συγκέκραται*).

La prassi latina viene contestata con una parafrasi di Lv 17, 14, che insiste sul significato vitalistico del sangue (*ὡς ψυχὴ παντὸς ζώου τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐστὶ καὶ ὅτι ὁ ἐσθίων αἷμα ψυχὴν ἐσθίει*), e con la citazione libera di Gen 9, 4-5. In questo caso i Latini vengono accusati di non essere né pagani, poiché molti di questi, forse tra i Semiti, sgozzerebbero le bestie prima di mangiarle (*κακῆνοι γὰρ σφάττοντες οἱ πλείονες ἐσθίουσιν*), né giudei (*κακῆνοι γὰρ οὔτε αἷμα οὔτε πνικτὰ ἐσθίουσιν*) né genuini cristiani. Tuttavia al termine della lettera si asserisce che i barbari non cristiani mangiano abitualmente carne di bestie non dissanguate (*τὰ τῶν πνικτῶν τοῖς ἀπίστοις καὶ βαρβάροις ἔδνεσιν*)³⁷.

All'inizio del sec. XI la testimonianza di Simeone il Nuovo Teologo assicura che a Costantinopoli le prescrizioni alimentari sul sangue venivano socialmente rispettate. Descrivendo infatti i cani randagi, il mistico bizantino scrive:

« Girano per le piazze e per le vie della città alla ricerca di qualche osso o di un pezzo di vecchia pelle buttato via, vanno a leccare lordure o sangue di animali sgozzati (*αἷμα λείξουσι σφαγέντων κτηνῶν*) »³⁸.

³⁵ Ratramno, *Contra Graecorum opposita*, 4, 1 (PL, 121, 304: *Scribitur enim in eisdem Actis Apostolorum, quae per apostolos praecepta susceperant quaeque servantes salutis aeternae participes existerent. Haec autem erant, ut abstinerent se a simulacrorum cultura, a fornicatione et sanguine et suffocato: nihil enim supra voluerunt eis imponere, sicut litterae testantur credentibus de praepotio ab apostolis missae, in quibus hoc ferebatur: Visum est, inquit, Spiritui Sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris, quam haec necessaria: ut abstineteis vos ab immolatis simulacrorum, etc. Et in conclusione: A quibus custoditeis vos bene agetis*).

³⁶ Cfr le ipotesi esplicative di A. Michel, *op. cit.*, II, 289.

³⁷ C. Will, *op. cit.*, 59-60.

³⁸ *Ethica* 4, 322-326 (SC, 129, 30).

Il sangue veniva quindi buttato per le strade e le bestie venivano macellate o uccise, seguendo le antiche usanze ebraiche³⁹.

Il quarto addebito antilatino è di tipo liturgico (τὸ Ἀλληλοῦια κατὰ τὴν Τεσσαρακοστὴν οὐ Ψάλλετε, ἀλλὰ κατὰ τὸ Πάσχα μόνον); la prassi latina viene contestata con una strana etimologia della parola *Alleluia* (« ὁ κύριος ἦλθεν », καὶ « αἰνεῖτε, ὑμνεῖτε καὶ εὐλογεῖτε αὐτόν ») e con il rimando a Sal 117, 26-27⁴⁰. Probabilmente Leone di Achrida ritiene che i Latini durante tutta la Quaresima non cantino i salmi alleluiaici (Sal 110-118) e quindi sospendano la loro lode per la venuta di Cristo⁴¹. La traduzione della lettera di Leone di Achrida in latino a opera di Umberto di Silva Candida è a volte un po' libera, omette qualche particolare ma è sostanzialmente fedele⁴². Le omissioni di maggior rilievo concernono l'inciso sui « pani di oblazione » e sulla manna, quello sul potere fermentante dello Spirito Santo, il testo biblico di Gen 9, 4-5, che doveva fondare il precetto di non mangiare il sangue degli animali, e la con-

³⁹ Per la normatività di At 15, 29 nelle chiese orientali cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 132-134 e 135-136 per la frequente accusa degli scrittori bizantini contro i Latini, che τὰ πικρὰ ἐσθίουσι καὶ τὰ θηριώδη καὶ θνησιμαία καὶ τὸ αἷμα καὶ τὰς ἄρκτους... καὶ μαροφαγοῦσιν. Cfr la risposta di Umberto di Silva Candida, *Adversus Graecorum calumnias*, 52 (PL, 143, 966; C. Will, *op. cit.*, 120: *Considerate tamen ad quantam stultitiam devoluta sit vestra scriptura et sapientia, quae cum ab hominibus exquirere deberet finem praeceptorum Dei, id est charitatem de corde puro et conscientia bona et fide non ficta: hoc solum exquirendum putat, an aliquando comederint carnem ursinam*).

⁴⁰ C. Will, *op. cit.*, 59. I Bizantini si dimostrano particolarmente ignorantissimi dell'ebraico, poiché Niceta Pettorato, *De Alleluia* (SC, 81, 500) scompone la parola in ἄλλ (che significherebbe ἔρχεται), ἦλ (che significherebbe θεός) e οὔια (che significherebbe ὑμνεῖτε τὸν ζῶντα θεόν) oppure in ἄλλ (= ἰσχυρός), ἦλ (= θεός) e οὔια (= κραταῖος).

⁴¹ Si tratta infatti di rimandi a Sal 117, 26-27 più che alle acclamazioni, che precedono la comunione in alcune liturgie antiche, come quella attestata nella Siria del sec. IV dalle *Constitutiones Apostolorum*, 8, 13, 13 (F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn 1905, 516) e a Bisanzio, forse già nel sec. XI, dalla *Liturgia del Crisostomo* (F.E. Brightman, *op. cit.*, 393). Per analoghe discussioni nel mondo latino verso la metà del sec. XI cfr un testo di Bernone di Reichenau, citato in H. De Lubac, *op. cit.*, III, 15 (*de intermissione alleluia et eius cantuum verbis*). Per la Settagesima cfr ancora Bernone di Reichenau, *De varia psalmorum atque cantuum modulatione*, 11 (PL, 142, 1150-1151).

⁴² Cfr anche PL, 143, 793-798 e C. Will, *op. cit.*, 61-64; A. Michel, *op. cit.*, I, 78. Per alcune sviste cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 178, n. 4.

nessa osservazione critica verso i Latini nonché il rimando ai primi sette concili e l'aver evitato il titolo dispregiativo τοῖς ἀπίστοις nei confronti dei barbari. Probabilmente solo in queste omissioni è presumibile una intenzionalità ideologica. Essendo la disputa concentrata sugli azzimi, potrebbe parere del tutto logica l'assenza di riflessioni e di rimandi alla valenza sacramentale del sangue eucaristico di Cristo; è comunque certo che l'accentuazione polemica ha sbilanciato la teologia eucaristica; una riflessione sulla comunione al sangue sacramentale di Cristo, che costituiva l'elemento unificante delle liturgie occidentali e orientali, avrebbe potuto probabilmente svolgere una funzione calmieratrice sulle passioni e sulle faziosità.

A un unico e timido accenno al sangue di Cristo Leone di Achrida affida la funzione di richiamare all'unità ecclesiale tra orientali e Latini, invitati ovviamente alla conversione (οὐ τῷ ἐπὶ σταυροῦ θεῷ αἵματι συγκαθέντες), e di fondamento della riconciliazione⁴³, ma si tratta di uno spunto lasciato in sordina.

2. *Dominico di Aquileia e Pietro di Antiochia*

La disputa coinvolse subito molte sedi episcopali. Verso la fine del 1053 o l'inizio del 1054 Domenico, vescovo di Grado e di Aquileia, inviò una lettera a Pietro, patriarca di Antiochia, nella quale assunse un atteggiamento piuttosto irenico, almeno sulla questione eucaristica:

« Non possiamo tuttavia tacere innanzi a Voi, Padre, il fatto di aver sentito che il clero di Costantinopoli biasima la santa Chiesa Romana. Contestano infatti i santissimi azzimi, ai quali partecipiamo dopo averli santificati nel corpo di Cristo (τὰ ἱερώτατα ἄζυμα, ἅτινα ἐν τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ ἀγιάζομεν καὶ μεταλαμβάνομεν); e così si inventano che noi rimaniamo privi del corpo di Cristo (ἀτελεῖς τοῦ αὐτοῦ σώματος) e ci giudicano esclusi dall'unità della Chiesa, proprio perché celebriamo il sacrificio eucaristico senza mescolarvi lievito (ἄνευ μίξεως ζύμης τὴν Ἐυχαριστίαν θύομεν). Ebbene, a prova del fatto che desideriamo al di sopra di ogni

⁴³ Probabilmente il συγκαθέντες, accettato anche da C. Will, *op. cit.*, 60, è da correggere con συγκαταθέντες.

cosa salvaguardare l'unità della Chiesa cattolica, evitando qualsivoglia forma di scisma, noi conserviamo la consuetudine degli azzimi in base ad una tradizione, che risale non solo agli apostoli ma addirittura allo stesso Signore. Ma poiché si crede che il sacro impasto del pane lievitato (ἡ τοῦ ἐνζύμου ἄρτου ἱερὰ φύρασις) sia stato tramandato dai santissimi Padri ortodossi delle Chiese Orientali e legittimamente conservato, cerchiamo di intendere con fede queste due consuetudini, convalidandole saggiamente in una comprensione spirituale. Infatti l'impasto di farina e lievito, adottato dalle Chiese d'Oriente, indica (ἐμφαίνουσιν) la realtà del Verbo incarnato; la semplice pasta degli azzimi, a cui si attiene la chiesa dei Romani, rappresenta (παρίστησιν) indiscutibilmente la purezza della carne umana, che la Divinità si compiacque di unire a sé. Pertanto Voi, Padre, dovette intervenire contro coloro che contestano in modo così spudorato i santi e apostolici decreti; e per quanto ritengano di assumere una posizione costruttiva, non solo abbattano quanto già è stato costruito ma rovinano anche le fondamenta stesse. Inutilmente quindi i beatissimi Pietro e Paolo predicarono in Italia, se l'intera Chiesa Occidentale rimane priva della felicità della vita eterna, alla quale giungerebbe soltanto chi sia partecipe del corpo e del sangue di Cristo (μέτοχος γένηται τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ), come egli attestò: Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete vita in voi (Gv 6, 53). Se dunque l'offerta del pane azzimo non diventa corpo di Cristo (ἡ τοῦ ἀζύμου ἄρτου προσφορά σώμα Χριστοῦ οὐ τυγχάνει), noi siamo tutti esclusi dalla vita »⁴⁴.

Il vescovo di Grado e di Aquileia avvertiva le gravi implicanze ecclesiologiche di una radicalizzazione della teologia orientale, che rischiava di connettere il dinamismo sacramentale dell'eucaristia alla composizione fisica del pane, intesa come base ineliminabile del simbolismo stesso; tentò di opporvi un richiamo alla legittimità di un pluralismo di tradizioni liturgiche, sia pure riservando la qualifica di « tradizione apostolica » solo alla prassi romana. Imboccò tutta-

⁴⁴ *Epistula* 1, 3-4 (PG, 120, 753-756; C. Will, *op. cit.*, 207-208).

via la strada pericolosa della simbologia misterica; invece di richiamare la semplice funzionalità del gesto di Cristo in ordine al segno del cibo, reso spirituale dal contesto liturgico, Domenico pretese di trovare un fondamento cristologico ben più profondo all'uso del tipo di pane. Rimane comunque difficile precisare i suoi rimandi teologici per la tradizione orientale. Se nel caso degli occidentali il rapporto tra la pasta azzima e la purezza dell'umanità di Cristo rimanda a una concezione dell'eucaristia adeguata alla cristologia, nel senso che la prima, costituita dall'unione del pane con il corpo di Cristo, ricalcherebbe l'incarnazione, come unione della divinità con una carne umana, nel caso degli orientali è meno chiaro il rapporto tra l'impasto lievitato e la οὐσία del Verbo incarnato, a meno che Domenico non intendesse presentare la ζύμη come simbolo del Verbo divino e lo ἔλερον come simbolo della carne umana di Cristo.

In tale contesto la tematica del sangue appare come un elemento secondario e puramente integrativo alla funzione eucaristica del pane.

Il patriarca melchita di Antiochia, Pietro III⁴⁵, rispose al vescovo di Grado e di Aquileia verso la metà del 1054, sintetizzando innanzi tutto il pensiero del suo confratello occidentale circa la questione degli azzimi, nel cui ambito « vi è una non piccola diversità, poiché la prassi occidentale è inconciliabile (ἀσύμβατος) con la tradizione della santissima Chiesa cattolica, che è da noi »⁴⁶. Dopo aver negato al collega latino la legittimità del titolo di patriarca⁴⁷, proseguì:

« La lettera di Tua Santità prendeva anche posizione contro il santissimo e beatissimo Patriarca di Costantinopoli, per il fatto che questi disprezza, calunnia e diffama la Chiesa Romana, da Dio onorata, a motivo degli azzimi, che voi usate secondo la vostra consuetudine e che credete vengano santificati a simbolo del corpo del Signore (τὰ ἄζυμα, ἅτινα εἰς τύπον τοῦ Κυριακοῦ σώματος συνήθως λαμβάνοντες πιστεύετε ἀγιάζεσθαι), nonché a motivo del fatto che egli per questo

⁴⁵ Per questo vescovo cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 416-427.

⁴⁶ *Epistula* 2, 1 (PG, 120, 756; C. Will, *op. cit.*, 210).

⁴⁷ Nella titolatura bizantina ufficiale del sec. XI i vescovi di Roma e di Alessandria erano detti πάπας, quelli di Costantinopoli e di Gerusalemme ἀρχιεπίσκοπος e quelli di Antiochia πατριάρχης.

vi esclude (ἀλλοτριούσθε ὑπ' αὐτοῦ) dalla retta e incontaminata fede e dallo stesso prezioso corpo del Signore, recidendovi (ἀποτεμνόμενοι) dalla Chiesa Cattolica, alla cui norma voi asserite invece di conformarvi, aderendo ad essa con totale sottomissione, come un corpo alla sua testa, assieme a tutte le chiese, che sono in Occidente. La tua lettera proseguiva poi, asserendo che noi agiamo in contrasto persino con l'antico insegnamento degli apostoli, mentre voi avreste ricevuto la tradizione degli azzimi non solo dagli stessi apostoli ma addirittura dal Cristo Signore stesso, senza ignorare tuttavia che tutti i rinomati Padri dell'Oriente celebravano il sacrificio incruento con il pane fermentato (τὴν διὰ τοῦ ζυμίτου ἄρτου ἀναίμακτον θυσίαν ἐγίνωσκον), e si trattava di uomini che eccelsero per la loro vita e per le loro parole, ammaestrando tutto il mondo con le loro dottrine. Voi ritenete santa (ἁγίαν) tale liturgia eucaristica, allo stesso modo di quella che usa gli azzimi; anzi il pane lievitato lo ritenete riferito all'uomo perfetto nato per noi, in quanto è nello stesso tempo Dio perfetto (τὸν μὲν ζυμίτην ἄρτον λογίζεσθε τὸν δι' ἡμᾶς γεννώμενον τέλειον ἄνθρωπον, ἅτε δὴ καὶ αὐτὸν ἕντα θεὸν τέλειον); la liturgia con gli azzimi sarebbe invece riferita a ciò che è puro e incorrotto nell'incarnazione del Verbo Dio (τὴν δὲ διὰ τῶν ἄζύμων μυσταγωγίαν, τὸ καθαρὸν καὶ ἀπαθὲς τῆς τοῦ θεοῦ Λόγου ἐνανθρωπήσεως) »⁴⁸.

Neppure la parafrasi del patriarca di Antiochia chiarisce i reali paralleli tra eucaristia e cristologia, così come erano intesi da Domenico. Pietro di Antiochia assicura comunque che Michele Cerulario non intende scomunicare (ἐκτέμνων) le chiese occidentali, aderendo esse alla fede trinitaria e cristologica, segno evidente che verso l'estate del 1054 la questione del *Filioque* non pareva decisiva, almeno al patriarca di Antiochia; l'indignazione del patriarca di Costantinopoli sarebbe tuttavia giustificata, perché gli occidentali non si adeguano alla tradizione eucaristica dei quattro patriarcati orientali, l'unica che risalga agli apostoli.

Le argomentazioni di Pietro di Antiochia contro gli occiden-

⁴⁸ *Epistula* 2, 6 (PG, 120, 761; C. Will, *op. cit.*, 213-214).

tali sviluppano due tematiche fondamentali: la prassi occidentale sarebbe un cedimento al giudaismo, abolito invece con la nascita della Chiesa, e non sarebbe conforme alla storicità dell'ultima cena, narrata dagli evangelisti, che parlano di ἄρτος e non di ἄζυμον nelle mani di Gesù.

Il giudaismo porterebbe a conseguenze assai gravi; l'uso degli azzimi sarebbe infatti una partecipazione al culto antico⁴⁹, un memoriale giudaico dell'esodo⁵⁰, opposto per lo più al memoriale dell'incarnazione di Cristo e qualche volta anche alla ἀνάμνησις τοῦ σωτηρίου πάθους αὐτοῦ⁵¹, un riporsi sotto la legge⁵².

In secondo luogo il patriarca di Antiochia elabora una raffinata analisi storica per dimostrare che l'ultima cena di Gesù non sarebbe stata una cena pasquale e quindi Gesù non avrebbe potuto usare pani azzimi⁵³. Egli assume infatti come racconto base la redazione giovannea e precisa: l'ultima Cena avvenne prima della festa di Pasqua, che non cadeva appunto nella sera del quinto giorno, allorché gli azzimi non erano ancora stati preparati; la Pasqua sarebbe iniziata solo il giorno successivo e pertanto Gesù avrebbe usato pane normale e lievitato; Gv 18, 28 e 19, 31 documenterebbero che Gesù sarebbe morto nella sera di Parasceve il 14 Nisan, cioè proprio quando con l'immolazione dell'agnello ci si avviava verso la vera festa degli Azzimi del giorno successivo (Es 12, 1-19; Lv 23, 4-6), sicché nella precedente cena non avrebbe potuto ancora usare gli azzimi; pertanto in tutti i racconti neotestamentari, nei quali si usa la parola ἄρτος, si deve intendere pane lievitato e fermentato.

Dunque la prassi eucaristica occidentale non può risalire agli apostoli e le chiese latine devono adeguarsi alla tradizione dei quattro patriarcati orientali, perché nel caso di quattro contro uno Dio è certamente con i primi.

⁴⁹ *Epistula* 2, 8 (PG, 120, 764; C. Will, *op. cit.*, 214: τῆς παλαιᾶς θυσίας μετέχευ).

⁵⁰ *Epistula* 2, 8 (PG, 120, 764; C. Will, *op. cit.*, 215: εἰς ἀνάμνησιν τῆς ἐξ Αἰγύπτου... φυγῆς).

⁵¹ *Epistula* 2, 11 (PG, 120, 768; C. Will, *op. cit.*, 217).

⁵² *Epistula* 2, 11 (PG, 120, 765-768; C. Will, *op. cit.*, 217). Parafrasando Gal 5, 2-5, l'autore osserva: « Se mangiate azzimi, Cristo non vi sarà di alcun giovamento, perché gli azzimi sono stati prescritti dalla Legge per il memoriale della fuga dall'Egitto non già per il memoriale della sua passione salvifica ».

⁵³ *Epistula* 2, 13-22 (PG, 120, 768-777; C. Will, *op. cit.*, 218-225).

La questione dei sinottici viene risolta sbrigativamente e con criteri concordistici alquanto sommari; questi non accennerebbero mai al termine ἄζυμον; inoltre la loro precisazione cronologica (τῆ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν Ἀζύμων) viene stranamente ridotta alla semplice semantica di: « il decimo giorno del primo mese, una specie di preparazione alla lunga alla Pasqua », che comprendeva quattro giorni, secondo l'indicazione di Es 12, 1-3; la precisazione terminologica dei sinottici viene così manipolata e trasformata in una espressione vaga come quella cristiana di « inizio della Settimana Santa ».

L'ultima osservazione esegetica, secondo cui Giovanni, morto dopo tutti gli altri apostoli, dopo aver letto i sinottici, avrebbe inteso correggere e precisare le oscurità cronologiche dei suoi colleghi evangelisti, tra cui il momento dell'ultima cena, è assolutamente demagogica. Non certo migliore è l'asserto secondo cui Pietro e Paolo nei primi tempi della loro predicazione, dato l'alto numero di Ebrei convertiti a Roma, avrebbero dapprima concesso ai fedeli l'uso degli azzimi, correggendo in un secondo tempo tale consuetudine, sicché gli occidentali, richiamandosi ai due apostoli, si rifarebbero in realtà a una fase di transizione della chiesa primitiva⁵⁴.

Ma Domenico aveva tentato una giustificazione delle due prassi tra loro in contrasto, appellandosi a motivazioni simboliche. L'ingenuità del vescovo di Grado e di Aquileia nel porsi sul terreno della simbologia appare evidente di fronte alla scaltrezza bizantina del patriarca di Antiochia. Egli tesse infatti una serie di paralleli cristologici, ricamando su continue associazioni simboliche. Essendo a esempio Cristo uomo perfetto e Dio perfetto, anche il pane eucaristico deve essere un pane completo e perfetto⁵⁵. Ecco lo sviluppo centrale di tale simbologia, che gioca anche su una intraducibile assonanza tra ἄρτος e ἄρτιος:

« E bada bene, sacratissimo fratello in spirito, che, ovunque si proclami il corpo di Cristo, ci si riferisce al pane, proprio perché è qualcosa di completo e di integro (διὰ τὸ ἐντελές καὶ ἄρτιον), e non a un azzimo. L'azzimo infatti è qualcosa

⁵⁴ *Epistula* 2, 24-25 (PG, 120, 777-780; C. Will, *op. cit.*, 226-227).

⁵⁵ *Epistula* 2, 7 (PG, 120, 764; C. Will, *op. cit.*, 214: διὰ τελείου ἄρτου τὴν ἀναίμακτον ἱερουργεῖτε θυσίαν).

di morto e senza vita (νεκρὸν καὶ ἄψυχον), totalmente incompleto (ἐλλιπές). Il lievito invece, immesso nell'impasto di farina, ne diventa come l'anima, che ne fonda la consistenza (ὡσερ ψυχὴ καὶ σύστασις). E non è forse assurdo che i credenti in Cristo accettino qualcosa di incompleto, di morto e senza vita, ritenendolo carne vivente e vivificante (ζῶσαν καὶ ζωοποιὸν σάρκα) del Signore e Salvatore nostro Gesù Cristo?... Perché se noi partecipiamo ancora agli azzimi, è evidente che siamo ancora sotto l'ombra della legge mosaica e mangiamo alla mensa dei giudei, non mangiamo certo la carne spirituale e vivente di Dio (θεοῦ λογικὴν καὶ ζῶσαν σάρκα), sovrastanziale e consostanziale a noi credenti (καὶ ἡμῖν τοῖς πεπιστευκόσιν ἐπιούσιον τε καὶ ὁμοούσιον)⁵⁶.

Se poi crediamo pure di mangiare la carne vivente di Cristo, perfetto (τελείου) nella divinità e nell'umanità, che c'è in comune tra la carne animata e vivente (ἐμφύχῳ καὶ ζώσῃ) di Dio e gli azzimi inanimati e morti (ἀψύχοις ... καὶ νεκροῖς)? L'azzimo infatti non è pane, perché non è integro (ἄρτιον) né completo in se stesso (αὐτοτελές), bensì incompleto, lasciato a metà (ἡμιτελές), perché gli manca la pienezza del lievito (τοῦ πληρώματος τῆς προζύμης). Il pane invece è integro, completo in se stesso, perfetto e assolutamente compiuto nella sua pienezza... Negli azzimi non vi è alcuna potenza vitale (ζωτικὴ δύναμις); sono cose morte (νεκρά) infatti, come già abbiamo detto prima. Nel pane invece, vale a dire nel corpo di Cristo, esistono tre realtà, che sono viventi e che donano la vita (ζῶντα καὶ ζωὴν παρέχοντα) a quanti ne partecipano: lo Spirito, l'acqua e il sangue; di tale asserto è garante la testimonianza dello stesso Giovanni, che posò sul petto di Cristo, allorché disse per rivelazione: Lo Spirito, l'acqua e il sangue; e i tre formano una cosa sola (1 Gv 5, 8), cioè il corpo di Cristo. Il che fu evidente anche al momento della crocifissione del Signore, allorché, trafitta la sua carne da una lancia, dal suo fianco incontaminato fluirono il sangue e l'acqua; ma lo Spirito Santo

⁵⁶ Il rimando a ἐπιούσιον dipende da Mt 6, 11 (Lc 11, 3) ma è inteso probabilmente nel senso di una superiorità nei confronti dell'uomo.

vivente continuava a rimanerè nella sua carne divinizzata (τεθειωμένη σαρκί). E noi fedeli la mangiamo nel pane trasformato appunto in carne di Cristo tramite lo Spirito Santo (ἦν ἐσθλιότες οἱ πιστοὶ ἐν τῷ μεταβαλλομένῳ ἄρτῳ διὰ Πνεύματος ἁγίου εἰς σάρκα Χριστοῦ) e viviamo in Lui, proprio perché mangiamo una carne viva e divinizzata (ὡς ζῶσαν καὶ τεθειωμένην σάρκα ἐσθλιότες) »⁵⁷.

La teologia eucaristica è quindi sanamente ancorata sulla cristologia e sulla pneumatologia; il dinamismo sacramentale è fondato tuttavia sullo schema della incarnazione, che lascia evidentemente in sordina il rapporto soteriologico essenziale dell'eucaristia con la morte di Cristo⁵⁸. La simbologia invece è alquanto spericolata. Da una parte il modello di Cristo, vero Dio e vero uomo, fonderebbe l'esigenza di un vero pane, identificato a sua volta con la tradizione mediterranea della farina lievitata invece che riferito alla valenza antropologica del cibo umano. Dall'altra la struttura del corpo storico di Cristo implicherebbe tre principi vitali, identificati nello Spirito, nell'acqua e nel sangue, mentre sarebbe lo Spirito a costituire fondamentalmente il principio vitale dell'eucaristia, il che esigerebbe anche nel pane liturgico la presenza parallela di un principio vitale, il lievito, l'analogato dello Spirito. Indubbiamente è proprio questa laboriosa simbologia a manipolare maggiormente la semantica neotestamentaria del sangue di Cristo, che non ha più alcun riferimento eucaristico essenziale, essendo relegato da una parte a componentè del Cristo storico e dall'altra a simbolo secondario del lievito nella composizione del pane stesso. Nel testo della

⁵⁷ Epistula 2, 9-10 (PG, 120, 764-765; C. Will, *op. cit.*, 215-217).

⁵⁸ Il linguaggio sacramentale di Pietro di Antiochia si esplicita ancora nelle seguenti espressioni: τῆ τῶν ἀζύμων ἀναφορᾷ (Epistula 2, 7; PG, 120, 761 e C. Will, *op. cit.*, 214); μυστήριον τῆς καινῆς διαθήκης (Epistula 2, 22 in PG, 120, 776; 2, 23 in PG, 120, 177 e C. Will, *op. cit.*, 225); τὴν θείαν μυσταγωγίαν (Epistula 2, 7 in PG, 120, 761-764 e C. Will, *op. cit.*, 214; 2, 12 in PG, 120, 768 e C. Will, *op. cit.*, 218; 2, 14 in PG, 120, 769 e C. Will, p. 219: τῆς θείας μυσταγωγίας τὸ μυστήριον); ἀναφορὰν ἱεουργοῦντες καὶ προσκομίζοντες (Epistula 2, 27; PG, 120, 781 e C. Will, *op. cit.*, 228). E infine: ὁ δὲ διὰ τῆς προζύμης τέλειος ἄρτος, ὁ διὰ τῆς ἀγιστείας μεταποιούμενος εἰς τὸ ἄκραντον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς ἀνάμνησιν ἐδόθη τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας αὐτοῦ (Epistula 2, 8; PG, 120, 764 e C. Will, *op. cit.*, 215).

lettera di Pietro di Antiochia l'eucaristia è presentata infatti per lo più non già come il memoriale della croce, bensì piuttosto come il memoriale dell'incarnazione; per questo la citazione di 1 Cor 10, 16-17, ove si accenna alla « comunione al sangue di Cristo » non ha alcun sviluppo⁵⁹.

Quanto fosse teologicamente rischioso questo gioco malsano sulla simbologia ce lo attesta la seguente osservazione:

« Quelli che adottano gli azzimi rischiano senza avvedersene di cadere nell'eresia di Apollinare. Costui infatti osò asserire che il Figlio e Verbo di Dio avrebbe preso dalla santa vergine solo un corpo inanimato e privo di mente (σῶμα μόνον ἄψυχον καὶ ἄνου), dicendo che bastava la divinità al posto dell'anima e della mente. Così anche quelli che usano nella liturgia gli azzimi offrono una carne morta, certo non vivente. Nell'impasto infatti il lievito funge da anima e il sale da mente (ἡ γὰρ προζύμη ἀντὶ ψυχῆς τῷ φουράματι γίνεται, καὶ τὸ ἄλας ἀντὶ τοῦ νοός); l'azzimo non ha queste cose, come può dunque non essere inanimato (ἄψυχον), morto (νεκρόν) e davvero mortifero (νεκροποιόν)? Il Signore nostro Gesù Cristo infatti, essendo Dio perfetto (τέλειος) e uomo perfetto (τέλειος), in due nature ma in una sola ipostasi, assunse dalla sempre vergine un corpo animato e dotato di mente (σῶμα ἐμψυχόν τε καὶ ἔνου), per questo giustamente trasmise il mistero della nuova alleanza tramite un pane perfetto (διὰ τέλειου ἄρτου), benedicensolo, spezzandolo e dicendo: Prendete, mangiate. Questo è il pane celeste, vitale, che elargisce la vita a quanti lo mangiano, come Cristo promise dicendo: Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui (Gv 6, 56) »⁶⁰.

⁵⁹ Epistula 2, 8 (PG, 120, 764; C. Will, *op. cit.*, 215).

⁶⁰ Epistula 2, 23 (PG, 120, 777; C. Will, *op. cit.*, 225-226). Tali idee verranno sviluppate spesso nel mondo bizantino; cfr un frammento, pubblicato in PG, 94, 414: « Per questo i quattro evangelisti dicono che Gesù distribuì pane perfetto (ἄρτον τέλειον) nei misteri e non azzimo, proprio per certificare che aveva assunto dalla santa Vergine un uomo perfetto (τέλειον τὸν ἄνθρωπον), cioè dotato di un'anima e di una mente (ἐμψυχον καὶ ἔνου) e non già come empiramente teorizzò Apollinare di Laodicea, secondo il quale Gesù avrebbe assunto solo un corpo, privo di mente e inanimato. Noi parliamo di pane perfetto, quando è fatto di farina, lievito e sale, che sono come l'anima e la

Ancora il richiamo giovanneo al sangue è totalmente sopraffatto dalla montatura simbolica sul presupposto, per altro interessante, della base e del modello cristologici della sacramentalità dell'eucaristia. Accantonato il richiamo soteriologico al sangue, prevale il motivo polemico dell'analogia tra il Cristo storico, composto di corpo, anima e mente, e il pane eucaristico, composto di farina, lievito e sale. E' un caso lampante di come la sacramentalità cristiana possa subire i contraccolpi dei parossismi della simbologia, sviluppata con funzionalità e finalità propagandistiche, del tutto estranee ai temi centrali dell'eucaristia neotestamentaria. Il fondamento della simbologia, elaborata dal patriarca di Antiochia, è costituito dal presupposto del tutto gratuito e forzato che lievito e sale fungano da principi vitali del pane e che quindi come tali vengano assunti nella struttura sacramentale dell'eucaristia.

3. Leone IX e Umberto di Silva Candida

Nel frattempo, preso atto degli scritti di Leone di Achrida e di Michele Cerulario, il papa Leone IX (che morirà il 19 aprile 1054) decise di intervenire nei confronti dei due maggiori responsabili della disputa; la sua lettera, inviata appunto a questi due vescovi orientali nel settembre 1053; è forse il documento più sconcertante, poiché mette a nudo le vere finalità della politica papale, disposta anche a passar sopra alla questione del pane eucaristico, pur di affermare in Oriente la teologia del potere pontificio in base ai falsi costantiniani e alla leggenda di papa Silvestro⁶¹. Con osservazioni

mente per il corpo. Un corpo senza anima infatti è morto; anche l'azzimo è morto, perché gli manca il lievito, e non è pane vitale (ζωτικὸς ἄρτος); il lievito infatti dà vita e coesione all'impasto (ἡ ζύμη ζωὴν δίδωσι τῷ φουράματι καὶ ἔνωσιν), come lo spirito al corpo [...] e il sale alla mente. Per questo celebriamo i divini misteri con il pane perfetto, per non cadere appunto nell'empietà del sacrilego Apollinare ».

⁶¹ Leone IX, *Epistula* 100 (PL, 143, 744-769; C. Will, *op. cit.*, 65-85). A. Michel, *op. cit.*, II, 292-297 attribuisce al papa Leone IX una antologia di testi biblici da usare contro i Greci; essa comprendeva Rom 2, 23-26; 7, 1. 7. 12-15. 21 (per l'accusa di giudaismo e per il problema dell'abolizione della legge antica); 1 Cor 10, 16-17 (per l'eucaristia); 1 Cor 10, 25-30 (per il regime alimentare); 2 Cor 5, 14-21 (per la novità cristiana); Gal 3, 23-26 (per il rapporto tra legge giudaica e fede cristiana); Col 2, 16-17. 20-23 (per i tabù alimen-

e allusioni a volte malevole nei confronti degli interlocutori⁶² e ricordando appena gli incidenti di Costantinopoli⁶³, l'intera lettera altro non è che una apologia del primato di Pietro, documentato con amplificazioni e manipolazioni esegetiche di non pochi testi neotestamentari, fino ad asserire che Dio avrebbe rivelato al capo degli apostoli anche i riti della liturgia romana⁶⁴. Si snoda in modo addirittura ossessivo e con non poche forzature storiche su un carosello di episodi, i quali dovrebbero documentare che la Chiesa Romana tramite Pietro e i suoi successori avrebbe sempre salvaguardato la fedeltà evangelica e l'ortodossia, mentre le chiese orientali e soprattutto quella di Costantinopoli sarebbero state spesso focolai di oltre 90 eresie⁶⁵. Il papa contesta soprattutto il titolo

tari e il sabato); 1 Tess 5, 19-20 (attenzione allo Spirito); 1 Tim 4, 1-7 (tabù alimentari); Eb 7, 11-19 (sacerdozio di Cristo e sacerdozio aaronico); 8, 13 e 9, 1 (novità cristiana).

⁶² *Epistula* 100, 4 (PL, 143, 746; C. Will, *op. cit.*, 67): *Sed, o Domine Iesu, pervigil Pastor, et Leo de tribu Iuda, qui secundum psalmistam super aspidem et basiliscum ambulat et conculcas leonem et draconem* (Sal 90, 13)... L'accusa alla chiesa di Costantinopoli di aver conferito gli ordini sacri a eunuchi o a donne è puramente propagandistica (*Epistula* 100, 23; PL, 143, 760).

⁶³ *Epistula* 100, 20 (PL, 143, 759; C. Will, *op. cit.*, 76: *cessate subsannando azymitas vocare, aut ecclesias illis denegare, seu tormenta, sicut coepistis, inferre*); 100, 29 (PL, 143, 764; C. Will, *op. cit.*, 80-81: *omnes Latinarum basilicas penes vos clausistis, monachis monasteria et abbatibus tulistis, donec vestris viverent institutis*); 100, 40 (PL, 143, 768; C. Will, *op. cit.*, 84: *ad suggillationem nostri azymi et praedicationem vestri fermenti*). Cfr anche *Epistula* 103 (PL, 143, 780; C. Will, *op. cit.*, 88: *anathematizare non timuit omnes qui sacramenta attrahant ex azymis*).

⁶⁴ *Epistula* 100, 6 (PL, 143, 748).

⁶⁵ *Epistula* 100, 7-8 (PL, 143, 748-749). A. Michel, « Praedestinatus, eine ungenannte Quelle Kardinal Humberts im Kampfe gegen Kerullarios (1053-1054) » in AA.VV., *Festgabe A. Knöpfler*, Friburgo in B. 1917, 240-247 (= A. Michel, *op. cit.*, II, 410-415), ha ben documentato che sia Leone IX (ma la sua lettera a Leone di Achrida e a Michele Cerulario pare essere stata composta dallo stesso cardinale Umberto di Silva Candida) sia lo *Adversus Graecorum calumnias* si rifanno al catalogo delle oltre 90 eresie del libro primo del *Praedestinatus*, il che documenta sufficientemente le demagogie nel fare di Costantinopoli e delle chiese orientali il focolaio di tutte le eresie conosciute dei primi secoli. Per lo stile umbertiano delle lettere di Leone IX cfr la documentazione filologica di A. Michel, *op. cit.*, I, 50-52, e soprattutto 66-76. Per i rimandi a Gregorio Magno nei testi ecclesiologici concernenti il primato romano cfr A. Michel, *op. cit.*, I, 120-130. Per la polemica latina contro l'anima ereticale del mondo greco cfr H. De Lubac, *op. cit.*, III, 250-255. Per l'ecclesiologia

di *oecumenicus* (cioè *universalis*) *patriarcha* al vescovo di Costantinopoli con untuose osservazioni e subdoli inviti all'umiltà⁶⁶ e attesta poco dopo il titolo di *universalis papa* per il vescovo di Roma, appellandosi ai più clamorosi falsi storici, proprio mentre i Latini rinfacciavano ai Bizantini di fondare le loro tradizioni liturgiche su testi apocrifi⁶⁷. E' infatti in base ai noti falsi costantiniani e niceni che Leone IX pretende di imporre a tutto l'Oriente il principio giuridico dell'insindacabilità e inappellabilità delle sentenze romane⁶⁸ nonché l'autorità politica e disciplinare degli interventi papali e il diritto dei pontefici a usare tutte le insegne imperiali⁶⁹.

di Umberto di Silva Candida cfr J.J. Ryan, « Cardinal Humbert *De s. Romana ecclesia*: Relics of Roman-Byzantine Relations 1053-1054 », *Mediaeval Studies*, 20 (1958), 206-240. Si arriva anche alla demagogia di citare le lettere paoline per dimostrare che l'apostolo avrebbe sempre lodato la fedeltà dei Romani, denunciando invece la corruzione delle chiese greche (*Epistula* 100,21; *PL*, 143,759-760).

⁶⁶ *Epistula*, 100,9 (*PL*, 143,750). Cfr Mahlon H. Smith III, *op. cit.*, 93 e 125 n. 143.

⁶⁷ Per il titolo *universalis papa* nei testi pseudoisidoriani e per lo sfruttamento di tale titolo da parte di Gregorio VII cfr A. Michel, *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090)*, Roma 1939, 20. Per la precedente polemica di Gregorio Magno cfr A. Michel, *op. cit.*, I, 125-128; Gregorio Magno, *Registrum Epistularum*, 5, 37 (*CCL*, 140, 308-311); 5, 39 (*CCL*, 140, 314-316); 5, 41 (*CCL*, 140, 320-325); 5, 44 (*CCL*, 140, 329-337); 5, 45 (*CCL*, 140, 337); 7, 5 (*CCL*, 140, 451); 7, 24 (*CCL*, 140, 479-480); 7, 28 (*CCL*, 140, 486-487); 7, 30 (*CCL*, 140, 490-491); 7, 31 (*CCL*, 140, 492); 8, 29 (*CCL*, 140A, 552-553); 9, 157 (*CCL*, 140A, 714-716); 13, 41 (*CCL*, 140A, 1045-1046); 13, 44 (*CCL*, 140A, 1050). Cfr anche A. Tuilier, « Grégoire Le Grand et le titre de Patriarche Oecuménique », in J. Fontaine-R. Gillet-S. Pellistrandi, *Grégoire Le Grand*, Parigi 1986, 69-82.

⁶⁸ *Epistula*, 100,10 (*PL*, 143, 751; C. Will, *op. cit.*, 70-71: *ut summa sedes a nemine iudicetur ... ut in toto orbe sacerdotes ita hunc [= pontificem romanum] caput habeant, sicut omnes iudices regem ... confirmavere sanctam Romanam et apostolicam sedem, post Dominum Jesum, caput esse omnium Ecclesiarum Dei, et hoc debere credi, confiteri et scribi ab omnibus venerabilibus Nicaeni concilii...*). Anche nella grande *Collectio Canonum*, 2,3 (*CCLcm*, 6, 179-180), composta nel 1014-1023, tale principio (*Nemo enim iudicaverit primam sedem*) è fondato esclusivamente sui falsi costantiniani.

⁶⁹ *Epistula*, 100, 12 (*PL*, 143, 752; C. Will, *op. cit.*, 71: *tantum apicem coelestis dignitatis in beato Petro et in eius vicariis prudentissimus terrena monarchiae princeps Constantinus intima consideratione reveritus, cunctos usque in finem saeculi successuros eidem apostolo in Romana sede pontifices, per beatum Silvestrum non solum imperiali potestate et dignitate, verum etiam*

Date siffatte premesse, diventano davvero sgradevoli le continue accuse di superbia e di ricerca degli onori, rivolte ai vescovi di Costantinopoli⁷⁰, e assai poco credibili le professate distinzioni tra il *meritum* e l'*officium*⁷¹. In tale contesto è sviluppata pure l'ideologia della sede romana come *Ecclesia mater*, che avrebbe fatto nascere tutte le altre chiese, compresi i patriarcati orientali, i quali quindi le dovrebbero, in quanto figlie, rispetto e totale sottomissione⁷². Anche i privilegi, di cui gode Costantinopoli, sarebbero

*infulis et ministris adornavit imperialibus...); 100,13 (PL, 143,753; C. Will, op. cit., 72-73: tributentes ei potestatem et gloriae dignitatem, atque vigorem et honorificentiam imperialem; atque decernentes sancimus ut principatum teneat, tam super quatuor sedes, Alexandrinam, Antiochenam, Hierosolymitanam et Constantinopolitanam, quamque etiam super omnes in universo orbe terrarum Dei ecclesias, et pontifex, qui, pro tempore, ipsius sacrosanctae Romanae Ecclesiae existit et princeps cunctis sacerdotibus totius mundi existat, et eius iudicio, quaeque ad cultum Dei vel fidei Christianorum stabilitatem procuranda fuerint, disponantur). Per i rimandi di papa Leone IX ai falsi costantiniani (la « donazione costantiniana ») a sostegno del suo expansionismo militare nell'Italia meridionale cfr A. Michel, *op. cit.*, I, 33-34; il papa intendeva reclamare anche di fronte a Costantinopoli il suo presunto diritto di controllare tutta l'Italia. Già nella *Epistola ad Petrum episcopum Antiochenum* Leone IX era ossessionato dal potere di Roma da imporre su tutte le altre chiese con vistose falsificazioni dell'antica prassi ecclesiastica in nome delle decretali pseudoisidoriane. Cfr *Epistula*, 3 (A. Michel, *op. cit.*, 460-462: *inviolabiliter cunctis in toto orbe terrarum ecclesiis sancta Romana et apostolica sedes caput praepositur, ad quam maiores et difficiliores causae omnium ecclesiarum definiendae referantur; sic omnia veneranda concilia, sic leges humanae promulgant, sic ipse sanctus sanctorum, rex regum et dominus dominantium confirmat; quatenus ibi principalis dignitatis et totius ecclesiasticae disciplinae venerabilis apex praefulgeat et praecellat, ubi ipse vertex atque cardo apostolorum Petrus carnis suae beatam resurrectionem in novissimo die exspectat*). Per l'evoluzione di tali principi cfr H. De Lubac, *op. cit.*, IV, Parigi 1964, 380-387.*

⁷⁰ *Epistula*, 100,31 (*PL*, 143,764).

⁷¹ *Epistula*, 100,35 (*PL*, 143,766; C. Will, *op. cit.*, 82: *profecto sumus qualis Petrus et non sumus qualis Petrus, quia idem sumus officio et non idem merito. Et quotiescumque lac et lanam, scilicet stipendium et honorificentiam ab ovibus Dei exigimus, nulla meriti nostri ibi fit commemoratio sed officio nostro quaeritur debita recompensatio*).

⁷² *Epistula*, 100,23 (*PL*, 143,761). Tali idee sono ripetute nella lettera di conferma all'elezione episcopale di Pietro, patriarca di Antiochia (*Epistula*, 101; *PL*, 143,770-771), ove però si insiste anche sul *Filioque* (*PL*, 143, 772). Per l'ideologia della *principalis mater* cfr anche *Epistula*, 103 all'imperatore Costantino Monomaco (*PL*, 143, 777).

soltanto concessioni fatte dalla chiesa di Roma⁷³. L'irenismo romano sulle rimanenti questioni non era affatto gratuito; l'accettazione del pluralismo liturgico⁷⁴ era subordinata all'accettazione di una insindacabile autorità politico-religiosa⁷⁵, già disposta a progetti di livellamento ecclesiastico⁷⁶. Non ci si stupirà allora, se in questa lunga lettera di Leone IX gli accenni eucaristici sono assolutamente relegati in second'ordine⁷⁷.

Il sangue di Cristo fa capolino di tanto in tanto come fondamento ed esigenza di pace da parte dei discepoli, che formano la Chiesa⁷⁸, ma anche il ricordo di Col 1, 20⁷⁹ è totalmente strumen-

⁷³ Epistula, 100, 28 (PL, 143, 763).

⁷⁴ Epistula, 100, 29 (PL, 143, 764; C. Will, op. cit., 81: *Siquidem cum intra et extra Romam plurima Graecorum reperiantur monasteria sive ecclesiae, nullum eorum adhuc perturbatur vel prohibetur a paterna traditione sive sua consuetudine; quin potius suadetur et admonetur eam observare... Scit namque quia nil obsunt saluti credentium diversae pro loco et tempore consuetudines, quando una fides, per dilectionem operans bona, quae potest, uni Deo commendat omnes*).

⁷⁵ Epistula, 100, 32 (PL, 143, 765; C. Will, op. cit., 81-82: *Petro et successoribus eius totius Ecclesiae disponitur emolumentum. Et sicut cardo immobilis permanens ducit et reducit ostium, sic Petrus et sui successores liberum de omni Ecclesia habent iudicium, cum nemo debeat eorum dimovere statum, quia summa sedes a nemine iudicatur. Unde clerici eius cardinales dicuntur, cardini utique illi, quo caetera moventur, vicinius adhaerentes*).

⁷⁶ Epistula, 100, 36 (PL, 143, 767; C. Will, op. cit., 83: *Sed ut quicumque quodlibet ex superbia arripiat, et sibi contra nostram apostolicam sedem atque leges eius usurpet, hoc nos tolerare non possumus, quia quisquis Romanae Ecclesiae auctoritatem vel privilegia evacuare seu imminuere nititur, non hic unius Ecclesiae, sed totius Christianitatis subversionem et interitum machinatur*).

⁷⁷ Epistula, 100, 5 (PL, 143, 747; C. Will, op. cit., 68: *quod de azymis audeat commemorationem Dominicae passionis celebrare... qualiter memoria passionis eiusdem sit recolenda*); 100, 6 (PL, 143, 748; C. Will, op. cit., 68: *cultum sive ritum visibilis sacrificii*); 100, 15 (PL, 143, 756; C. Will, op. cit., 74: *in ipsius articulo passionis, mox ut sui corporis et sanguinis mirabile mysterium agendum generaliter discipulis tradidit*).

⁷⁸ Epistula, 100, 1 (PL, 143, 744; C. Will, op. cit., 65): *Quae (= pax) utique quam germano et unanimi affectu et indissolubilis foederis nexu retinenda sit, hinc potest colligi quod eam, ultimam coheredibus et comparticibus suis, velut hereditario et perpetuo iure commendatam, sub testamento mox suo sanguine subscripto et pia morte confirmato reliquit*.

⁷⁹ Epistula, 100, 20 (PL, 143, 759; C. Will, op. cit., 77: *quia Iesus pacificavit per sanguinem suum non solum terrestria et inferna, sed et coelestia*).

talizzato all'unità, intesa come dominio assoluto, imperiale e religioso, del papato su tutte le chiese cristiane⁸⁰.

Nel gennaio 1054 la polemica si concentrò sul patriarca di Costantinopoli⁸¹. Il rinnovato invito alla pace ecclesiastica lascia in realtà emergere ancora con chiarezza sia i vari giochi di potere sia la preoccupazione del papato di sabotare le pretese della sede costantinopolitana; Leone IX, atteggiandosi diplomaticamente a difensore dei privilegi dei patriarcati di Antiochia e di Alessandria, rinfaccia a Michele Cerulario con discutibili predicozzi sull'umiltà di Cristo una mania trionfalistica (accusa questa che sarà facile oggetto di ritorsione) e il titolo di *universalis* (ὁλοκληρικὸς) *Patriarcha*, che contrastava ovviamente con le pretese più dirette del papato⁸².

Tra i punti della disputa il papa prende esplicita posizione solo sul problema degli azzimi:

«Tenti con arroganza di insinuare che sarebbe stato pane lievitato (*fermentatum panem*) quello con cui il Signore affidò nella cena ai suoi discepoli il mistero del suo corpo (*corporis sui mysterium*). Ma che questo sia assolutamente falso lo si può documentare con estrema facilità sulla base dell'Antico e del Nuovo Testamento, perché Colui, che non era venuto per abolire la legge bensì per compierla, compì appunto l'antica pasqua con pani azzimi e con vino in conformità al precetto della legge stessa e subito dopo consegnò ai discepoli la nuova pasqua, da compiersi con azzimi e vino, come indica chiaramente il racconto di Luca. Per tutti quegli otto giorni in tutto il territorio di Israele non si vedeva infatti pane lievitato; se poi se ne trovava in casa

⁸⁰ In Epistula, 100, 16 (PL, 143, 756; C. Will, op. cit., 75) vi è una semplice parafrasi di At 2, 36-41: *Ita, compunctis Iudaeis, primus apostolorum reis sanguinis Christi paenitentiam indixit et eorum protinus tria millia baptizavit*. In Epistula, 100, 24 (PL, 143, 761; C. Will, op. cit., 78: *martyrum exercitus, nostris azymis saginatus*) si asserisce che i martiri latini avrebbero desunto il loro coraggio proprio dall'eucaristia celebrata con azzimi.

⁸¹ Leone IX, Epistula, 102 (PL, 143, 775; C. Will, op. cit., 91: *... novus calumniator Ecclesiae Latinorum emeristi, anathematizans omnes et publicam persecutionem excitans, quicumque participarentur sacramentorum ex azymis? Quam praesumptionem tuam et fama nobis obtulit et litterarum sub nomine tuo ad Apulos datarum textus manifestavit*).

⁸² PL, 143, 774.

di chicchessia, la sua anima veniva eliminata dal popolo di Israele (Es 12, 15-20). Qualora se ne fosse visto nella cena del Signore Gesù oppure qualora egli o i suoi discepoli ne avessero in qualsiasi modo gustato, sarebbero stati giustamente eliminati in quanto prevaricatori della legge e il Signore stesso non avrebbe potuto dire ai suoi oppositori: Chi di voi mi potrà convincere di peccato (Gv 8, 46)? E non ci sarebbe stato bisogno di cercare falsi testimoni per farlo condannare, perché sarebbe stato giustamente condannato per questa sola violazione. Invece colui, che non fece peccato e nella cui bocca non fu trovata menzogna (1 Pt 2, 22), quanto ordinò ai discepoli, mentre stava per patire, lo ricordò con chiarezza tramite l'apostolo, nel quale proclamava: Facciamo dunque festa non con il lievito vecchio né con lievito di malizia e di perversità, ma con azzimi di sincerità e di verità (1 Cor 5, 8). Infine un po' di lievito corrompe tutta la pasta (1 Cor 5, 6). Ovunque poi vi sia corruzione, qui senza dubbio vi è un deterioramento della natura e la ricezione di qualche vizio. Ora la nostra pasqua è detta nuova proprio perché quella vecchia venne ordinata agli Israeliti in memoria della loro uscita dall'Egitto, questa invece è stata ordinata ai Cristiani in memoria della passione del Signore (*in memoriam Dominicae passionis*), con cui egli passò da questo mondo al Padre. Siccome tuttavia sia su questi temi sia su altri, con cui tu ci calunni, verrai istruito in modo più completo da altri nostri scritti, portati dai nostri nunzi, sia per ora sufficiente avervi accennato »⁸³.

Vi è senza dubbio la caratteristica latina di fondare il valore sacramentale dell'eucaristia più sulla morte di Cristo che non sul modello antropologico dell'incarnazione; tale spunto tuttavia è del tutto sommerso dalla strumentazione apologetica in funzione di una ipotetica condanna di Gesù per violazione della legge pasquale giudaica; il papa non si rende neppure conto della cronologia giovannea, diversa da quella dei sinottici, e del problema inerente al carattere pasquale o meno dell'ultima cena. L'abuso esegetico di 1 Cor 5, 6 è dovuto alla traduzione della Volgata, che sia in 1 Cor

⁸³ *Epistula*, 102 (PL, 143, 775-776; C. Will, *op. cit.*, 91).

5, 6 sia in Gal 5, 9 riporta *corrumpit* in parallelo allo ζυμοί dei codici greci, interpretando semplicemente il reale contesto dei brani paolini, che tuttavia non corrispondeva certamente a quello delle dispute del sec. XI⁸⁴.

Il cardinale Umberto di Silva Candida, dopo avere tradotto in latino la lettera di Leone di Achrída, stese verso l'inizio del 1054 una risposta molto analitica alle argomentazioni bizantine, riprendendo i singoli paragrafi della lettera inviata al vescovo di Trani⁸⁵. All'accusa di giudaismo per l'uso degli azzimi Umberto di Silva Candida oppose una vera e propria analisi biblica dei testi, nei quali l'Antico Testamento accenna agli azzimi⁸⁶, preoccupandosi di far notare che la prassi delle chiese occidentali non ha nulla a che fare con le vere e proprie osservanze giudaiche⁸⁷, né nella ritualità né nella interpretazione religiosa⁸⁸, e ironizzando sul pa-

⁸⁴ Cfr già Leone IX, *Epistula*, 100, 21 (PL, 143, 760).

⁸⁵ Umberto di Silva Candida, *Adversus Graecorum calumnias* (PL, 143, 931-974; C. Will, *op. cit.*, 93-126). Per l'uso degli scritti di Umberto di Silva Candida nel mondo latino cfr A. Michel, *Amalji und Jerusalem*, cit., 48-52.

⁸⁶ In *Adversus Graecorum calumnias*, 4 (PL, 143, 934-935; C. Will, *op. cit.*, 95), dopo avere riformulato l'accusa degli orientali (*Quod autem impudenter calumniamini nos communicare Iudaeis observando typice azyma et sabbatum, phrenesi inveterata arbitramur adeo vos perdidisse sensum ut nec factum vestrum respiciatis nec dictum*), ricorda Es 12, 18-20; 12, 15-17; 13, 6-7; 34, 18; Lv 23, 5-8; Nm 28, 16-22; Dt 16, 1-4.

⁸⁷ *Adversus Graecorum calumnias*, 5 (PL, 143, 935; C. Will, *op. cit.*, 96: *Quia in illis septem diebus quotidie fermentatum in omnibus finibus et terminis nostris et domibus invenitur, apparet atque comeditur. Nec ipsos septem dies aliter quam reliquos totius anni in azymis observamus*); 6 (PL, 143, 936; C. Will, *op. cit.*, 96-97: *Igitur in huiusmodi observatione sabbati, ubi et quantum communicamus Iudaeis? Illi enim in sabbato otiosi et feriati nec arant nec metunt, nullumque opus ex more faciunt, sed festum habent et convivium, et requiescunt servi et ancillae eorum, boves et iumenta. Nos vero nihil horum observamus, sed omne opus facimus, sicut et in praecedentibus quinque diebus, et ieiunamus sicut et in proxima sibi feria sexta ieiunamus. Vos vero si non iudaizatis, dicite cur Iudaeis in simili observantia sabbati communicatis?*).

⁸⁸ *Adversus Graecorum calumnias*, 43 (PL, 143, 961; C. Will, *op. cit.*, 116-117: *Pari tenore praedicamus azymum Christianorum longe distare ab azymo carnalium Iudaeorum, quos ad umbram veritatis observandam et captandam sola promissio et desiderium terrenae felicitatis invitabat: ut est longaevitae, abundantia frugum, successio filiorum, perditio inimicorum et caetera. Nos vero, corpus veritatis ex azymo et in azymo rite venerantes atque retinentes, ore et corde praegustamus iam quam suavis est Dominus: unum petentes ab*

radosso per cui, se gli occidentali vengono accusati di giudaismo per l'uso degli azzimi, analoghe recriminazioni possono essere rivolte agli orientali, poiché la legge ebraica contiene anche prescrizioni sul pane lievitato (Lv 7, 11-13; 23, 17) e sul sale (Lv 2, 13)⁸⁹. Per ritorsione vengono formulate contro gli orientali accuse assolutamente demagogiche, come quella di scindere sulla scia del marcionismo il Dio ebraico da quello del Nuovo Testamento o addirittura di accettare l'animismo manicheo⁹⁰.

Sulla questione degli azzimi vi è innanzi tutto una totale incomprendimento della simbologia bizantina, connessa con la funzione del lievito, poiché le analogie elaborate da Leone di Achrida tra l'azione del lievito e quella dello Spirito vengono addirittura accusate di manicheismo:

« In questa vostra dissertazione polemica noi condividiamo solo il fatto che il Signore Gesù abbia chiamato sotto il Nuovo Testamento suo corpo il pane benedetto e spezzato in suo memoriale e che ogni pane siffatto vivifichi e dia vita al mondo, proprio perché è pieno di spirito e di calore del Dio vivo (*plenus spiritu et calore Dei vivi*). Noi lo chiamiamo pane, voi ἄρτον. Tutto il resto lo detestiamo con energia e lo anatematizziamo, perché puzza e riecheggia menzogne e millanterie di eretici. Chi infatti oserà asserire che, senza quel mistero (*absque mysterio*), di cui abbiamo detto or ora, qualsiasi pane sia pieno di spirito e sia animato (*plenum spiritu et animatum*), se non un discepolo di Mani? Sono i Manichei infatti, che nel loro delirio, essendo appunto veramente pieni di pazzia, asseriscono sfrontatamente che pane e vino, legno, pietre e indumenti e altre cose del genere hanno un'anima (*animam habere*) »⁹¹.

ipso et hoc requirentes, ut maneamus in eo et ipse in nobis, in aeternum. Sane si mutare vultis fermentato azymum, mutare quolibet aliquo liquore vinum: quo, sicut et azymo, Christus et vetus pascha finivit, et novum inchoavit. Si enim recipitis vinum, azymum cur abiicitis?

⁸⁹ *Adversus Graecorum calumnias*, 43 (PL, 143, 960; C. Will, *op. cit.*, 116: *Quapropter si a nobis non debent offerri azyma quia Mosaica sunt, nec a vobis debent offerri fermentatum et sal, quia aequae Mosaica sunt*).

⁹⁰ *Adversus Graecorum calumnias*, 8 (PL, 143, 938).

⁹¹ *Adversus Graecorum calumnias*, 12 (PL, 143, 939; C. Will, *op. cit.*, 99).

O ancora:

« Che poi gli azzimi, benché sostentino per un certo tempo la vita umana, siano senza un'anima (*sine anima esse*), come del resto anche il pane lievitato, nessuno osa negarlo, a meno che non sia un Manicheo demente. Non c'è dubbio infatti che nel mistero del corpo di Cristo si realizzi continuamente un nutrimento di vita; tuttavia, mentre cercate di screditare la sede apostolica sulla questione degli azzimi, vi dimostrate pieni del marciume di una inveterata eresia, perché asserite che nei pani lievitati inerirebbe un'anima, anche senza qualche mistero della passione del Signore »⁹².

Assolutamente demagogico è il parallelismo tra i cinque elementi, richiesti dai Greci per il loro pane (lievito, farina, sale, acqua e fuoco), e i cinque elementi del regno delle tenebre nell'ideologia manichea (fumo, tenebre, fuoco, acqua e vento)⁹³.

Più seria è invece la contestazione dell'etimologia bizantina di ἄρτος⁹⁴ e la approfondita analisi delle funzioni e delle semantiche di tale termine nella Bibbia. Umberto di Silva Candida documenta infatti che ἄρτος o addirittura il termine ebraico *lehem* può indicare sia gli azzimi sia il pane lievitato⁹⁵ o persino altri cibi, simbolici o reali, come la manna; a tale scopo cita Es 16, 15; Sal 77, 24-25; Gv 6, 34⁹⁶; ricorda poi i *panes propositionis*, evidentemente azzimi (Lv 2, 11), ed Ez 4, 9 (pani speciali senza lievito).

⁹² *Adversus Graecorum calumnias*, 20 (PL, 143, 946; C. Will, *op. cit.*, 104).

⁹³ *Adversus Graecorum calumnias*, 32 (PL, 143, 950-951). Per la fonte eresiologica cfr A. Michel, « Praedestinatus », 245.

⁹⁴ *Adversus Graecorum calumnias*, 18 (PL, 143, 945; C. Will, *op. cit.*, 104: ἄρτον interpretati fuistis elevatum et sursum portatum a fermento et sale, calorem et elevationem habentem); 25 (PL, 143, 947; C. Will, *op. cit.*, 105: fermento, quod suo calore panem extollit).

⁹⁵ *Adversus Graecorum calumnias*, 13 (PL, 143, 939-940).

⁹⁶ Con l'evidente deduzione di *Adversus Graecorum calumnias*, 13 (PL, 143, 939; C. Will, *op. cit.*, 99: *Si ergo manna, quod erat album et minutum sicut semen coriandri, et quasi pilo tusum in similitudinem pruinae, gustusque eius quasi similiae cum melle, auctoritate divina dicitur panis, sive ἄρτος, quod utique nullam similitudinem aut verum saporem panis habebat; quomodo azymae possit tolli nomen panis, non videmus: qui utique natura, forma et sapore omnimodis panis est et dicitur*).

Assai meno valida è la lunga orchestrazione sul presupposto, secondo cui, avendo Gesù celebrato con i discepoli una cena pasquale, qualora avesse usato pane lievitato, sarebbe stato senza dubbio denunciato assieme a loro da Giuda o da altri suoi nemici, processato quindi per grave violazione della legge mosaica e conseguentemente condannato a morte, secondo l'imposizione di Es 12, 15, non più per i peccati degli uomini bensì per i propri⁹⁷.

La divergenza tra la cronologia giovannea, secondo la quale l'ultima cena non poteva essere una cena pasquale, e quella sinottica viene tranquillamente eliminata con il discutibile presupposto di una semplice identità tra *pascha* e *azyma* nel linguaggio giovanneo e di un linguaggio improprio nei sinottici⁹⁸. Assolutamente demagogica è la tesi, attribuita ad alcuni orientali, secondo i quali Gesù avrebbe iniziato la cena pasquale con gli azzimi ma li avrebbe subito miracolosamente trasformati in pani lievitati⁹⁹. Umberto di Silva Candida si dimostra particolarmente irritato dal fatto che Leone di Achrida avesse definito il pane azzimo creta argillosa e fango secco¹⁰⁰. In risposta a tale sgarbatezza sciorina ampie descrizioni sull'ottimo gusto degli azzimi¹⁰¹ e sulla loro religiosa prepa-

⁹⁷ *Adversus Graecorum calumnias*, 14 (PL, 143, 941-942).

⁹⁸ *Adversus Graecorum calumnias*, 16 (PL, 143, 944; C. Will, *op. cit.*, 103: *cum eo qui proprie dicebatur pascha, subsequentes quoque septem dies azymorum abusive nuncupabantur pascha*). Si assicura comunque che nell'eucaristia, celebrata a Emmaus, Gesù avrebbe usato azzimi, trattandosi della settimana dopo la Pasqua, allorché non v'era pane lievitato nel territorio di Israele (*Adversus Graecorum calumnias*, 38; PL, 143, 954).

⁹⁹ *Adversus Graecorum calumnias*, 15 (PL, 143, 943; C. Will, *op. cit.*, 102: *Namque sciscitantibus nobis unde Dominus Iesus fermentatum in coena habuerit, cum in omnibus finibus Israel non inveniretur, respondent: Si creditur omnipotens, potuit subito undecumque fermentatum exhibere, aut certe ipsum azymum benedicendo fermentare*).

¹⁰⁰ *Adversus Graecorum calumnias*, 20 (PL, 143, 945; C. Will, *op. cit.*, 104: *ut azymum, quod visu et tactu atque gustu simul et usu quotidiano panem comprobant, lapidem seu siccum lutum lateris credat*); 28 (PL, 143, 948; C. Will, *op. cit.*, 106: *azymum exclamet lutulentum et nequaquam sanctae trinitatis particeps esse*).

¹⁰¹ *Adversus Graecorum calumnias*, 25 (PL, 143, 947; C. Will, *op. cit.*, 105: *fermentum in bono accipi vix invenimus, nec fermentatum panis absque consecratione est suavitate aliqua plenior azymis panibus, quos plerique sibi salubriores et sapidiore arbitrantur*).

razione¹⁰², indulgendo spesso a osservazioni di cattivo gusto sul pane lievitato usato dai Bizantini. Diventa tuttavia volgare nel sarcasmo contro gli orientali, che vanno a comperare da qualsiasi uomo o donna, se non addirittura nei negozi, il pane da usare per l'eucaristia, trattato financo da mani sozze¹⁰³, nel descrivere il rito dell'incisione del pane, presentato come circoncisione¹⁰⁴, o della distribuzione della comunione (pane inzuppato nel vino) con un cucchiaino, ritenuto contrario all'istituzione di Cristo¹⁰⁵. Ironizza sull'insistenza bizantina riguardo al sale e al lievito, osservando banalmente che né gli angeli né le anime dei giusti né i quattro elementi cosmici, benché non abbiano né sale né lievito, non sono certo per questo fango secco; consiglia con sarcasmo di aggiungere anche pepe e rami di vite, in base a Mt 13, 31 e Gv 15, 5. Oppone alla allegoria greca sulla parabola di Mt 13, 33 una altrettanto gratuita allegoria latina, che trasforma il regno dei cieli nella Chiesa, il lievito nella dottrina apostolica, le tre misure di farina nell'intero ammasso umano, rappresentato dai tre figli di Noè, e la donna nella Sapienza, coeterna al Padre ma nata da una donna¹⁰⁶. Strumentalizza anche notizie sulla prassi liturgica della chiesa di Gerusalemme, opposta a quella di Costantinopoli, perché nella prima non si inciderebbe il pane¹⁰⁷, non si userebbe una lama di ferro e non si

¹⁰² *Adversus Graecorum calumnias*, 21 (PL, 143, 946; C. Will, *op. cit.*, 104: *Quod autem calumniarum azyma deorsum terrae coniuncta, non negamus vulgo haec eadem sic parari lapidibus aut argilla superposita, non sicut dicitis, terrae coniuncta. Verum haec ad communes usus hominum et caeterorum animalium transeunt; nam ad magnam Christi mensam non accedunt; sed illud solum quod diaconi cum subdiaconis seu ipsi sacerdotes, sacris amicti vestibus, cum melodia psalmodum conspersum et in ferro paratum ex secretario proferunt*).

¹⁰³ *Adversus Graecorum calumnias*, 32 (PL, 143, 950).

¹⁰⁴ *Adversus Graecorum calumnias*, 32 (PL, 143, 951; C. Will, *op. cit.*, 108: *Date quoque evidentem causam illius circumcissionis, qua coronulam panis ad sanctum sacrificium ferro levatis, cum immaculata hostia immaculatum corpus Domini aptius videatur significare, et integritas panis integritatem Ecclesiae, quae corpus Christi fit participatione eius integerrimi corporis*). Per tale rito dell'incisione e le varie forme del pane eucaristico cfr PG, 94, 412-413.

¹⁰⁵ *Adversus Graecorum calumnias*, 32 (PL, 143, 951; C. Will, *op. cit.*, 108: *Deinde quod sanctum panem vitae aeternae in calicem intritum cum cochleari sumere consuetis, quid opponitis?*).

¹⁰⁶ *Adversus Graecorum calumnias*, 27 (PL, 143, 947-948).

¹⁰⁷ *Adversus Graecorum calumnias*, 33 (PL, 143, 951; C. Will, *op. cit.*, 109: *non nisi integras et sanctas ponunt ipsas oblationes in sanctas patinas,*

praticherebbe la comunione con il cucchiaino¹⁰⁸ né si eliminerebbero le specie in avanzo¹⁰⁹.

Dopo avere insultato gli avversari con titoli poco piacevoli, quali quelli di eretici, di precursori dell'Anticristo o di sterco¹¹⁰, si lancia in una malevola descrizione del lievito:

« Salvo dunque il rispetto, come si conviene, verso il corpo del nostro Signore Gesù Cristo sia nel pane lievitato sia nell'azzimo, esaminiamo se il lievito preparato per l'uso alimentare umano sia più genuino e più incontaminato del vol-

nec, quomodo Graeci, habent lanceam ferream qua scindant in modum crucis ipsam oblationem, id est proscomiden. Porro in praefatis sanctis Ecclesiis cum ipsa sancta patina sanctam anaphoram, id est oblationem, exaltant). Tale notizia quindi non dice affatto che a Gerusalemme si usassero azzimi (infatti si usavano pani lievitati), bensì soltanto che non esisteva il rito dell'incisione del pane; cfr PG, 94, 396-397.

¹⁰⁸ *Adversus Graecorum calumnias*, 33 (PL, 143, 951; C. Will, *op. cit.*, 109: *Etenim verae et aptae sunt ipsae oblationes, tenuesque, ex simila. Lanceam vero ferream nesciunt, nisi quae latus Domini nostri Iesu Christi aperuit. Cochlear vero cum quo communicent, sicut in Ecclesia Graecorum, minime habent, quia non ita commiscunt ipsam sanctam communionem in calice, sed sola panis communionem communicant populum. Itaque et in magnis et in parvis Ecclesiis hunc morem traditum sibi a sanctis apostolis habent omnes Christiani ipsius provinciae. Graeci autem, cobabitantes eis, alii sic alii qualiter a suis acceperunt).*

¹⁰⁹ *Adversus Graecorum calumnias*, 33 (PL, 143, 952; C. Will, *op. cit.*, 109: *Ad haec, si quid ex sancta et venerabili eucharistia in Hierosolymitanis ecclesiis superferit, nec incendunt nec in foveam mittunt, sed in pyxidem mundam recondunt, et sequenti die communicant ex eo populum, quia quotidie communicant ibi eo, quod conveniunt illuc ex diversis provinciis christiani, qui propter fidem et maximum amorem Filii Dei communicare ibi desiderant, quia et locus ipse venerabilior et sanctior est omnibus locis in omni terra. Et ibi est sepulcrum sanctum et honorabile Domini nostri Iesu Christi et sanctus Calvariae locus. Subterrare autem vel infodere sanctam eucharistiam in terra, sicut quidam dicuntur agere, aut in lagenam mittere aut effundere illam, negligentia magna est et nullus timor Dei ... Siquidem tenues oblatas ex simila praeparatas integras et sanas sacris altaribus nos quoque superponimus et ex ipsis post consecrationem fractis cum populo communicamur. Et tunc demum calice meri et liquidi cruoris potamur: quandoquidem nemini discipulorum nisi Iudae proditori intinctum panem a Domino porrectum invenimus, significantem quod eum esset traditurus; pari modo etiam residuum dominicae oblationis reponimus).*

¹¹⁰ *Adversus Graecorum calumnias*, 28 (PL, 143, 948; C. Will, *op. cit.*, 106: *gloriatio vestra stercus est et vermis... velut stercus in via conculcandi...).*

gare azzimo. E vediamo innanzi tutto il pane lievitato nel suo processo, in modo che, dopo averne diligentemente esaminata l'origine, possiamo formulare un giudizio verace sulla sua purezza... Come tutta la gente sa, il lievito ha origine, allorché si prende o schiuma di mosto oppure feccia di una bevanda dei contadini, che i Galli chiamano birra (*cervisia*), o senza dubbio feccia di orzo o di cece macerati o anche latte di fico o latte inacidito di pecore e lo si mette nell'impasto di farina. Ma siccome schiuma, feccia, legumi macerati nonché latte di fico o latte inacidito di pecore gli uomini li annoverano tra le sozzerie, è evidente che il lievito non è del tutto privo di sozzerie. In qualsiasi impasto si metta poi del lievito, avviene necessariamente un processo di corruzione, come dice il sapientissimo Paolo: Un po' di lievito corrompe l'intero impasto (Gal 5, 9). Ovunque si accenni ad una corruzione, vuoi nelle scritture divine vuoi in quelle umane, ivi è dimostrabile l'avvenuta deteriorazione o un pervertimento di sostanza. Pertanto, se mai una corruzione può essere intesa in senso positivo, nessuno può dubitare che l'azzimo sia più incontaminato del pane lievitato, perché il primo, non subendo alcuna corruzione da parte del lievito, viene fatto solo con farina incontaminata e acqua pura. Il lievito poi, qualora lo si lasci sbadatamente per troppo tempo nella pasta, la corrompe con tale acidità da renderla assolutamente inservibile per qualsiasi uso umano. Inoltre il pane lievitato basta lasciarlo un po' raffermo e diventa ammuffito, il che accade rarissimamente all'azzimo, perché questo è pieno e solido e non gonfio e cavernoso come il pane lievitato »¹¹¹.

Anche nella questione del lievito Umberto di Silva Candida si rifa a una tradizione occidentale, risalente fino a Isidoro di Siviglia¹¹². Per di più proprio all'inizio del sec. XI le chiese ger-

¹¹¹ *Adversus Graecorum calumnias*, 29 (PL, 143, 948-949; C. Will, *op. cit.*, 106-107). Per le tecniche di produzione del lievito nell'antico mondo romano cfr Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*, 18, 12, 68 e 18, 26, 102-106.

¹¹² Cfr i testi di Isidoro, di Gregorio Magno, di Beda, di Alcuino e di Pascasio Radberto in A. Michel, *op. cit.*, II, 119-120, che accostano la semantica del lievito con quella della *corruptio*, dello *adulterinus acror*, della

maniche contestavano l'uso pagano del lievito nei riti propiziatori del capodanno, allorché ci si faceva cuocere il pane, controllando se lievitava e cresceva bene e interpretando il fatto come un presagio di benessere per la famiglia¹¹³.

A contorno della descrizione di Umberto di Silva Candida troviamo il richiamo dei testi neotestamentari, nei quali il lievito ha valenze negative (Lc 12, 1; 1 Cor 5, 6-8), con il rinvio al fatto che l'azzimo ha invece sempre valenze positive (1 Cor 5, 7-8)¹¹⁴.

Ovvvia è l'esaltazione del simbolismo della prassi occidentale:

« Vediamo ora quale delle Chiese imiti le caratteristiche e la realtà del corpo del Signore con maggiore esattezza e con una simbologia più accurata. Senza dubbio la Chiesa romana e occidentale offre l'azzimo, preparato dai ministri del sacro altare in sagrestia (*in secretario*) e fatto con seme di frumento e limpida acqua tramite il fuoco; simboleggia il fatto che essa crede e venera tre perfette sostanze nell'unica persona del mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Dio Gesù Cristo: vale a dire la carne umana, l'anima razionale e il Verbo di Dio, anch'egli Dio. Il grano invero è

infectio, e la simbologia dell'azzimo con l'idea di incontaminazione e di innocenza morale (*sincerus, mundus*). Cfr anche TLL, 2, 1645-1646 (per *azymus*) e 6, 525-527 (per *fermentum*). All'inizio del sec. IX Pascasio Radberto, *De corpore et sanguine Domini*, 20 (CCLcm, 16, 108-109) presuppone l'uso abituale dell'azzimo nelle eucaristie latine. Per l'origine della prassi degli azzimi nelle chiese latine cfr la bibliografia in Mahlon H. Smith III, *op. cit.*, 158, n. 255.

¹¹³ Cfr *Corrector Burchardi*, 63a (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 643-644: *Vel si panes praedicta nocte coquere fecisti tuo nomine, ut si bene eleventur et spissi et altius fierent, inde prosperitati tuae vitae anno praevideres*). Nel 691 il Sinodo Trullano, *canone 79* (P.-P. Joannou, *op. cit.*, 215-216), aveva preso posizione contro alcuni, i quali, per festeggiare il parto senza doglie della Vergine Maria, dopo la festa di Natale facevano cuocere semola (*σμιλδαλιν ἔψοντες*) e se la scambiavano; la pasta senza lievito era ritenuta da costoro un simbolo della incontaminatezza di Maria (*τῆς ἀχράντου παρθενομήτορος*). Non è detto se si trattava di Latini; comunque è interessante notare la diffidenza dei Bizantini verso il simbolismo del pane senza lievito e quella opposta dei Latini verso il pane fermentato. Secondo Teodoro Balsamone e Giovanni Zonara, *In canonem LXXIX concilii in Trullo* (PG, 137, 781-784) il dono della semola cotta apparteneva alle usanze popolari non cristiane per festeggiare il parto di una donna.

¹¹⁴ *Adversus Graecorum calumnias*, 30 (PL, 143, 949).

assimilato alla carne, formata dalla sola carne della Vergine, come dal grembo della madre terra, e per sola potenza celeste senza alcuna unione con un uomo; la Divinità onnipotente l'animo, infondendovi una sostanza più pura, cioè l'anima, a mo' di acqua chiara e nobile. Il Verbo di Dio assunse a ragione ambedue le sostanze fin dal primo istante del concepimento della Vergine e mediante il calore della sua Divinità, come fuoco, se le costruì e le consolidò. L'azzimo, così preparato con la fedele invocazione di tutta la Trinità, diventa il vero corpo del solo Cristo e non, come pretendono i Teopaschiti, il corpo del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo. Pure voi sembra che pensiate così, quando dite che l'azzimo non partecipa del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, come invece è sottinteso che di essi parteciperebbe il pane lievitato. Se non volete essere condannati assieme ai Teopaschiti per questa iniqua concezione, non dovete attribuire alla santa e impassibile Trinità nel memoriale stesso della passione del Signore altro coinvolgimento o partecipazione che vada al di là della sola consacrazione o dell'azione comune, perché in quel sacramento visibile si fa memoria della morte della sola umanità del Figlio di Dio »¹¹⁵.

Umberto di Silva Candida elabora dunque una simbologia cristologica altrettanto gratuita e arbitraria come quelle orientali; l'accusa di teopaschismo è poi assolutamente propagandistica e priva di ogni avallo storico. La tradizione latina, rappresentata da Agostino di Ippona e da Isidoro di Siviglia, conosceva solo la simbologia ecclesiale del pane, fatto di farina, acqua e fuoco, rapportato in realtà con l'acqua del battesimo e con il fuoco dello Spirito Santo nel crisma, che preparano i credenti al sacrificio spirituale della Chiesa¹¹⁶. Analoghe osservazioni possono essere espresse sui motivi simbolici e allegorici di preferenza dell'azzimo nei confronti del pane lievitato¹¹⁷.

¹¹⁵ *Adversus Graecorum calumnias*, 31 (PL, 143, 949-950; C. Will, *op. cit.*, 107-108).

¹¹⁶ A. Michel, *op. cit.*, II, 118-119.

¹¹⁷ *Adversus Graecorum calumnias*, 44 (PL, 143, 961; C. Will, *op. cit.*, 117: *Quod vero passio et mors Christi convenientius annuntietur azymo quam*

Se prescindiamo tuttavia dalla incresciosa orchestrazione polemica, possiamo notare che il linguaggio abituale di Umberto di Silva Candida riflette una tradizione liturgica e teologica tipicamente latina, nella quale le connotazioni sacramentali dell'eucaristia non sono radicate sul parallelismo con la cristologia dell'incarnazione bensì con la morte in croce, connessa alla vita della Chiesa tramite il realismo della comunione eucaristica e il concetto di memoriale della passione e di Cristo stesso. Non vi è ancora una rigorosa fondazione del realismo sacramentale sulle sole parole della consacrazione, poiché si accenna a volte alla *invocatio totius Trinitatis*, né mai viene contestata la teologia orientale dell'epiclesi¹¹⁸.

fermentato, ex hoc comprobatur quod Dominus ipse azymo discipulis memoriam sui agendam tradidit; et quod in lege panis afflictionis dicitur ut per hoc praemoneamur affligere animas nostras, et pariter offerre sacrificium Deo spiritum contribulatum, cor contritum et humiliatum (Sal 51, 19).

¹¹⁸ Cfr *Adversus Graecorum calumnias*, 5 (PL, 143, 935; C. Will, op. cit., 96: *in memoriam spiritualis egressionis nostrae ex hoc mundo*); 12 (PL, 143, 939; C. Will, op. cit., 99: *Dominus Iesus panem benedictum et fractum in memoriam sui sub novo testamento corpus suum vocavit*); 13 (PL, 143, 940; C. Will, op. cit., 100: *fermentatum et non azymum discipulis suis in memoriam suae passionis Dominum dedisse*); 14 (PL, 143, 941; C. Will, op. cit., 100: *azymum panem fuisse, quem ipse Dominus Iesus in coena primis Ecclesiae suae fundatoribus distribuit in memoriam suae sacratissimae passionis*); 20 (PL, 143, 945; C. Will, op. cit., 104: *unde et vos impudenter detrabentes azymis etiam illi vivifico mysterio redemptionis nostrae inauditas iniurias irrogare non timetis*); 20 (PL, 143, 946; C. Will, op. cit., 104: *Nam in corporis Christi mysterio indubitanter vitalis esca fit perpetuo... absque mysterio aliquo dominicae passionis*); 28 (PL, 143, 948; C. Will, op. cit., 106: *in ipsa terribilia et vivifica sacramenta redemptionis nostrae*); 31 (PL, 143, 950; C. Will, op. cit., 108: *azymus fidei invocatione totius Trinitatis fit verum et singulare corpus Christi... in ipsa commemoratione dominicae passionis... mors solius humanitatis Filii Dei in illo sacramento visibili recolitur... Dominus Iesus in speciali commemorationis suae privilegio discipulis distribuens panem... tota beata Trinitas in consecratione Eucharistiae cooperatur, sed sola mors Christi in fractione eius et in usu annuntiat*); 32 (PL, 143, 951; C. Will, op. cit., 108: *sacrificium Christianorum*); 34 (PL, 143, 952; C. Will, op. cit., 109-110: *Dominum nostrum Iesum Christum commemorationem suae passionis recolendam in azymis discipulis sub ipsa coena commendasse... sacrosanctum mysterium fidei*); 43 (PL, 143, 960; C. Will, op. cit., 115: *azyma... offerri in sacrificio Domini*); 43 (PL, 143, 961; C. Will, op. cit., 117: *corpus veritatis ex azymo et in azymo rite venerantes*; tale espressione va tuttavia valutata solo nel suo rapporto dialettico con la *umbra veritatis* delle osservanze giudaiche); 44 (PL, 143, 961; C. Will, op. cit., 117: *Dominus ipse azymo discipulis memoriam sui*

Nei contesti sacramentali il sangue appare purtroppo rarissimamente, naturalmente per l'ovvia concentrazione della polemica sul pane¹¹⁹; ciò va senza dubbio a scapito di un possibile smorzamento dei toni polemici, poiché la tematica del sangue dal punto di vista soteriologico avrebbe suggerito di per sé spunti di pacificazione. Gli accenni al sangue compaiono invece quasi sempre in riferimento a citazioni bibliche, dirette o indirette, che hanno valore assolutamente secondario nell'ambito delle vere e proprie argomentazioni¹²⁰, oppure sviluppano una tematica alquanto demagogica¹²¹.

Vi è a mio avviso, da una parte e dall'altra del campo di battaglia, un presupposto culturale, le cui interferenze, per lo più arbitrarie, intorbidano quasi sempre le acque, introducendo la pos-

agendam tradidit); 44 (PL, 143, 962; C. Will, op. cit., 117: *azymum eucharistiae Christi*).

¹¹⁹ *Adversus Graecorum calumnias*, 42 (PL, 143, 958-959; C. Will, op. cit., 114: *ideo sacerdos dicitur, quia panem et vinum offerendum atque sumendum in veritate carnis et sanguinis sui constituit fidelibus suis... Denique Melchisedec ille nec corpus et sanguinem suum in pane et vino Divinitati obtulit*); 62 (PL, 143, 971; C. Will, op. cit., 124: *humiliter fugere ad unum unius summe boni Pastori ovile, qui posuit animam suam pro ovibus suis, quas vocem suam, non alienorum, recognoscentes et sequentes carne sua instanter cibat et sanguine potat, ut corde, ore et opere collaudent sanctam et individuum Trinitatem*); 65 (PL, 143, 972; C. Will, op. cit., 126: *vivifica et terribilia sacramenta corporis et sanguinis Iesu Christi*).

¹²⁰ Cfr *Adversus Graecorum calumnias*, 5 (PL, 143, 935; C. Will, op. cit., 96: *nec ad vesperam immolamus, ut sanguine eius postes signemus*); 14 (PL, 143, 942; C. Will, op. cit., 101: *commento di parafrasi a Mt 27, 4: prodere sanguinem magistri palam*); 33 (PL, 143, 952; citazione di Gv 6, 55. 59); 40 (PL, 143, 956; citazione di Sal 49, 13-14); 42 (PL, 143, 958; C. Will, op. cit., 114; *passi di parafrasi di Eb: per alienum sanguinem semel in anno introeuntes sancta sanctorum... neque per sanguinem hircorum et vitulorum sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta... qui salus proprio sanguine semel aeternam redemptionem perfecit*); 42 (PL, 143, 959; citazione di Gv 6, 53); 43 (PL, 143, 960; C. Will, op. cit., 116; *richiamo della legislazione ebraica sugli impedimenti matrimoniali: omnis homo ad proximam sanguinis sui, et quae ei affinitate iungitur, accedat*); 54 (PL, 143, 967; C. Will, op. cit., 121: *templum, in quo adhuc sanguis animalium offerebatur*).

¹²¹ In *Adversus Graecorum calumnias*, 33 (PL, 143, 952; C. Will, op. cit., 109) la comunione eucaristica al sangue (*calice meri et liquidi cruoris potamur*) è ricordata al solo scopo propagandistico di abbinare la comunione bizantina (pane intinto nel vino) con la comunione di Giuda.

sibilità teorica di giustificare qualsiasi prassi ecclesiastica in opposizione a quella di altre chiese: il simbolismo.

Non si può infatti non rimanere sconcertati di fronte all'assoluta imperturbabilità con cui Umberto di Silva Candida contesta il simbolismo, che le chiese orientali adottavano per giustificare le loro prassi, appellandosi nello stesso tempo anch'egli ad analoghi simbolismi in difesa delle tradizioni occidentali¹²².

Il problema del regime alimentare e del sangue degli animali viene risolto da Umberto di Silva Candida con una ritorsione di accusa di giudaismo nei confronti degli orientali e con la constatazione di un atteggiamento alquanto arbitrario da parte delle varie chiese nello stabilire quali leggi veterotestamentarie dovessero conservare istanze normative; nel caso concreto infatti gli orientali imponevano l'osservanza giudaica dell'astensione da animali non sgozzati, accusando nello stesso tempo di giudaismo gli occidentali a motivo degli azzimi.

Il cardinale latino considerava abolita la normativa di Lv 17, 11¹²³ e del tutto provvisoria quella di At 15, 20, dovuta a motivi

¹²² Cfr a esempio per il digiuno al sabato *Adversus Graecorum calumnias*, 6 (PL, 143, 937; C. Will, *op. cit.*, 97-98): *Sabbato ieiunandum esse ratio evidentissima demonstrat. Nam si diem Dominicum ob venerationem resurrectionis Domini nostri Iesu Christi non solum in pascha celebramus, verum etiam per singulas hebdomadas ipsius diei imaginem frequentamus, ac sexta feria propter passionem Domini ieiunamus, Sabbatum praetermittere non debemus, quod inter tristitiam atque laetitiam temporis illius videtur inclusum. Nam utique constat apostolos biduo isto et in moerore fuisse et propter metum Iudaeorum se occulisse. Quod utique non dubium est, et in tantum eos ieiunasse biduo memoratur, ut traditio Ecclesiae habeat isto biduo sacramenta penitus non celebrari. Quae forma utique per singulas hebdomadas est tenenda, propter quod commemoratio diei illius semper est celebranda. Quod si putatis semel atque uno Sabbato ieiunandum, ergo et dies Dominica et sexta feria semel in pascha erit utique celebranda. Si autem Dominicae diei ac sextae feriae per singulas hebdomadas reparanda imago est, dementis est bidui agere consuetudine, Sabbato praetermisso, cum non disparem causam habeat a sexta videlicet feria in qua Dominus passus est, quando et apud inferos fuit, ut die tertia resurgens redderet laetitiam, post biduanam praecedentem tristitiam. Non ergo nos negamus sexta feria ieiunandum, sed dicimus in Sabbato hoc agendum, quia ambo dies tristitiam apostolis et his qui Christum secuti sunt indixerunt, qui, die Dominico exhilarati, non solum ipsum festivissimum esse voluere, verum etiam per omnes hebdomadas frequentandum esse duxerunt.*

¹²³ *Adversus Graecorum calumnias*, 50 (PL, 143, 964; C. Will, *op. cit.*, 119): *Constat utique hoc mandatum ex illis esse quae carnali populo ad qua-*

puramente pratici e pastorali di accondiscendenza verso i convertiti dal giudaismo¹²⁴; si richiamava poi alle indicazioni paoline, espresse in Rm 14, 1-23 e in 1 Cor 10, 23-33, che indicavano da una parte la libertà religiosa di fronte a qualsiasi regime alimentare e dall'altra il dovere di rispettare per amore fraterno gli eventuali pregiudizi della coscienza altrui, onde guadagnare tutti al Signore¹²⁵. Da parte sua assicurava che nel mondo latino si osservavano in genere le varie tradizioni regionali senza addurle tuttavia a regole universali¹²⁶, salvaguardando inoltre il principio, secondo cui in caso di necessità si può mangiare tutto ciò che si ha a disposizione¹²⁷, e accusando ovviamente i Greci di inorridire farisaicamente di fronte alla carne di orso e di fronte a regimi alimentari dei poveri, costretti per necessità a cibarsi di tutto quello che trovano, invece di distribuire le loro grandi ricchezze.

lemcumque munditiam seu iustitiam carnis, non ad aliquam sanctitatem mentis data sunt ad tempus.

¹²⁴ *Adversus Graecorum calumnias*, 54 (PL, 143, 967; C. Will, *op. cit.*, 121): *et in Novo Testamento ab Apostolis traditum gentibus ut abstineant a sanguine et suffocato.*

¹²⁵ *Adversus Graecorum calumnias*, 51 (PL, 143, 966; C. Will, *op. cit.*, 120): *Et certe si humanum super his interrogetis iudicium, immundior erit porcus reptilibus, sordibus atque reliquo suo pabulo. Sed sive nos sive vos, quod a maioribus nostris accepimus aut usu tenemus comedendum, sic observemus, ut is qui non manducat, manducantem non spernat: et qui manducat non manducantem non iudicet.*

¹²⁶ *Adversus Graecorum calumnias*, 50 (PL, 143, 964; C. Will, *op. cit.*, 119): *Is qui non manducat quaedam, observans morem suae patriae et provinciae et praecepta maiorum suorum, manducantem non iudicet*; 51 (PL, 143, 965; C. Will, *op. cit.*, 119): *Nos ergo quamvis a Domino et ab apostolis licentiam habeamus manducare omnia quae nec nostrae nec fraternae salutis officiant, consuetudine tamen provinciarum et praeceptis maiorum nostrorum hactenus detenti, devitamus comedere nonnulla, non quia mala aut immunda sunt, sed quia aut nobis aliquo modo non expediunt aut longo usu in naturam iam verso horrent.*

¹²⁷ *Adversus Graecorum calumnias*, 51 (PL, 143, 965; C. Will, *op. cit.*, 120): *Unde nos quoque absque culpa in antidotis plurima percipimus quae ex serpentibus et ex aliis quae execramur animantibus assumpta esse non dubitamus. Quod ergo infirmo qualiscumque medicina, hoc fame pereunti qualiscumque esca. Et sicut abominandus infirmus non est, artificialiter reffectus sanguine et cadavere aliquorum reptilium: sic nec fame tabescens, si sanguine et suffocato naturaliter sustentat miserabiles artus*; 55 (PL, 143, 968; C. Will, *op. cit.*, 122): *Et si forte alicui fame deficiente omne obsonium vel victus desit, avis autem et ovis adsit, sed ferrum absit, satius erit eum inedia deficere quam quovis ingenio ea mactare et comedere?*

Tuttavia per quanto concerne il sangue anche il mondo latino conservava norme disciplinari e penitenziali:

« *Nec hoc dicentes suffocatum et sanguinem nobis contra vos defendimus: antiquam enim consuetudinem seu traditionem maiorum nostrorum diligenter retinentes, nos quoque haec abominamur, adeo ut sanguine vel quocumque morticinio aut aquis seu quacumque negligentia humana praefocato, apud nos aliquando vescentibus absque extremo periculo vitae huius, poenitentia gravis imponatur: pro eo maxime quia antiquas consuetudines et traditiones maiorum, quae non sunt contra fidem, leges apostolicas arbitramur: nam de caeteris quae aucupio aut canibus seu laqueo venantium moriuntur, Apostoli praeceptum sequimur: Omne quod in macellum venit, manducate, nihil interrogantes propter conscientiam (1 Cor 10, 25). Domini est terra et plenitudo eius. Quod etiam in convivium gentilium vocatis concessit dicens: Si quis infidelium vocat vos ad coenam et vultis ire: omne quod vobis apponitur manducate, nihil interrogantes propter conscientiam (1 Cor 10, 27). Dominus quoque pro mercede praedicatoribus suis providens alimoniam dixit eis: In domo recipientium vos manete edentes et bibentes quae apud illos sunt (Lc 10, 7). Ecce Dominus non dixit quaedam apud illos comedite, sed indifferenter quae apud illos sunt. Quapropter omnis homo scientiam habens, si simpliciter edit et bibit quidquid in macellum venit aut quod sibi apponitur, nullatenus est culpandus, quasi inde aliquam immunditiam conscientiae suae contrahat. Quia non quod intrat in os, sed quod procedit de ore coinquinat hominem (Mt 15, 11). Nec esca aliqua est in vitio, sed immoderatus appetitus. Verum, ne scandalizetur frater infirmus in fide, qui putat aliquid commune vel immundum esse; si quis dixerit: hoc suffocatum est vel morticinium; non est comedendum, ut Apostolus de idolothyto ait: Si quis dixerit, hoc immolatum est idolis, nolite manducare, propter eum qui indicavit et propter conscientiam. Conscientiam autem dico, non tuam sed alterius (1 Cor 10, 28-29) »¹²⁸.*

¹²⁸ *Adversus Graecorum calumnias*, 53 (PL, 143, 966; C. Will, *op. cit.*, 120-121).

Umberto di Silva Candida pare trovarsi a disagio su tale questione; ricorda infatti canoni penitenziali molto rigidi (*poenitentia gravis imponatur*) ma nello stesso tempo vorrebbe fondarli solo su motivazioni di convivenza. Fra poco comprenderemo il perché di tale ambiguità.

Infine, per quanto concerne la polemica sull'*alleluia*, Umberto di Silva Candida cerca di istruire i Greci sulla liturgia latina. Contesta giustamente la strana etimologia bizantina del sintagma ebraico ma forse non capisce che Leone di Achrida fa riferimento non già alla liturgia eucaristica bensì al blocco dei salmi alleluiaici. Nella chiesa occidentale l'*alleluia* e il *gloria in excelsis Deo* vengono comunque cantati per tutto l'anno e non soltanto a Pasqua, eccettuate però le nove settimane penitenziali di preparazione alla Pasqua stessa; non subiscono invece intermissioni né il *Benedictus qui venit*, che fa parte del *Sanctus*, né i salmi alleluiaici, presenti sempre nell'ufficiatura monastica, sia pure con la omissione dell'espressione ebraica¹²⁹. E ancora a sostegno della prassi latina viene elaborata una sofisticata simbologia angelica, ove regna sovrano l'arbitrio delle associazioni e delle analogie¹³⁰.

¹²⁹ *Adversus Graecorum calumnias*, 57 (PL, 143, 968-969).

¹³⁰ *Adversus Graecorum calumnias*, 58 (PL, 143, 969-970; C. Will, *op. cit.*, 123): *Quod autem novem hebdomadibus Alleluia intermittimus, non incongrue per novem hebdomadas novem ordines angelorum accipimus. Quorum decimus ordo per superbiam corruens angelicum numerum imminuit et felicitatem perturbavit. Qui condolentes suae diminutioni et parem ruinam timentes sibi a perfecta laude Creatoris fuere praepediti. Quorum recuperationi et consolationi consulens omnipotens Creator primum hominem de limo terrae formavit, qui sui generis multiplicatione damna coelestis patriae resarciret atque angelorum gaudia suppleret. Qua spe angelicus chorus ad modicum exhilaratus nec mora ex lapsu ipsius hominis fuit conturbatus. Unde ille novem ordinum concentus in laude Creatoris remansit imperfectus, donec in Christo resurgente resurrexit prolapsus ille protoplastus. Ibi augmento sui collegii et meliori spe angelicus exercitus gavisus in novum Alleluia consurrexit totus et in eo perstat devotus. Quem et nos pro modulo nostro imitantes a Septuagesima, quando lapsus protoplasti in Ecclesia recitatur, Alleluia novem hebdomadibus intermittimus, scilicet in pascha ubi Christus resurgens a mortuis tristitiam nostram in gaudium vertit, et Alleluia reddit. Quod utique si non aliquando Latina Ecclesia decantaret, reprehendi a vobis non deberet, cum tamen in sua lingua laudem Domini personaret. Nunc quae sit ista vestra superbia miramur, quae latrat Latinos et debitum officium, cum etiam Latina lingua principaliter confiteatur quia Dominus Iesus Christus in gloria est Dei Patris.*

Purtroppo gravissima e grossolana è la conclusione dell'opera di Umberto di Silva Candida, che indica chiaramente la sua volontà politica di attaccare anche con i pretesti più ignobili la Chiesa bizantina. Piovono così le accuse generalizzate di ribattezzare i Latini, di calpestare gli azzimi eucaristici (tale gesto pare essere stato un atto sconsiderato nel solo Niceforo, segretario di Michele Cerulario, ma l'accusa viene rivolta a tutto il mondo greco) e di buttare via le specie consacrate; scontate sono pure le volgarità sul clero sposato¹³¹ e sull'attribuzione bizantina dello stato di impurità alle donne menstruate e partorienti nonché la pretesa di imporre anche in Oriente la macabra teologia agostiniana del peccato originale e della dannazione eterna dei neonati¹³².

¹³¹ Il contrasto tra Bizantini e Latini sul clero sposato (presbiteri, diaconi e suddiaconi) era stato ufficializzato nel 691 al Sinodo Trullano, *canone 13* (P.-P. Joannou, *op. cit.*, 140-143). I vescovi bizantini si erano esplicitamente schierati contro la prassi e i canoni romani, desunti da sinodi cartaginesi, che esigevano la castità coniugale da parte di chi riceveva l'ordinazione dopo il matrimonio. Cfr anche Sinodo Trullano, *canone 30* (P.-P. Joannou, *op. cit.*, 160-161).

¹³² *Adversus Graecorum calumnias*, 65-66 (PL, 143, 972-973; C. Will, *op. cit.*, 125-126): *Vere omnino aqua furtiva est, in qua rebaptizatis Latinos catholice baptizatos, quod nullus catholicus adhuc praesumpsit scilicet ut rebaptizaret aliquos in nomine sanctae Trinitatis ab ipsis etiam haereticis baptizatos. Vere omnino ad nescio quem panem absconditum invitatis, quando vificata et terribilia sacramenta corporis et sanguinis Iesu Christi profanis pedibus conculcatis. Haecine sunt illa maiora et perfectiora, ut tanta oblatio imponatur altari, quanta nequeat a ministris vel a populo sumi, et idcirco debeat subterrari aut in puteum ad hoc praeparatum proiici? Haecine quoque sunt illa maiora et perfectiora, ut novus maritus et recenti carnis voluptate resolutus et totus marcidus Christi ministret altaribus et ab eius immaculato corpore sanctificatas manus confestim ad muliebres transferat amplexus? Haecine sunt illa perfectiora, ut mulieribus Christianis in partu vel in menstruo periclitantibus communio denegetur? Aut paganis baptismus interdicitur? Et parvulis morituris ante octo dies regeneratio per aquam et Spiritum sanctum subtrahatur? In quo utique crudeliores Herode, non tantum in corpore sed et in anima quotidie trucidatis parvulorum innumerabilem populum et destinatis ad ignem aeternum. Nunquid etiam inde est quod hominis morituri imaginem affligitis crucifixae imagini Christi, ita ut quidam Antichristus in cruce Christi sedeat ostendens se adorandum tanquam sit Deus? Per quest'ultima prassi cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 152, n. 7. Per l'imposizione agli orientali della teologia agostiniana del peccato originale cfr già Leone IX, *Epistola ad Petrum episcopum Antiochenum*, 11 (A. Michel, 470): *animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam; et absque baptisate originali peccato**

4. La canonistica latina sul sangue

Ho annotato poco sopra l'ambiguità di Umberto di Silva Candida sul problema degli animali non sgozzati.

Le chiese occidentali del periodo patristico postniceno si erano infatti ritenute libere dal precetto veterotestamentario concernente il sangue, tuttavia le norme penitenziali di Teodoro di Canterbury e i libri penitenziali delle chiese nordiche, probabilmente sotto l'influsso dell'oriente, nonché i sinodi franchi reintrodussero nella canonistica latina tali problematiche, attestate appunto da Umberto di

obnoxiam credo et praedico. Il traduttore bizantino della lettera rifiutò tuttavia di dare al testo il senso della teologia latina: *καὶ ὅτι πρὸ τοῦ βαπτισματος ἦν τὸ ἐν ἡμῶν φῶς τῆ ἀμαρτίας ἐξορωμένον* (A. Michel, *op. cit.*, 471). Il principio della dannazione dei neonati faceva parte del nucleo essenziale della fede, secondo i Latini; il peccato originale comprometteva la salvezza, fatta eccezione per i giusti dell'Antico Testamento; cfr nel sec. VIII Pirminio, *De singulis libris canonicis scarapsus* (PL, 89, 1032-1033): *Sed nec ipsa lex, quae per Moysen data fuit, nec ipsi prophetae eos de originalibus peccatis, quae de Adam traxerant, liberare potuerunt, quia omnis anima peccatorum et iustorum exeuntes de corpore ad infernum descendebant propter ipsa originalia peccata, quae de Adam traxerant, pro eo quod in paradiso primus homo transgressus est mandatum dei... et dum illud sacrum corpus in sepulcro iaceret, anima Christi descendit in infernum. Inde eripuit Adam primum hominem et omnes patriarchas et prophetas et iustos, qui propter originalia peccata ibidem detinebantur*. Per la seconda metà del sec. IX cfr Remigio di Lione, *De generali per Adam damnatione* (PL, 121, 1067-1084). L'ideologia agostiniana penetrò comunque anche nel mondo bizantino, come è documentato verso il 1150 da Arsenio Monaco, *Epitome canonum*, 36 (PG, 133, 20), che rimanda appunto alla canonistica africana del sec. V: « Occorre battezzare per il perdono dei peccati anche i piccoli neonati (*δεῖ καὶ τὰ μικρὰ βρέφη εἰς ἄφεσιν ἀμαρτιῶν βαπτίζειν*) a motivo del peccato, che li coinvolge a partire dalla trasgressione di Adamo (*διὰ τὴν ἐπικειμένην αὐτοῖς ἀμαρτίαν ἐκ τῆς τοῦ Ἀδάμ παραβάσεως*); inoltre la grazia del santo battesimo offre forza e aiuto per non peccare. Quanti non fanno e non dicono così, siano colpiti da anatema ». Cfr nel 1166 Alessio Aristenò, *Synopsis Canonum Synodi Africae*, 15 (PG, 133, 96): *ὁ τὰ νεογνὰ βαπτίζόμενα λέγων μηδὲν ἔλκεν ἐκ τῆς τοῦ Ἀδάμ ἀμαρτίας τὸ καθαιρούμενον, ἐπάρατος...* All'inizio del sec. XIII Teodoro Balsamone e Giovanni Zonara, *In canonem CXII conc. Carthaginensis* (PG, 138, 369) si adeguano a tal punto al dettato agostiniano da correggere addirittura Rm 5,12 con *ἐν ᾧ* al posto di *ἐφ' ᾧ*, anche se rivelano una concezione alquanto vaga del peccato originale (*τι ἐκ τῆς τοῦ Ἀδάμ προγονικῆς ἀμαρτίας ἐφέλκεσθαι... ὥστε καθάρσεως δεέσθαι...*).

Silva Candida, il quale si trovò preso tra due fuochi, perché conosceva certamente la diversa posizione di Agostino di Ippona¹³³.

¹³³ A. Michel, *op. cit.*, II, 134. H.J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, I, Graz 1958 e *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, II, Graz 1958, esagera senza fondamenti la presunta originalità, universalità e indipendenza dei tardivi Penitenziali romani nei confronti di quelli irlandesi e anglosassoni. Per la datazione dei vari Penitenziali cfr C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au moyen âge*, Parigi 1969, che sottolinea l'originalità e l'antioriorità dei Penitenziali, nati nei monasteri irlandesi, inglesi e scozzesi dei sec. VI-VII, e presenta le varie personalità ecclesiastiche interessate, tra cui Davide di Menevia (morto nel 544), Gilda di Strathclyde in Scozia (morto nel 570), Finniano di Clonard (morto nel 549), Colombano, morto a Bobbio nel 615, Cummeano, vescovo di Clonfert (590-662), Teodoro, arcivescovo di Canterbury (668-690), Beda il Venerabile (morto nel 735), Egberto, arcivescovo di York (732-766), Halitgario, vescovo di Cambrai (morto nell'830), Burcardo di Worms (1008-1012). Il *Poenitentiale Pseudo-Theodori* viene posto nel 690-740. Per un tentativo di schematizzare le varie famiglie di Penitenziali secondo il ceppo franco, inglese o misto cfr C. Vogel, *op. cit.*, 44-45. Le chiese orientali e latine dei primi secoli conservarono la normatività di At 15, 28-29; cfr H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 320-322; *Didascalia syriaca*, 6, 12, 13 e *Constitutiones Apostolorum*, 6, 12, 13-15 (F.X. Funk, *op. cit.*, I, Paderborn 1905, pp. 330-333); 7, 20, 1 (F.X. Funk, *op. cit.*, 404) e soprattutto 8, 47, 63: «Se un vescovo o un presbitero o un diacono o chiunque altro appartenente al clero mangia carne con il suo sangue, che ne è l'anima, oppure un animale preso da una fiera (θηριάλωτον) o trovato morto (θνησιμαίον), venga deposto, perché la legge lo ha proibito; se si tratta di un laico, venga scomunicato» (F.X. Funk, *op. cit.*, 582). Ci si rifa a Gen 9, 4; Es 22, 30 e Dt 14, 21. Il tutto viene confermato in oriente nel 691 dal Sinodo Trullano, *canone 67* (P.-P. Joannou, *op. cit.*, 205): «La Scrittura divina ci ha imposto di astenerci dal sangue (αίματος), da animali non sgozzati (πνικτού) e dall'impudicizia. Pertanto a coloro, che con qualche tecnica speciale si ingegnano a rendere commestibile il sangue di qualsivoglia animale per soddisfare la loro ghiottoneria e poi ne mangiano, noi imponiamo la pena adatta. Se qualcuno dunque da adesso tenta in qualsiasi modo di mangiare il sangue di un animale, se è un chierico, venga deposto, se è invece un laico, venga scomunicato». Non pochi manoscritti aggiungono nel testo: «Maledetto è infatti davanti al Signore colui che mangia sangue o animale non sgozzato o bestia trovata morta o uccisa da una fiera (o volatile morto) o morta in una rete (ἐν παγίδι può anche riferirsi al laccio)». Cfr poi il *Syntagma canonum*, 9, 21 (PL, 104, 757); 13, 13 (PL, 104, 925), che recupera il sinodo di Gangra, ove si abbinava già la carne di animali non sgozzati con quella sacrificata nei templi pagani (δύχα πνικτού και εἰδωλοθύτου); *Nomocanon*, 9, 21 (PG, 104, 1108) e 13, 13 (PG, 104, 1201). Sappiamo che nel mondo bizantino l'osservanza di tali norme era rigorosamente esigita e controllata soprattutto in sede di istituzioni penitenziali. In un *Poenitentiale* bizantino del sec. X, falsamente attribuito al patriarca di Costantinopoli,

Nel mondo latino del sec. IV era infatti avvenuto un mutamento di prassi, documentato dal noto testo di Agostino, *Contra Faustum* 32, 13 (CSEL, 25/1, 771-773).

I manichei conoscevano un precedente costume occidentale, che vincolava i cristiani all'osservanza della norma ebraica del san-

Giovanni Digiunatore, nell'elenco delle domande da rivolgere ai penitenti sulle colpe più gravi vi è anche la richiesta ἡ αἷμα ἢ πνικτὸν ἢ θηριάλωτον ἢ θνησιμαίον ἢ ὀρνειοπάτακτον ἔφαγεν (PG, 88, 1896). Cfr anche *Sermo de poenitentia* (PG, 88, 1924). Per il rimando alla canonistica ufficiale cfr Niceta di Nicea, *De azymis* (A. Pavlov, *op. cit.*, 136-137). Per il 1150 cfr Arsenio Monaco, *Epitome canonum*, 120 (PG, 133, 52): ἔτι οὐ δεῖ μεταλαμβάνειν Χριστιανὸν αἵματος ἢ θηριάλωτου ἢ θνησιμαίου. Εἰ μὲν γὰρ ἱερωμένος ἐστὶ, καδαιρεῖται· εἰ δὲ λαϊκός, ἀφορρίζεται. Per il 1166 cfr Alessio Aristeno, che cita il *canone 1* del Sinodo di Gangra in *Synopsis canonum* (PG, 133, 77) e il Sinodo Trullano (PG, 133, 104: ὁ κληρικὸς αἷμα ἐσθίων καδαιρεῖται· ὁ δὲ λαϊκός, ἀφορρίζεται). Per l'inizio del sec. XIII cfr Teodoro Balsamone, *In canonem LXIII Apostolorum* (PG, 137, 164), che commenta: «Non so come alcuni riescano a mangiare animali presi e soffocati (θηρευόμενα καὶ πνιγόμενα) da uccelli rapaci, da cani o da leopardi. Nota che il canone è per i Latini, che mangiano in modo indiscriminato gli animali soffocati (τὰ πνικτὰ ἀδιαφόρως ἐσθίοντες)». E' probabile quindi che la normativa dei Penitenziali occidentali medievali, di cui vedremo fra poco i canoni, fosse abbandonata agli inizi del sec. XIII nel mondo latino. Cfr ancora Teodoro Balsamone, *In canonem LXVII concilii in Trullo* (PG, 137, 748): «Negli Atti degli Apostoli sta scritto che non dobbiamo mangiare nessun tipo di sangue né animali soffocati e che dobbiamo astenerci pure dall'impudicizia. La Legge mosaica poi ordina: Non mangiate sangue. Siccome alcuni, pur non mangiando sangue, si facevano dei preparati con altri ingredienti, ai quali aggiungevano del sangue, dichiarando poi di osservare le prescrizioni della Sacra Scrittura, dal momento che non mangiavano direttamente sangue (ἔτι οὐκ ἤσθιον ἀμέσως αἷμα), i santi Padri decisero di far cessare questa circonvenzione nei confronti della legislazione divina; pertanto un chierico, che mangi sangue di un animale per qualsivoglia ragione e con qualsivoglia tecnica culinaria, venga deposto; un laico invece sia scomunicato. Così dice il canone. I Latini tuttavia mangiano in modo indiscriminato gli animali soffocati. A quel che sento, pure gli abitanti di Adrianopoli usano il sangue degli animali in alcune loro vivande (τοῖς αἷμασι τῶν ζώων χρῶνται μετὰ ἐδωδύμων τινῶν). Puoi vedere anche la Novella 58 dell'Imperatore Leone il filosofo, la quale stabilisce che chiunque venda o mangi qualsiasi specie di vivanda con del sangue (εἶδος οἰονδηποτοῦν αἱματηρόν) venga denunciato, vergheggiato, punito con la rasatura della testa fino alla pelle e condannato all'esilio perpetuo e che i magistrati restii a punire tali crimini vengano colpiti da una multa di 10 libbre d'oro». Cfr infine Teodoro Balsamone e Giovanni Zonara, *In canonem II concilii Gangreni* (PG, 137, 1244), che specificano la proibizione di mangiare anche αἷμα ἐξ ἐπιτηδεύσεως ἐψόμενον καὶ πηγνύμενον.

gue e, senza dubbio, si riferivano alla canonistica in vigore presso le chiese orientali¹³⁴. Agostino, dopo aver distinto accuratamente tra *innolaticium* e *morticinum*¹³⁵, presenta le restrizioni bibliche del secondo caso vuoi come semplici precauzioni igieniche¹³⁶ vuoi come testi a funzione tipologica¹³⁷ vuoi come normative provvisorie, destinate ai primi anni di difficile convivenza tra Ebrei e pagani nelle comunità apostoliche¹³⁸, non più osservate comunque né nelle chiese africane né in quelle occidentali, se non da poche minoranze¹³⁹.

¹³⁴ CSEL, 25/1, 771: *Si autem et hoc quaeritis, cur ex omnibus cibis, a quibus in umbra futurorum populus est ille prohibitus, nos morticino et innolaticio non vescimur...*

¹³⁵ CSEL, 25/1, 771: *cur enim non expediat innolaticio vesci christiano, apostolus dicit: nolo vos, inquit, socios fieri daemoniorum. Neque enim ipsam innolationem reprehendit, quam faciebant patres praefigurantes sanguinem sacrificii, quo nos Christus redemit, sed quae innolant gentes, daemoniis, inquit, innolant et non deo. Deinde adiecit, quod dixi: Nolo vos socios fieri daemoniorum (1 Cor 10, 20). Nam si natura ipsa innolaticiae carnis esset immunda, utique et nescientem contaminaret. Neque enim eo minus ipsa esset, quo minus ab sciente acciperetur, sed propter conscientiam, ne daemonibus communicasse videatur.*

¹³⁶ CSEL, 25/1, 771-772: *morticinum autem puto quod ad escam usus hominum non admisit, eo quod non occisorum, sed mortuorum animalium morbida caro est nec apta ad salutem corporis, cuius causa sumimus alimentum.*

¹³⁷ CSEL, 25/1, 772: *nam quod de effundendo sanguine antiquis in figura praeceptum est, id est ipsi Noe post diluuium (Gen 9, 4), quod iam quid significaret ostendimus, plerique intellegunt.*

¹³⁸ CSEL, 25/1, 772: *et in actibus apostolorum hoc legi praeceptum ab apostolis, ut abstinerent gentes tantum a fornicatione et ab innolatis et a sanguine (At 15, 29), id est ne quicquam ederent carnis, cuius sanguis non esset effusus. Quod alii non sic intellegunt, sed a sanguine praeceptum esse abstinendum, ne quis homicidio se contaminet. Hoc nunc discutere longum est et non necessarium, quia et si hoc tunc apostoli praeceperunt, ut animalium sanguine abstinerent christiani, ne praefocatis carnibus vescerentur, elegisse mihi videntur pro tempore rem facilem et nequaquam observantibus onerosam, in qua cum Israhelitis etiam gentes propter angularem illum lapidem duos in se condentem aliquid communiter observarent.*

¹³⁹ CSEL, 25/1, 772-773: *at ubi ecclesia gentium talis effecta est, ut in ea nullus Israhelita carnalis adpareat, quis iam hoc christianus observat, ut turdos vel minutiores aviculas non adtingat, nisi quarum sanguis effusus est, aut leporem non edat, si manu a cervice percussus nullo cruento vulnere occisus est? Et qui forte pauci adhuc tangere ista formidant, a ceteris inridentur. Ita omnium animos in hac re tenuit illa sententia veritatis: non quod intrat in os vestrum, vos coinquinat, sed quod exit (Mt 15, 11), nullam cibi naturam, quam societas admittit humana, sed quae iniquitas committit peccata condem-*

Tra le prime testimonianze occidentali, che attestano la reintroduzione della colpevolezza religiosa del mangiare animali non sgozzati, punita almeno con 40 giorni di penitenza, troviamo il *Poenitentiale Gildae* (fine del sec. VI); tale norma venne assunta dai monaci irlandesi e veterobritannici, forse più per influsso delle tradizioni monastiche orientali che per un richiamo diretto a At 15, 29¹⁴⁰. Alla fine del sec. VII il tabù del sangue si è già diffuso per tutta la Scozia e l'Inghilterra, come elemento essenziale della comune vita cristiana, anche al di fuori dei monasteri, ed è fondato su un esplicito richiamo alla legge veterotestamentaria di Gen 9, 4¹⁴¹. Da tali pregiudiziali sono per lo più esclusi i pesci, forse perché considerati senza sangue¹⁴².

La casistica verte soprattutto sugli animali feriti o morti¹⁴³,

nans. Come spesso accade, Agostino generalizza le proprie convinzioni senza conoscere le tradizioni orientali.

¹⁴⁰ *Poenitentiale Gildae*, 13 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 106): *Manducans morticinam inscius, XL.*

¹⁴¹ Cfr i *Canones Adomnani* per la Scozia e il *Poenitentiale Theodori* per l'Inghilterra.

¹⁴² *Canones Adomnani*, 1 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 120: *Marina animalia ad littora cadentia, quorum mortem nescimus, sumenda sunt sana fide, nisi sint putrida*); Teodoro di Canterbury, *Poenitentiale* 2, 11, 3 (*ib.*, 212: *Pisces autem licet comedere, quia alterius naturae sunt*); *Confessionale Pseudo-Egberti*, 38 (*ib.*, 315: *Pisces licet comedere, quamvis mortui inveniuntur, quia alterius naturae sunt*); *Poenitentiale Pseudo-Egberti*, 4, 31 (*ib.*, 337: esclude il pesce morto in piscina, non facendo invece obiezioni al pesce morto di fiume); *Poenitentiale Pseudo-Romanum*, 11, 28 (*ib.*, 376); *Poenitentiale Hubertense* 59 (*ibid.*, 385-386: esclude anche il pesce morto di fiume); *Poenitentiale Cummeani*, 1, 22 (*ib.*, 467); *Corrector Burchardi*, 119 (*ib.*, 654-655).

¹⁴³ *Canones Adomnani*, 2 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 120: *Pecora de rupe cadentia, si sanguis eorum effusus sit, sumenda sunt; sin vero, sed fracta sunt ossa eorum et sanguis foras si non venerit, reputanda ut morticina essent*); 5 (*ib.*, 120: *Animal semivivum subita morte praeraptum abscissa aure vel alia parte, morticinum est*); 20 (*ib.*, 123: *Similiter cervos, quorum sanguinem quamvis per venas cernimus fluxisse per fracta in pedicis crura, vetat manducari, morticinam esse adfirmans, eo quod non fluxerat sanguis superior, qui custos et sedes animae erat, sed coagulatus est intra carnem; quia licet extremitas sanguinis per extremum quodlibet membrum sit effusa, sanguis tamen crassior et solidior, in quo anima sederat, intra carnem coagulatus manet. Itaque quodsi non crasa ulneris inlissi [= causa vulneris illaesi?] sedem animae turbaverit, non est effusio sanguinis, sed tantum extremae partis offensio, ita ut qui eam carnem comederit, sciat carnem cum sanguine comedis; cum Dominus hoc prohibuit, non carnis equoctio, sed sanguinis ef-*

sugli animali annegati¹⁴⁴, sulle prede di altre fiere o di caccia, nel qual caso interferiscono sia motivazioni religiose sia semplici indicazioni di vita civile e di precauzione alimentare¹⁴⁵, e sui suini, che si nutrivano facilmente di altri animali, dotati di sangue, nel qual caso si risolveva il problema, attendendo che smaltissero il grasso

fusio dederat [= deerat?]. Et hoc praedictum intelligi et de pecoribus quae post abscissam vel tantum scissam aurem in extrema infirmitate mortua sunt. Adipem tantum et pelles in usus varios habebimus; *Canones Hibernenses*, 15 (*ib.*, 137: *Poenitentia essus carnis morticinione pecoris XLII in pane et aqua*); 19 (*ib.*, 137: *Poenitentia inlicite bibitionis de morticina pecoris XL dies et noctes in pane et aqua*), ove si tratta del bere liquidi venuti a contatto con un animale morto; *Poenitentiale Bigotianum*, 1, 5, 12 (*ib.*, 447). L'ideologia dei *Canones Adomnani*, 20 distingue tra il sangue periferico, che circola negli arti (*extremitas sanguinis*) e quello più spesso, che circola nella testa e nelle parti più interne degli animali (*sanguis superior, qui custos et sedes animae erat*), onde fondare la necessità della macellazione mediante giugolazione, cioè mediante la recisione dei grossi vasi sanguigni del collo.

¹⁴⁴ *Canones Adomnani*, 3 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 120: *In aquis extincta morticina sunt, quorum sanguis intrinsecus latet*); 14 (*ib.*, 122: *In aquis suffocata non manducanda sunt, unde Dominus carnem cum sanguine manducari prohibuit. In carne enim animalis suffocati in aquis sanguis coagulatus perdurat. Hoc Dominus prohibet, non quod in illis temporibus homines crudam carnem manducarent, quia non esset dulcior, sed quia carnem suffocata et morticinam manducassent. Et lex metrica ratione scriptura dicit: Carnem morticinam non manducetis*), ove viene salvaguardata la legittimità di mangiare carne cruda.

¹⁴⁵ *Canones Adomnani*, 4 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 120: *A bestiis capta et semiviva bestialibus hominibus sumenda sunt*); 17 (*ib.*, 122: *Carnem a bestiis commesam immundam esse idem confirmat, non tamen morticinam, quia sanguis illius carnis illicitae effusus est per bestias*); 18 (*ib.*, 122: *Lethali vero morsu tantum captum pecus nec in totum mortificatum peccatoribus et bestialibus hominibus comedendum, abscissa tamen parte et canibus data, quam bestia dentibus intinxit. Aptum namque sibi videtur, ut carnem bestiis administratam humanae bestiae commederent*). Per il sec. VIII cfr la sintesi del *Poenitentiale Pseudo-Bedae*, 39, 3 (*ib.*, 275-276: *Si quis canis aut vulpis sive accipiter mortificaverint sive de fuste seu de lapide sive de sagitta, quae non habet ferrum, mortuus fuerit, hec omnia suffocata sunt, non manducetur, et qui manducat, ieiunet ebdomadas VI. Si quis de sagitta percusserit cervum sive aliud animal et post tertium diem inventum fuerit et forsitan ex eo ursus, lupus, canis, vulpis gustaverit, qui manducat, ieiunet ebdomadas IV. Si gallina in puteo mortua fuerit inventa, puteus evacuetur, si sciens ex eo bibit, VII dies ieiunet. Si piscis mortuus fuerit in piscina, non manducetur, qui manducat, ieiunet ebdomadas IV*); *Poenitentiale Pseudo-Egberti*, 4, 28-30 (*ib.*, 337); *Poenitentiale Pseudo-Romanum*, 11, 24-30 (*ib.*, 375-376); *Poenitentiale Halitgarii, Libellus de poenitentia*, 98-102 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 300).

o defecassero la carne precedentemente divorata¹⁴⁶. Diverso era l'atteggiamento verso gli animali, che avessero eventualmente gustato sangue umano; in tal caso venivano considerati definitivamente impuri, uccisi e buttati via, a esclusione dei loro piccoli¹⁴⁷.

Nei confronti delle carogne di animali si assumevano atteggiamenti ora di semplice precauzione igienica ora di evidente profilassi magica, come nei casi in cui si ricorreva all'acqua benedetta¹⁴⁸.

¹⁴⁶ *Canones Adomnani*, 6 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 120: *Caro suilla morticinis crassa vel pinguis, ut morticinum quo pinguescit refutanda est. Cum vero decreverit et in pristinam maciem reversa, sumenda est. Si vero in una vice vel secunda morticinam manducaverit, post huius secessum de ventre earum sana fide sumenda est*).

¹⁴⁷ *Canones Adomnani*, 7 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 121: *Sues carnem hominum vel sanguinem gustantes illiciti sunt semper. In lege namque animal cornupetum, si hominem occiderit, illicitum, quanto magis, quae manducant hominem. Foetus tamen eorum observandi sunt. Linqute quos mogitum immunditia non polluit*), ove *mogitum* credo sia una derivazione volgare da *mulgere* e indichi il poppare; 8 (*ib.*, 121: *Gallinae carnem hominis vel sanguinem eius gustantes multum immundae sunt et ova earum immunda sunt, pulli tamen observandi sunt*). Sia nel caso dei suini sia in quello delle galline non venivano considerati immondi né i porcellini né i pulcini, allevati nel periodo in cui scrofe o chioce avessero gustato sangue umano; erano invece ritenute immonde le uova, fatte dalle galline, che avessero bevuto tale liquido o mangiato carne umana. I *Canones Adomnani*, 7 rimandano, come analogia di casistica, a Es 21, 28, che sanciva appunto l'eliminazione dell'animale, le cui carni non potevano però essere mangiate.

¹⁴⁸ *Canones Adomnani*, 9 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 121: *Puteus in quo invenitur morticinum sive hominis sive canis sive animalis cuiuslibet, primo evacuandus est, et humus eius, quia aqua putei madefecerat, foras proicienda, et mundus est*); *Poenitentiale Egberti*, 13, 5 e 10 (*ib.*, 244); *Poenitentiale Pseudo-Bedae*, 22, 2 (*ib.*, 270); *Poenitentiale Bigotianum*, 1, 5, 12 (*ib.*, 447). Per i rimandi esorcistici cfr a esempio Teodoro di Canterbury, *Poenitentiale*, 1, 7, 8 (*ib.*, 192: *Surrex si ceciderit in liquorem, tollatur inde et aspergatur aqua sancta, et sumatur, si vivens sit, si vero mortua, omnis liquor proiciatur foras nec homini detur, et mundetur vas*). Cfr in seguito *Poenitentiale Bedae*, 7, 3-5 (*ib.*, 227); *Poenitentiale Pseudo-Bedae*, 35, 1-2 (*ib.*, 273-274: *Mus si ceciderit in liquorem, tollatur inde et aspergatur aqua benedicta et sumatur. Si vero mortua fuerit inventa, abiciatur totus ille liquor, nec sumatur ab hominibus sive lac sit sive cervisa vel aliquid huiusmodi. Quodsi multum est de liquore illo, in quo mus vel mustella ceciderit, et ibi moritur, purgetur liquor ille et aspergatur aqua sancta et sumatur, si necesse est. Si aves stercorant in liquorem huiusmodi vel cybum, tollatur ab eo stercus et mundetur liquor vel cybus aqua benedicta et sumatur... Si quis tinxerit in aliquo cybo manum, et non est idonea manus, C palmatas emundetur. Si in*

Nei confronti del sangue umano vi erano atteggiamenti anche magici, non tanto nei casi di violenza e di omicidio, espressi per lo più con il sintagma *sanguinem effundere*¹⁴⁹, quanto piuttosto in al-

farina aut in aliquo cybo aut in pulve vel in lacte coagulato mus vel mustela mortua inveniantur, in quo iacent vel quodcumque in circuitu earum est, proiciatur foras, quod residuum fuerit, manducetur; *Confessionale Pseudo-Egberti*, 39 (*ib.*, 316), che aggiunge l'uso dell'incenso; *Poenitentiale Pseudo-Egberti*, 4, 38 (*ib.*, 338) e 4, 59 (*ib.*, 340); *Poenitentiale Pseudo-Egberti, Additamenta*, 10 (*ib.*, 346); *Poenitentiale Merseburgense*, 120 (*ib.*, 403); *Poenitentiale Cummeani*, 1, 18 (*ib.*, 466: *Si aves stercorant in quocumque liquore, tollatur ab eo stercus et sanctificetur aqua et mundus erit cibus*); 1, 19 (*ib.*, 467); *Poenitentiale Remense*, 3, 32 (*ib.*, 503); 3, 39 (*ib.*, 503); *Poenitentiale Pseudo-Gregorii III*, 30 (*ib.*, 546); *Poenitentiale II Valicellanum*, 70 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 382); *Poenitentiale Parisiense*, 79-80 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 690).

¹⁴⁹ In tale ambito si può segnalare come caratteristica la gerarchizzazione penale irlandese dei severi decreti del *Synodus Hibernensis*, 1 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 140: *Sanguis episcopi vel excelsi principis vel scribae qui ad terram effunditur, si colirio indigerit, eum, qui effuderit, sapientes crucifigi iudicant, vel VII ancillas reddat*); 4 (*ib.*, 141: *Si vero sanguis episcopi ad terram non perveniat nec colirio indigeat, manus percutientis abscidatur aut dimidium VII ancillarum reddat, si de industria. Si autem non de industria, pretium ancillae tribuat*); 5 (*ib.*, 141: *Qui vero episcopum sine effusione sanguinis percusserit vel commotaverit, dimidium VII ancillarum pretium reddat*); 7 (*ib.*, 141: *Sanguis presbyteri qui ad terram effunditur, donec colirium subfert, manus interfectoris abscidatur vel dimidium VII ancillarum reddat, si de industria. Si tamen non de industria, ancillae precio sanetur*); 8 (*ib.*, 141: *Si ad terram non perveniat, percussor ancillam reddat, si in specie eius, tertiam partem de argento retribuat; percussio eius ancillae precio restituatur, motatio eius, ut prediximus, sanetur*). Cfr anche il canone *De iectione* (respingere o rifiutare l'aiuto verso persone bisognose), 2 (*ib.*, 142: *Si quis iecerit episcopum et si mortuus fuerit, accipiatur ab eo pretium sanguinis eius, L ancillas reddet, id est VII ancillas uniuscuiusque gradus vel L annis peniteat et ex his accipiuntur VII ancille de iectione eius*). In *Poenitentiale II Valicellanum*, 4 e 9 (*ib.*, 557) si usa l'espressione *pretium sanguinis* come riparazione per un omicidio, che in *Poenitentiale Pseudo-Theodori*, 21, 12 (*ib.*, 587) è detto anche *reatus sanguinis*, come in *Poenitentiale Halitgarii*, 4 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 723 e II, 280); *Summa de iudiciis omnium peccatorum*, 4, 11 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 490). Assolutamente immortale è la normativa del sec. XIII, esplicitata nel *Poenitentiale III Valicellanum*, (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 782), che discrimina le durissime pene, inflitte per 7 anni a chi uccide un membro del clero, nei confronti dell'incredibile irrilevanza etica dell'uccidere pagani ed Ebrei per qualsivoglia motivo (*Si quis paganum aut Iudaeum interfecerit, quadraginta dies in pane et aqua peniteat*). D'altronde già nell'866 il papa Nicolò I proponeva una ambigua morale sul problema del non uccidere. I Bulgari cristianizzati avevano fatto strage dei capi, insorti contro Boris, ucci-

cune strane prescrizioni¹⁵⁰.

dendo anche le loro mogli, le loro famiglie e i loro bambini (*Epistula*, 97, 17; *PL*, 119, 988). Tali crimini vengono blandamente riprovati, perché commessi in nome della religione (*Epistula*, 97, 17; *PL*, 119, 989: *Verum quia zelo Christianae religionis et ignorantia potius quam alio vitio deliquistis, poenitentia subsequente per Christi gratiam indulgentiam de his et misericordiam consequimini*). Il principio teorico, secondo cui nessuno deve essere costretto con la forza a credere (*Epistula*, 97, 41; *PL*, 119, 995: *Nulla igitur cum his qui non credunt idolaque adorant miscenda communio est. Porro illis violentia ut credant nullatenus inferenda est. Nam omne quod ex voto non est, bonum esse non potest*). Cfr anche *Epistula*, 97, 102; *PL*, 119, 1014: *Non esse inferendam pagano violentiam ut Christianus fiat*) è praticamente fagocitato da norme rigorose di ghetizzazione (*Epistula*, 97, 41; *PL*, 119, 995) e di espulsione delle dissidenze da parte del potere, legittimato solo se applica rigidamente la repressione religiosa (*Epistula*, 97, 18; *PL*, 119, 989-990), e soprattutto dalla clericalizzazione medioevale della guerra, assunta anche come arma di conquista e di repressione, purché adottati le insegne cristiane e i labari costantiniani (*Epistula*, 97, 33; *PL*, 119, 992: *Quando proelium inire soliti eratis, indicatis vos hactenus in signo militari caudam equi portasse, et siscitmini quid nunc vice illius portare debeatis; quid aliud utique, nisi signum sanctae crucis?*) e avvolga l'attività militare di continui atti liturgici (*Epistula* 97, 35; *PL*, 119, 993; in tal modo le battaglie diventano un *agere in Dei nomine*); per la legittimità della guerra in Quaresima cfr *Epistula*, 97, 46 (*PL*, 119, 998). In riferimento alla morte di Cristo, Teodoro di Canterbury nella *Praefatio* al suo *Poenitentiale* preferisce espressioni meno usuali (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 183: *sui sanguinis rore*).

¹⁵⁰ Nei *Canones Hibernenses*, 12 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 137: *Poenitentia de bibitione sanguinis vel urine VII anni et semis in pane et aqua et inpositione manus aepiscopi post ea*) credo si tratti di sangue umano, data la gravità della pena, equiparata a quella per omicidio. Cfr *Poenitentiale Bigotianum*, 1, 5, 1 (*ib.*, 446: *Poenitentia hominis bibentis urinam hominis seu eius sanguinem, VII annos in pane et aqua et in consummatione*); 1, 5, 3 (*ib.*, 446: *Poenitentia hominis vel urinam pecoris bibentis tres et semis annos in pane et aqua*). Teodoro di Canterbury, *Canones Gregorii*, 190 (*ib.*, 180: *Mulier, qui sanguinem viri sui pro remedio gustaverit, XL et licet plus minus ieiunavit dies*) e *Poenitentiale*, 1, 14, 16 (*ib.*, 199: *Uxor, quae sanguinem viri sui pro remedio gustaverit, XL dies vel LX minusve ieiunet*), pare opporsi ad una prassi medica anglosassone di tipo quasi vampiristico ma nel *Poenitentiale* 1, 7, 3 (*ib.*, 191: *Qui semen aut sanguinem biberit, III annos poeniteat*) pare riferirsi invece ad una prassi magico-amorosa, già attestata in *Canones Gregorii*, 191 (*ib.*, 180: *Que autem semen viri sui miscens in cibum, ut inde eius amore accipiat, III annos peniteat*); cfr *Poenitentiale Bigotianum*, 1, 5, 2 (*ib.*, 446: *Qui sanguinem vel semen biberit, III annos poeniteat*). Per il sec. VIII cfr nel *Poenitentiale Pseudo-Beda* l'*Ordo ad dandam poenitentiam*, 26 (*ib.*, 254: *Bibisti sanguinem aut manducasti de ullo pecude vel homine? III annos poeni-*

I cataloghi sugli animali considerati impuri o su quanto tali animali possono contaminare per contatto presentano variazioni regionali e

teas); 27 (*ib.*, 254: *Manducasti morticina aut dilacerata a bestiis? XL dies poeniteas*); 30 (*ib.*, 255: *Bibisti ullum maleficium, id est herbas vel alias causas ut non potuisses infantes habere... aut de sanguine vel semine mariti tui, ut maiorem de te haberet amorem, aut gustasti aut chrisma bibisti? VII annos vel V aut III poeniteas*). I Penitenziali successivi mantengono in genere la distinzione tra l'uso alimentare di sangue umano a scopo terapeutico e l'uso magico del sangue o dello sperma del marito da parte della moglie. Per il primo cfr *Confessionale Pseudo-Egberti*, 31 (*ib.*, 313: *Mulier si sanguinem viri sui pro aliquo remedio gustaverit, XL dies ieiunet*); *Poenitentiale Cummeani*, 1, 35 (*ib.*, 468); *Canones Theodori*, 37 del *Poenitentiale Sangallense tripartitum* (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 184). Per il secondo cfr *Confessionale Pseudo-Egberti*, 29 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 312: *Mulier, quae semen viri cum cibo suo miscuerit, et id sumpserit, ut masculino carior sit, III annos ieiunet*); *Poenitentiale Merseburgense*, 103 (*ib.*, 402); *Poenitentiale Cummeani*, 1, 17 (*ib.*, 466: *Qui sanguinem aut semen biberit, III annos peniteat*); 1, 36 (*ib.*, 468); *Poenitentiale Remense*, 3, 36 (*ib.*, 503); 5 (*ib.*, 504); *Poenitentiale II Valicellanum*, 29 (*ib.*, 560: *Mulier, quae semen viri sui aut urinam aut stercus miscens aut sumens in cibo ipse vel ipsa, ut exinde plus ametur, III anni peniteat*); *Poenitentiale Pseudo-Theodori*, 16, 30-31 (*ib.*, 576: *Mulier, quae semen viri sui in cybum miserit, ut inde amoris eius accipiat, VII annos poeniteat. Similiter illa poeniteat, quae semen viri sui neglexerit, aut in arborem putridam ponit, ut non generet liberos. Uxor, quae sanguinem viri sui pro remedio gustaverit, XL dies in pane et aqua poeniteat*); *Corrector Burchardi*, 154 (*ib.*, 660). Per il sec. X cfr *Poenitentiale I Valicellanum*, 90 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 314: *Si quae mulier semen viri sui in cibum miscens aut inlicitas causas fecerit, ut inde plus eius amorem suscipiat, III annos poeniteat*); *Poenitentiale II Valicellanum*, 69 (*ib.*, 382); *Poenitentiale Casinense*, 61 (*ib.*, 413) e 64 (*ib.*, 413: *Si quis sanguinem aut semen bibit, III annos peniteat*); *Ordo Casinensis* (*ib.*, 749: *... aut de semine vel sanguine mariti tui bibisti, ut maiorem de te haberet amorem... tres annos poeniteas*). Per il sec. XIII cfr *Poenitentiale Arundel*, 54 (*ib.*, 453: *Uxor, quae sanguinem viri sui causa remedii in cibum miscens gustaverit aut semen pro amore, si nescit, peccatum esse, XL diebus peniteat, si sciens, III annos peniteat*), che introduce una diversa valutazione in base non più alla prassi, bensì alla coscienza del praticante, e *Poenitentiale Parisiense*, 18 (*ib.*, 683: *Qui sanguinem suum aut semen causa amoris vel alterius rei bibere aliquem vel aliquam fecerit, tribus poeniteat annis*), 78 (*ib.*, 690: *Qui sanguinem biberit aut semen, III annos peniteat*) e 91 (*ib.*, 691: *Uxor, quae sanguinem viri sui miscens pro remedio gustaverit, XL dies peniteat*), che ritorna invece alla distinzione tradizionale tra uso terapeutico e uso magico. Durissimo è nel sec. XIII il *Poenitentiale Fulberti*, 21 (*ib.*, 774: *Quisquis sanguinem aut semen biberit, VII annos poeniteat*). Tuttavia nella seconda metà del sec. VIII appare anche un'altra prassi, vale a dire l'uso del sangue di donna, presumibilmente mestruale, a scopo di filtro amoroso. Cfr

riguardano per lo più i bovini¹⁵¹, i cavalli¹⁵², i suini¹⁵³, alcuni volatili¹⁵⁴

a esempio *Confessionale Pseudo-Egberti*, 16 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, p. 307: *Quicumque vir cum uxore sua in consuetudine eius menstrua coiverit, XL dies ieiunet. Et quicumque sanguinem suum, vel viri semen biberit, V annos ieiunet*), la cui ultima prescrizione riguarda ovviamente la moglie, e per il sec. XI *Corrector Burchardi*, 164 (*ib.*, 662: *Fecisti, quod quaedam mulieres facere solent, tollunt menstruum sanguinem suum, et immiscent cibo vel potu, et dant viris suis ad manducandum vel ad bibendum, ut plus diligantur ab eis? Si fecisti, V annos peniteas*). Nella metà del sec. IX Rabano Mauro aveva adottato una diversa valutazione, considerando il rituale con lo sperma anche dal semplice punto di vista della colpa sessuale (*Poenitentiale*, 25; PL, 110, 490: *De feminis quae inter se fornicantur in Ancyrano concilio scriptum est: Si mulier cum muliere fornicata fuerit, annos III poeniteat. Item: Si mulier more fornicationis ad alteram coniunxerit, tres annos, sicut fornicator, poeniteat. Sic et illa quae semen viri sui in cibo miscens, ut inde plus eius amorem accipiat, poeniteat. Mulier sola, si cum se ipsa coitum habeat, tres annos poeniteat*) e quello con il sangue mestruale dal punto di vista della magia (*Poenitentiale*, 30; PL, 110, 491: *De his etiam, super quibus interrogasti, id est de illa femina quae menstruum sanguinem suum miscuit cibo vel potui, et dedit viro suo, ut comederet; et quae semen viri sui in potu bibit; et de ea, quae testam hominis combussit igni, et viro suo dedit pro infirmitate vitanda: quali poenitentia sint plectendae? Ut nobis videtur, tali sententia feriendi sunt, sicut magi et arioli, qui magicam artem exercuisse noscuntur*). Per il sec. XIII cfr *Poenitentiale Arundel*, 81 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 459: *Si qua piscem in puerperio suo mortuum vel panem super vases [= nates] confectum suas vel menstruum sanguinem suum marito suo ad manducandum vel ad bibendum dederit, V annos graviter peniteat*) ove la chiarificazione del rituale della prima parte è reperibile nella fonte, che è senza dubbio *Corrector Burchardi*, 160-161 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 661).

¹⁵¹ *Canones Adomnani*, 10 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 121: *Intinctum a vacca sana conscientia sumendum; ut si quis enim intinctione vaccae excommunicemus et vitulo promulgenti gustatum lac non respimus, sed tamen propter infirmas fratrum conscientias, non propter immunditias, coquendum est et tunc ab omnibus suscipiendum est*).

¹⁵² *Canones Hibernenses*, 13 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 137: *Poenitentia esus carnis aequi IIII anni in pane et aqua*).

¹⁵³ *Canones Adomnani*, 11 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 121: *Intinctum vero suibus coquendum est et immundis hominibus tribuendum est. Sues namque munda et immunda comedunt, vaccae vero non nisi herbis et arborum frondibus pascuntur*).

¹⁵⁴ *Canones Adomnani*, 12 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 121: *Intinctum vero a corvo nulla coctione mundari potest propter nostram conscientiam dubiam. Quis enim nostrum scit, quas inlicitas carnes prius comederat, quam intinxerit?); Canones Hibernenses*, 17 (*ib.*, 137: *Poenitentia bibitionis aquile vel curbi vel graule vel galli et galline L dies in pane et aqua*), ove il

ma soprattutto topi e faine¹⁵⁵, lupi¹⁵⁶ e cani¹⁵⁷.

Alla fine del sec. VII la riforma di Teodoro di Canterbury cerca di correggere le esagerazioni delle tradizioni monastiche irlandesi e veterobritanniche, dando origine ad una nuova legislazione anglo-sassone, che si confronta esplicitamente con la normativa bizantina. Le correzioni sono evidenti nel caso dei suini¹⁵⁸, della carne di ca-

formulario *poenitentia bibitionis* significa: *poenitentia bibentis quod intinxit...* e presuppone spesso tabù magici, perché è applicato anche a quanto viene toccato da serve incinte; cfr *Poenitentiale Bigotianum*, 1, 5, 6 (*ib.*, 447); 1, 6, 2 (*ib.*, 447).

¹⁵⁵ *Canones Adomnani*, 13 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 122: *Intinctum a mustella nec sine coctione nec post coctionem nullo modo suscipiendum est*); *Canones Hibernenses*, 18 (*ib.*, 137: *Poenitentia bibitionis illicita muricipis V dies in pane et aqua et superpositio*); 20 (*ib.*, 138: *Poenitentia illicita bibitionis morticinae muris VII dies in pane et aqua*); *Poenitentiale Pseudo-Egberti*, 4, 41 (*ib.*, 338); *Poenitentiale Bigotianum*, 1, 5, 7 (*ib.*, 447); 1, 5, 10-11 (*ib.*, 447); *Poenitentiale Remense*, 3, 21 (*ib.*, 502). Per l'uccello *muriceps* (eo quod mures capiat) cfr *Corrector Burchardi*, 137 (*ib.*, 657) e H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 314-315, che attesta come in alcuni Penitenziali per *muriceps* si intendesse piuttosto il gatto. Per la prassi della *superimpositio* cfr H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 230 e 314-316 e l'*Ordo Parisiensis* del sec. XII in H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 755 (*Super impositio est addere ieiunium de hora tertia in sexta, de sexta in nona, de nona in vespere*).

¹⁵⁶ *Canones Adomnani*, 19 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 123: *Simili modo prohibet medullas ossium cervorum manducari, quos lupi commederant*).

¹⁵⁷ *Canones Hibernenses*, 14 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 137: *Poenitentia essus carnis quam canes comederunt, XL dies in pane et aqua*); 16 (*ib.*, 137: *Poenitentia illiciti bibitionis canis annus unus*); cfr in seguito *Poenitentiale Egberti*, 13, 4 (*ib.*, 244), che riduce le pene; *Poenitentiale Pseudo-Beda*, 22, 2 (*ib.*, 270); *Poenitentiale Bigotianum*, 1, 5, 5 (*ib.*, 447); *Poenitentiale Pseudo-Gregorii III*, 30 (*ib.*, 546).

¹⁵⁸ *Capitula Dacheriana*, 19 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 147: *Graeci carnem morticinam non dant porcis suis, pelles autem eorum ad calciamentum, et lanas et cornua licent accipi, sed non in sanctum aliquid*); 20 (*ib.*, 147: *Tamen si casu porci comederint carnem morticinorum aut sanguinem hominis, non abiiciendos credimus, nec gallinas equali modo*); 23 (*ib.*, 147: *Porci qui sanguinem gustantes tetigerint, manducantur. Sed qui cadavera mortuorum lacerantes manducant, carnes eorum non licet comedere, usque quo macerentur*); *Canones Gregorii*, 136-137 (*ib.*, 175) e 138 (*ib.*, 175, che precisa nei confronti di *Capitula Dacheriana*, 23 con l'aggiunta: *usque dum macerantur et post circulum anni*); *Poenitentiale*, 2, 8, 7 (*ib.*, 210); 2, 11, 7-8 (*ib.*, 212); *Poenitentiale Cummeani*, 1, 26-27 (*ib.*, 467); *Poenitentiale Remense*, 3, 22-23 (*ib.*, 502). Verso la fine del sec. VIII il *Confessionale Pseudo-Egberti*, 40 (*ib.*, 317) introduce alcune precisazioni: *Si porci carnem morticinam ederint vel sangui-*

vallo¹⁵⁹ e di lepre¹⁶⁰. Vengono invece mantenute le norme concernenti le bestie, trovate morte, sbranate da cani o da lupi¹⁶¹ o soffo-

nem humanum gustaverint, non abiiciendos esse credimus, tametsi nondum licebit eos comedere, donec mundi sint. Si gallina sanguinem humanum biberit, post tres menses licebit eam comedere; veruntamen de hoc non habemus vetus testimonium. Si quis cruentum quid comederit in semicocto cibo, si sciat, VII dies ieiunet, si nesciverit, III dies ieiunet, vel psalterium cantet. Assai più drastico è il *Poenitentiale Pseudo-Egberti*, 4, 57 (*ib.*, 340: *Si porcus, vel gallina vel cuiuscumque generis animal de corpore hominis ederit, vel sanguinem eius biberit, occidatur animal et detur canibus*). Il verbo *macerari* di questi canoni viene inteso dal Du Cange e da H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 319-320, nel senso di « macellare », altri intendono « salare »; tuttavia, data l'equivalenza semantica tra *usque quo macerentur* e *donec mundi sint*, mi pare che si debba intendere « finché non si spurgano », nel senso che tali maiali venivano sottoposti per un anno a un regime alimentare ridotto, che avrebbe dovuto farli spurgare dei cibi impuri, precedentemente mangiati. Per il sec. XI cfr *Poenitentiale Casinense*, 82 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 415) e il *Poenitentiale Ecclesiarium Germaniae* (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 466: *Si porci vel gallinae sanguinem hominis comedunt, mox occidantur, et intralia proiciantur, et caetera caro manducetur. Si autem tardatur occisio, non manducetur. Si autem cadavera laceraverint mortuorum, macerentur, et post anni circulum comedantur. Si autem porci occiderint hominem, statim interficiantur, et sepeliantur*), che mi pare confermare la diversità tra *macerari* e *interficere*. Per il sec. XIII cfr *Poenitentiale Parisiense*, 84 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 690).

¹⁵⁹ *Capitula Dacheriana*, 22 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 147: *Equum non prohibet, tamen consuetudo est non comedere*); *Canones Gregorii*, 144 (*ib.*, 176); *Poenitentiale*, 2, 11, 4 (*ib.*, 212). Per il sec. VIII cfr *Confessionale Pseudo-Egberti*, 38 (*ib.*, 315-316: *Caro equina non est prohibita, etsi multae gentes eam comedere nolunt*); *Poenitentiale Cummeani*, 1, 23 (*ib.*, 467: *Equum non prohibet, tamen consuetudo non est*). Per il sec. XIII cfr *Poenitentiale Parisiense*, 83 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 690); *Poenitentiale Laurentianum*, 36 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 788: *Qui comedit cavallum aut asinum aut bestiam, que comedi non debent, X dies peniteat*).

¹⁶⁰ *Capitula Dacheriana*, 169 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 160: *Leporem licet comedere et est bonum pro senteria, et fel eius miscendum pipro pro dolore iecoris*); *Canones Gregorii*, 145 (*ib.*, 176); *Poenitentiale*, 2, 11, 5 (*ib.*, 212); *Confessionale Pseudo-Egberti*, 38 (*ib.*, 316); *Poenitentiale Cummeani*, 1, 24 (*ib.*, 467); *Poenitentiale Remense*, 3, 27 (*ib.*, 502).

¹⁶¹ *Capitula Dacheriana*, 21 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 147: *Animalia, quae a lupis vel canibus consummantur, non sunt comedenda nisi porcis et canibus, nec cervus aut caprus, si mortui inventi sunt. Pisces autem licent, quia alterius naturae sunt*); *Canones Gregorii*, 138 (*ib.*, 175); 140 (*ib.*, 176: *Si licitum est, carnem vulneratam a bestiis et gustatum comedere? Respondit: Si homo vivum animal prius occidit; si vero mortuus fuerit, deiciatur foras omnem carnem*); 142 (*ib.*, 176: *Si cervus aut caprus mortui sunt inventi, non*

cate¹⁶², le restrizioni alimentari per il clero¹⁶³ e soprattutto viene recuperata tramite la cultura bizantina l'ideologia levitica dell'impurità femminile¹⁶⁴. Subentrano tuttavia in Teodoro di Canterbury

sunt comedenda hominibus; pisces vero licet, quia alterius naturae sunt); 147 (*ib.*, 176: *Qui manducat carnem immundam aut a vulpe consumpta, XL dies peniteat*); *Poenitentiale*, 2, 11, 1 (*ib.*, 211-212: *Animalia quae a lupis seu canibus lacerantur, non sunt comedenda, nec cervus nec capra, si mortui inventi fuerint, nisi forte ab homine adhuc viva occidentur, sed porcis et canibus dentur*); cfr in seguito *Poenitentiale Cummeani*, 1, 20 (*ib.*, 467); *Poenitentiale Remense*, 3, 24 (*ib.*, 502); *Corrector Burchardi*, 116 (*ib.*, 654). Verso la metà del sec. VIII il *Confessionale Pseudo-Egberti*, 15 (*ib.*, 307) equipara l'osservanza dei tabù alimentari a quella di tipo sessuale (*Parvus puer, si a maiore oppressus fuerit in coitu, V dies ieiunet; si ei consenserit, XX dies ieiunet; si furatus fuerit vel morticinam ederit, et hoc novit, VII dies ieiunet; si XX annos habeat, et tale quid fecerit, XX dies ieiunet*). Per il sec. IX cfr *Canones Theodori*, 36 del *Poenitentiale Sangallense iripartitum* (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 184: *Qui manducat carnem immundam a lupe consumpta, XL dies peniteat*). Per il sec. XI cfr *Poenitentiale Casinense*, 83 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 415: *Animalia, quae a feris et canibus consumuntur, non sunt comedenda, nisi forte adhuc viva auferantur, si quis manducaverit, XL dies peniteat*) e 86 (*ib.*, 415: *Si quis sanguinem qualemcumque comederit, XL dies peniteat*). Per il sec. XIII cfr *Poenitentiale Parisiense*, 81 (*ib.*, 690).

¹⁶² *Capitula Dacheriana*, 168 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 160: *Aves et animalia cetera si in retibus strangulentur, non sunt comedenda, similiter ab accipitre mortua. Apostolus etiam ait: Similiter abstinete vos a suffocatione sanguine et ab idololatria*); *Canones Gregorii*, 143 (*ib.*, 176: *Apes [= aves] et animalia et cetera, si in retibus strangulantur, non sunt comedenda, nec si accipiter consummaverit, si mortua inveniuntur, quia in IV capitula actuum apostolorum ita praeciperunt, id est, abstinere se a fornicatione et suffocatione et sanguine et idolatrie*); *Poenitentiale*, 2, 11, 2 (*ib.*, 212); *Confessionale Pseudo-Egberti*, 38 (*ib.*, 316); *Poenitentiale Merseburgense*, 119 (*ib.*, 403); *Poenitentiale Cummeani*, 1, 21 (*ib.*, 467); *Poenitentiale Remense*, 3, 25 (*ib.*, 502); *Corrector Burchardi*, 117-118 (*ib.*, 654); *Poenitentiale I Valicellanum*, 98 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 320-322); *Poenitentiale Casinense*, 84 (*ib.*, 415); *Poenitentiale Parisiense*, 82 (*ib.*, 690); *Poenitentiale Vindobonense*, 91 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 356: *Non licet aves nec ulla animalia, quae strangulantur, manducare*).

¹⁶³ *Capitula Dacheriana*, 144 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 158: *Qui carnes immundas manducaverint et olera quae cum carnes coquantur, cessare debent a ministerio*).

¹⁶⁴ *Capitula Dacheriana*, 42 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 149: *Mulieres menstruuo tempore, non intrent ecclesiam neque communicent, nec sanctorum nec laicae, si praesumant, tribus ebdomadibus poeniteant. Similiter poeniteant quae intrant ecclesiam ante mundum sanguinem post partum, id est XL diebus*); 122 (*ib.*, 156: *Mulier post partum in purgatione sit XL dies, sive masculum sive feminam genuit*); *Canones Gregorii*, 125 e 126 (*ib.*, 174);

sia un nuovo criterio morale, di grande rilievo, quale quello del caso di necessità, che esonera da alcune restrizioni alimentari¹⁶⁵, sia indicazioni che sollevino da scrupoli¹⁶⁶.

Poenitentiale, 1, 14, 17-18 (*ib.*, 199: nel primo canone si sostituisce *ieiument* al *poeniteant* dei canoni precedenti). Per il sec. VIII cfr *Poenitentiale Pseudo-Beda*, 6 (*ib.*, 262: *In tempore vero menstrui sanguinis abstineat se vir ab uxore. Nam qui tunc nupserit, dum illa hoc patitur, XL dies peniteat*); *Confessionale Pseudo-Egberti*, 28-29 (*ib.*, 312); *Poenitentiale Pseudo-Egberti*, 4, 40 (*ib.*, 338); *Discipulus Umbrensi*, 14, 17-23 (H.J. Schmitz, II, 555). Nella seconda metà del sec. VIII cerca di reagire a tale riflusso dell'ideologia levitica il *Poenitentiale Martenianum*, 66, 1-3 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 296-298), il quale, appellandosi al papa Gregorio I, proibisce di impedire alle donne in mestruazione e alle puerpere l'ingresso in chiesa e la comunione, non trattandosi di una colpa morale, e rimanda a Mt 9, 20-22; viene tuttavia recuperata l'ideologia agostiniana della sessualità, il cui esercizio, essendo impregnato di *voluptas*, esclude dall'accesso immediato al sacro. Per l'ideologia della contaminazione, connessa con lo stato di mestruazione, nel mondo bizantino cfr a esempio il *Poenitentiale* del sec. X, attribuito falsamente a Giovanni Digiunatore (PG, 88, 1904) e nel 1150 Arsenio Monaco, *Epitome canonum*, 140 (PG, 133, 60): *ὅτι οὐ δέῃ ἀκάθαρτον γυναῖκα, τοῦτέστιν ἐν τοῖς μηνιαίοις αὐτῆς, τῇ ἁγίᾳ κοινωνίᾳ προσελθεῖν*. Il rimando del *Poenitentiale Martenianum* riguarda una lettera, attribuita da Beda a Gregorio Magno ma ritenuta per lo più non autentica; è pubblicata in Gregorio Magno, *Registrum epistularum*, 11, 64, 10 (PL, 77, 1193-1198). Cfr su tale problema la bibliografia in SC, 265, 211-212, e P. Meyvaert, « Le "Libellus responsionum" à Augustin de Cantorbéry: una oeuvre authentique de saint Grégoire le Grand » in J. Fontaine - R. Gillet - S. Pellistrandi, *op. cit.*, 543-550.

¹⁶⁵ *Capitula Dacheriana*, 120 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 156: *Qui manducat morticinum, XL diebus ieiunet, si eius necessitas egerit, nihil est*); *Poenitentiale*, 1, 7, 6 (*ib.*, 191: *Qui manducat carnem immundam aut morticinam dilaceratam a bestiis, XL dies poeniteat. Si enim necessitas cogit famis, non nocet, quoniam aliud est legitimum, aliud quod necessitas cogit*); 1, 7, 7 (*ib.*, 192: *Si casu quis immunda manu cibum tangit vel canis vel pilax [= pulex?], mus aut animal immundum quod sanguinem edit, nihil nocet, et qui pro necessitate manducat animal quod immundum videtur vel avem vel bestiam, non nocet*); *Discipulus Umbrensi*, 7, 6-7 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 551). Cfr invece *Poenitentiale Pseudo-Beda*, 22, 1 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 269: *Qui manducat carnem immundam aut morticinam aut dilaceratam a bestiis, XL dies peniteat. Si per necessitatem fame cogente, multo levius est penitentia*); *Poenitentiale Bigotianum*, 1, 5, 4 (*ib.*, 446); 1, 5, 8 (*ib.*, 447). Per i casi di necessità cfr in seguito *Poenitentiale Cummeani*, 1, 14-15 (*ib.*, 466); *Poenitentiale Remense*, 3, 41-42 (*ib.*, 503); *Poenitentiale Parisiense*, 77 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 689).

¹⁶⁶ *Capitula Dacheriana*, 148 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 158: *Sanguinem sine voluntate sugere e dentibus non est peccatum*); *Canones Gregorii*,

Probabilmente in parallelo con le tradizioni irlandesi anche i Penitenziali franchi a partire dalla fine del sec. VII e dall'inizio del sec. VIII recuperano le norme concernenti il sangue. Si caratterizzano tuttavia per una particolare struttura: nei testi più antichi il precetto di non mangiare il sangue è sempre connesso con quello di non usare la carne immolata agli idoli¹⁶⁷; è probabile pertanto che

128 (*ib.*, 174, ove il *si fuerit* è un errore per *sugere*); *Poenitentiale*, 1, 7, 11 (*ib.*, 192: *Sanguinem inscius sorbere cum saliva non est peccatum*); 1, 7, 12 (*ib.*, 192: *Quod sanguine vel quocunque immundo polluitur, si nescit, qui manducat, nihil est, si autem scit, poeniteat iuxta modum pollutionis*); cfr poi *Poenitentiale Pseudo-Bedae*, 36 (*ib.*, 274: *Qui sanguinem suum nesciens vel cum saliva sorbet, non ei nocet. Qui manducat proprium sanguinem nesciens, polluitur, tamen non nocet. Si autem scit, penitentiam agat iuxta modum culpae ac pollutionis*); *Poenitentiale Bigotianum*, 1, 5, 9 (*ib.*, 447: *Sanguinem sorbere cum saliva non est peccatum*); *Poenitentiale Cummeani*, 1, 32 (*ib.*, 468); *Poenitentiale Remense*, 3, 28 (*ib.*, 502: *Sanguinem sine voluntate de dentibus bibere, id est cum saliva, non est peccatum*); *Canones Theodori*, 35 del *Poenitentiale Sangallense tripartitum* (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 184: *Si sanguinis exierit de dentibus non est peccatum*). Per altre contaminazioni con il sangue cfr *Poenitentiale Cummeani*, 1, 16 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 466); *Poenitentiale Remense*, 3, 43 (*ib.*, 504). Per il sec. XIII cfr *Poenitentiale Parisiense*, 89 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 691: *Si sanguinem e dentibus absque voluntate biberit quis, non est peccatum*). Più smorzato sulla carne immonda è nel sec. VIII il *Poenitentiale Bedae*, 7, 1-2 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 227: *Qui manducat carnem immundam aut morticinam aut dilaceratam a bestiis, XL dies poeniteat... Si necessitate famis cogente multo levius est*). Il tabù del sangue nella saliva è generalmente mantenuto; cfr anche *Poenitentiale Bedae*, 7, 6 (*ib.*, 227: *Qui sanguinem nescius cum saliva sorbet, non ei nocet. Si autem scit, poeniteat iuxta pollutionis modum*); *Confessionale Pseudo-Egberti*, 40 (*ib.*, 317). Aggravano le pene sugli animali non sgozzati il *Poenitentiale Egberti*, 13, 2 (*ib.*, 243: *Qui morticina comedit, XL dies poeniteat inscius, sin autem, C diebus poeniteat*); *Poenitentiale Pseudo-Egberti*, 4, 27 (*ib.*, 336: *Si quis sanguinem vel carnem morticinam ederit, et id ex necessitate non fecerit, XII hebdomadas secundo semper die in pane et aqua ieiunet*).

¹⁶⁷ H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 319-320, rimanda al sinodo di Orléans del 23 giugno 533 e al papa Gregorio III nel sec. VIII. Cfr infatti *Concilium Aurelianense*, 20 (CCL, 148 A, 102 e SC, 353, 202): *Catholici qui ad idolorum cultum non custoditam ad integrum accepti baptismi gratiam revertuntur vel, qui cibis idolorum cultibus immolatis gustu illicitae praesumptionis utuntur, ab ecclesiae coetibus arceantur; similiter et hi, qui bestiarum morsibus extincta vel quolibet morbo aut casu suffocata vescuntur*. Le ultime precisazioni paiono derivare direttamente da Es 22, 30 e Dt 14, 21. Il secondo sinodo di Orléans venne radunato per ordine dei tre figli di Clodoveo, re rispettivamente di Metz, di Parigi e di Soissons; vi parteciparono 5 metropolitani (Bourges, Tours,

nel continente europeo il mangiare animali non sgozzati fosse sentito innanzi tutto come un costume dei barbari pagani e quindi colpito con pene severe¹⁶⁸.

Rouen, Eauze, Vienne), 21 vescovi e 5 presbiteri in rappresentanza di vescovi assenti. Interessava quindi la maggioranza delle chiese franche. Il canone 20 non è più stato ripreso da nessun sinodo successivo nei sec. VI e VII, il che potrebbe indicarne l'abituale osservanza; nel quarto sinodo di Orléans del 14 maggio 541 i vescovi dei regni franchi ribadiscono soltanto la proibizione delle carni immolate in riti pagani (SC, 353, 274: *Canone 15: Si quis post acceptum baptismi sacramentum ad immolata daemonibus, tanquam ad vomitum, sumenda revertitur, si commonitus a sacerdote se corrigere ex hac praevagatione noluerit, a communione catholica pro emendatione sacrilegii suspendatur*) e dei riti magici (SC, 353, 274: *Can. 16: Si quis christianus, ut est gentilium consuetudo, ad caput cuiuscumque ferae vel pecudis, invocatis insuper numinibus paganorum, fortasse iuraverit, si se ab hac superstitione commonitus noluerit prohibere, donec reatum emendet, a consortio fidelium vel ecclesiae communionem pellatur*); cfr anche il sinodo di Clichy del 626/627 canone 16 (SC, 354, 538). Quale può essere stato il motivo della ripresa del tabù alimentare del sangue? Non credo si possa documentare un influsso bizantino. Penso più probabile un forte influsso giudaico, assunto o imitato soprattutto nel proselitismo verso i pagani; infatti nel sec. VI è segnalata una rilevante presenza e attività ebraica nei regni franchi; cfr terzo sinodo di Orléans del 538 canone 33 (SC, 353, 256); quarto sinodo di Orléans del 541 canone 31 (SC, 353, 282-284); primo sinodo di Mâcon del 581/583 canone 13-17 (SC, 354, 434-438); quinto sinodo di Parigi del 614 canone 17 (SC, 354, 518); sinodo di Clichy del 626/627 canone 13 (SC, 354, 536). Cfr inoltre l'influsso analogo delle osservanze giudaiche del sabato sul costume cristiano della domenica al canone 31 del terzo sinodo di Orléans del 7 maggio 538 (SC, 353, 254).

¹⁶⁸ Cfr *Poenitentiale Pseudo-Romanum*, 6, 11 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 369: *Si quis manducaverit sanguinem aut morticinum aut idolis immolatum, et non fuit ei necessitas, ieiunet hebdomadas duodecim*); 9, 8 (*ib.*, 371: *Qui manducat carnem animalium, quorum mortem nescit, tertiam partem anni poeniteat*); 11, 11 (*ib.*, 374: *Si quis, dum infans est, per ignorantiam gustaverit de iis, quae fuerint immolata idolis, aut morticinum aut aliquid abominabile, idem ieiunet hebdomadas III*); 11, 12 (*ib.*, 374: *Si autem nesciens manducavit idolis immolatum aut morticinum, dabitur illi venia, quoniam nesciens hoc fecit, tamen ieiunet hebdomadas III*); *Poenitentiale Hubertense*, 60 (*ib.*, 386: *Si quis immolatum idolis comederit, annum integrum poeniteat. Si vero coinquinatum sanguine aut morticinum aut fera captum, ieiunet quadragesimis II in pane et aqua*); *Poenitentiale Merseburgense*, 74 (*ib.*, 399: *Si quis sanguinem animalium manducaverit nesciens, aut morticinum aut idolis immolatum, IV menses poeniteat in pane et aqua, si autem scit, II annos sine vino et carne*) e 108 (*ib.*, 402); *Poenitentiale Vindobonense*, 66 (*ib.*, 420); *Poenitentiale I Valicellanum*, 82 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 306) e 97 (*ib.*, 320); *Poenitentiale Sangallense tripartitum*, 35 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 182); *Poeni-*

Nel resto troviamo analoghe norme di igiene, che non escludono ovviamente rimandi a concezioni magiche¹⁶⁹, con il ricupero

tentiale Halitgarii, Libellus de poenitentia, 44 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 296-297); 65 (*ib.*, 298). Secondo H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 231, quasi sempre nei confronti dei nuovi popoli europei passati al cristianesimo (cfr a esempio Bonifacio con i Germani e Ottone con i Pomerani) veniva imposta la restrizione alimentare sul sangue sia per correggere alcuni costumi ritenuti incivili sia per imporre una nuova cultura cristiana. Nei Penitenziali in cui il mangiare sangue non è più considerato una prassi pagana, le pene vengono molto ridotte; cfr *Poenitentiale Parisiense*, 36 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 415: *Si quis morticinum vel sanguinem comederit, si per ignorantiam, XX diebus, si per scientiam, XL diebus poeniteat*) e *Poenitentiale Pseudo-Gregorii III*, 30 (*ib.*, 546). Più severo è il *Poenitentiale Remense*, 3, 13-15 (*ib.*, 501: *Qui manducaverit morticinas inscius, L diebus peniteat, sin vero, annum peniteat... Qui manducat animalis carnem, cuius mortem nescierit, tertiam partem anni cum pane et aqua vivat sine vino et carne... Qui morticina manducaverit sciens, C dies peniteat*). L'Ordo Casinensis (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 748) distingue invece tra il mangiare animali non sgozzati e il mangiare direttamente sangue (*Bibisti sanguinem vel manducasti ullius pecudis vel hominis, tres annos peniteas. Manducasti morticinum aut a bestiis dilaceratum, XL dies peniteas*). L'Ordo Valicellanus del sec. XI (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 761) tra le domande che il confessore deve rivolgere al penitente pone: *de sanguine edendo, de sanguinis effusione, de voratione et vomitu, de suffocato, de oppressis infantibus vel sine baptismo morientibus, de incantatione*. Nel sec. XI il *Poenitentiale Ecclesiarum Germaniae*, 178 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 448) precisa ancora: *Comedisti vel bibisti alicuius animalis sanguinem? Si fecisti, quinque dies in pane et aqua poeniteas*. All'osservanza delle restrizioni alimentari si riferisce probabilmente anche Anselmo di Havelberg nel 1149, allorché sintetizza la pietà religiosa latina con questa osservazione: *ieiunia quoque et cibarium discretionem interdum sibi imponunt* (*Dialogi*, 1, 10; SC, 118, 84-86: forse interdum è riferito soprattutto ai digiuni).

¹⁶⁹ *Poenitentiale Pseudo-Romanum*, 10, 6 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 372: *Si autem in farina aut in aliquo sicco cibo sive in melle sive in lacte inveniuntur istae bestiolae, quod circa illorum corpora est, foras proiciatur*); cfr *Poenitentiale Merseburgense*, 84-86 (*ib.*, 400); *Poenitentiale Vindobonense*, 70-71 (*ib.*, 421); *Poenitentiale Cummeani*, 1, 30-31 (*ib.*, 467-468); *Poenitentiale Remense*, 3, 17-18 (*ib.*, 501-502) e 3, 33-34 (*ib.*, 503); *Poenitentiale I Valicellanus*, 93-94 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 317-318); *Poenitentiale Parisiense*, 87-88 (*ib.*, 690-691); *Ordo Casinensis* (*ib.*, 748); *Poenitentiale Halitgarii, Libellus de poenitentia*, 73 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 298). Per il sec. XI cfr *Poenitentiale Ecclesiarum Germaniae* (H.J. Schmitz, II, 466: *Quod si casu quis immunda manu cibum tangit, vel si canis, vel pilax, aut gattus, musve, aut aliquod animal immundum, sanguinem hominis edit, non nocet, et qui pro necessitate famis manducat animal quod immundum videtur, vel avem, vel bestiam, misericorditer poeniteat... Qui comedit vel bibit intinctum a familiaribus*

dalle tradizioni anglosassoni dei criteri di valutazione delle contaminazioni¹⁷⁰ e dello stato degli animali feriti o morti¹⁷¹. Vengono accolte tutte le norme concernenti l'impurità femminile, mestruale e puerperale¹⁷², solo con qualche eccezione per quanto riguarda la

bestia, id est, cane vel gatto, et scit, C. psalmos cantet, si nescit, duos dies ieiunet, vel si voluerit, redimat. Qui dederit alicui liquorem in quo mus, vel mustela mortua inventa est, si laicus est, septem dies poeniteat. Si in coenobiiis contigerit, CCC psalmos cantet. Si in farina aut in aliquo cibo sicco, aut in pulite, aut in lacte coagulato mus, vel mustela mortua inveniuntur, quod in circuitu eius est totum, proicietur foras, quod reliquum est, manducetur. Si autem in vino aut in quocunque liquore ceciderint et videntes inde abstrabantur aspergatur potus aqua sanctificata et sumatur. Si vero mortui fuerint inventi omnis liquor proiciatur foris et vas mundetur.

¹⁷⁰ Le variazioni consistono per lo più solo in maggiori precisazioni, come a esempio *Poenitentiale Pseudo-Romanum*, 11, 27 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 375: *Si quis mus aut gallina, aut aliquid ceciderit in vino aut in aqua, de hoc nullus bibat. Si in oleum aut mel ceciderit, oleum expendatur in lucernam, mel vero in medicinam vel in aliam necessitatem*); 11, 29 (*ib.*, 376: *Si porcus vel gallina manducaverit de corpore hominum, non manducetur neque servetur ad semen, sed occidatur et canibus tradatur*); *Poenitentiale Halitgarii, Libellus de poenitentia*, 103 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 300). Cfr per il resto *Poenitentiale Hubertense*, 61 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 386); *Poenitentiale Merseburgense*, 150 (*ib.*, 406: *Si casu porci vel gallinae sanguinem hominis comedunt, non abiciendos credimus, sed manducantur*) e 151 (*ib.*, 406: *Si qui cadavera mortuorum lacerantes manducaverunt, carnem eorum manducare non licet, usque dum macerentur et post anni circulum*); *Poenitentiale Remense*, 3, 37 (*ib.*, 503). Per il sec. X cfr *Poenitentiale I Valicellanus*, 96 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 318-320: *Si qui casu porci aut pulli manducaverint sanguinem hominis post unum annum manducetur et semen eorum non abiciatur. Si autem corpora hominum laceraverunt et occidantur et proiciantur canibus. Qui nesciens manducaverit ex ea, IIII ebdomadas poeniteat*); *Poenitentiale II Valicellanus*, 64 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 380). Per l'ambiente franco cfr nel sec. VIII *Poenitentiale Floriacense*, 41 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 344: *Si quis manducaverit coinquinatum de sanguine hominum aut morticinum aut idolis immolatum, ieiunet quadragesimas II in pane et aqua et nesciendo quadragesimam I*). Per il sec. XIII cfr *Poenitentiale Laurentianum*, 34-35 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 788: *Si mus mortua fuerit in vino, versatur in terram velut aqua. Si porci manducant hominem, proiciantur a canibus et si manducant sanguinem servet illud duobus annis et postea comedat*).

¹⁷¹ Cfr le precedenti citazioni.

¹⁷² *Poenitentiale Merseburgense*, 96 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 401); 147-148 (*ib.*, 406); *Poenitentiale Bigotianum*, 2, 8, 2 (*ib.*, 450); *Poenitentiale Cummeani*, 3, 13-15 (*ib.*, p. 472: *Si quis menstruo tempore coierit cum muliere, XL dies poeniteat... Similiter poeniteat, que intrat in ecclesia ante mundum sanguinis post partum, id est XL dies*); 3, 16 (*ib.*, 473: *Qui nupserit et his tem-*

proibizione di entrare in chiesa durante le mestruazioni¹⁷³.

poribus, XX dies peniteat); 3, 18 (*ib.*, 473: *Qui in matrimonio est, quadragesimis anni et in sabbatis et dominicis nocte diei et in diebus plurimis maxime III dies peniteat, antequam communicent, et concepto semine usque ad modum sanguinem consumendi et menstruo tempore continens fieri debet*); *Poenitentiale XXXV Capitulum*, 9, 2 (*ib.*, 511); *Poenitentiale Pseudo-Gregorii III*, 30 (*ib.*, 546: *Si qua mulier ante mundum sanguinem ecclesiam intraverit, quia nec in usu habetur, quadraginta dies poeniteat*); *Poenitentiale Pseudo-Theodori*, 17, 5-8 (*ib.*, 577); *Corrector Burchardi*, 49 (*ib.*, 642). Per il sec. X cfr *Poenitentiale II Valicellanum*, 40 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 366: *Si quis cum muliere menstruata concubuerit, XL dies peniteat. Qui in matrimonio sunt, Quadragesime diebus et noctibus, diebus veneris et sabbati et dominici et menstruo tempore abstinere se debent a copulatione carnis. Qui contempserint, XL dies peniteant*). Per il sec. XI cfr *Poenitentiale Casinense*, 14 (*ib.*, 403); *Poenitentiale Halitgarii*, 24 (*ib.*, 727). Lo strano inciso usque ad modum sanguinem consumendi del *Poenitentiale Cummeani*, 3, 18 esplicita probabilmente l'idea che il sangue della gestante, fino a 40 giorni dopo il parto, sia impuro; cfr nel sec. XIII il *Poenitentiale Arundel*, 57 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 453: *Si quis cum femina menstruo tempore coierit, XL diebus peniteat; similiter qui post partum ante sanguinis purgationem coierit; quod in utroque sexu servetur*); *Summa de iudiciis omnium peccatorum*, 8, 58 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 503: *Si mulier tua intra ecclesiam ante mundum sanguinem post partum tot dies peniteat, quot ecclesiam carere debuerat*).

¹⁷³ *Poenitentiale Merseburgense*, 89 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 400: *Si qua mulier, dum menstruo patitur, prohiberi ab ecclesia non debet, quia naturae superfluitas in culpa non reputabitur, sanctam autem communionem in hisdem diebus percipere, non debet prohiberi, si autem ex veneratione magna percipere non praesumit, laudanda est, et si perceperit, non est iudicanda*); cfr già *Poenitentiale Martenianum*, 66, 1 (*ib.*, 296-297) e nel sec. X il *Poenitentiale I Valicellanum*, 31-32, pubblicato da H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 283. E' invece contrario il *Poenitentiale Bigotianum*, 2, 8, 1 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 450: *Mulieres menstruo tempore non intrent ecclesiam nec communicent*), che ritorna alle norme del *Poenitentiale* di Teodoro di Canterbury; così pure *Poenitentiale Cummeani*, 3, 14 (*ib.*, 472); *Poenitentiale Floriacense*, 55 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 344); *Canones Sancti Gregorii Papae*, 125-126 (*ib.*, 536); *Poenitentiale II Valicellanum*, 25-26 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 560); *Poenitentiale Pseudo-Theodori*, 17, 5-8 (*ib.*, 577); *Poenitentiale XXXV Capitulum*, 10, 5-6 (*ib.*, 513: *Mulieres menstruo tempore non intrent in ecclesiam, neque communicent, nec sanctimoniales nec laice, quod si presumpserint, III ebdomadas peniteant... Beatus vero Gregorius papa romanus menstruae utrumque concessit, quod hic prohibetur, sed et laude eas dignas dixit, si pro humilitate ab his temperent*); *Poenitentiale Vigilium*, 69-70 (*ib.*, 532), che riduce di qualche giorno le pene; il *Poenitentiale Pseudo-Gregorii III*, 25 (*ib.*, 544), dopo aver ricordato la normativa tradizionale, sviluppa il commento del *Poenitentiale Martenianum*, 66, 1, e del *Poenitentiale Merseburgense*, 89 con queste osservazioni: *Si qua mulier consuetudine menstrua patitur, probi-*

Nella metà del sec. VIII Pirminio, *De singulis libris canonicis scarapsus* (= *excarpsus*) (PL, 89, 1029-1050), presentava sia in Gallia sia in Germania come *nucleo fondamentale* del cristianesimo i canoni dell'impurità femminile¹⁷⁴ e le prescrizioni di At 15, 28-29¹⁷⁵.

beri in ecclesiam intrare non debet, quia naturae superfluitas ei in culpa non valet reputari, et per hoc, quod invita patitur, iustum non est, ut ab ingressu ecclesiae privetur... Sanctae autem communionis mysterium in eisdem diebus percipere non debent prohiberi. Si autem ex veneratione magna accipere non praesumit, laudanda est; sed si susceperit, non diiudicanda. Menstrua enim consuetudo mulieribus non aliqua culpa est, videlicet, quia naturaliter accidit. Curioso è nel sec. X, se non si tratta di un errore del copista, il *Poenitentiale Vindobonense*, 86 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 356: *Mulier menstruata ab ecclesia et a comunione repellatur et si pro reverentia hoc vult facere lavanda est*), ove, se il *lavanda* è una correzione intenzionale al posto di *laudanda*, si assume una norma igienica per superare un precedente tabù sessuale. Rigidi sono di nuovo nel sec. XI il *Poenitentiale Casinense*, 51 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 411) e nel sec. XIII il *Poenitentiale Parisiense*, 118-120 (*ib.*, 694), il *Poenitentiale Laurentianum*, 17 (*ib.*, 787: *Quaecunque mulier peccat quum in partu est ante quadraginta dies, XL dies peniteat; similiter peniteat, si peccat quum in menstruo tempore est et si in ecclesiam intrat, similiter peniteat*), la *Summa de iudiciis omnium peccatorum*, 8, 58 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 503). La tradizione bizantina era stata per lo più costante al riguardo; cfr le fonti citate in *Syntagma canonum*, 3, 18 (PG, 104, 612): « Riguardo alle donne in mestruazione ritengo sia proprio superfluo persino il chiedersi se esse in tale stato possano entrare nella casa di Dio. Non credo proprio che esse in tale stato, se sono fedeli e pie, ardiscano o accostarsi alla santa mensa o toccare il corpo e il sangue di Cristo. Perché quella donna, che pativa da dodici anni perdite, per guarire non toccò affatto Cristo bensì soltanto l'orlo del suo indumento. Che uno preghi così come sta, che si ricordi del Signore e chieda aiuto nello stato in cui si trova non è certo riprovevole; ma si deve impedire l'accesso (προστέναι) alle cose sante e all'altare del santuario da parte di chi non sia assolutamente puro (καθαρός) di anima e di corpo ». Pertanto una donna in mestruazione non deve προσέρχεσθαι τοῖς μυστηρίοις... ἕως ἂν καθαρισθῆ. La sintesi sui rigidi criteri bizantini di esclusione dalla chiesa delle donne in mestruazione o impure per il parto è reperibile nel sec. XIII in Teodoro Balsamone e Giovanni Zonara, *In epistularii S. Dionysii Alexandrini canone*, II (PG, 138, 465-468), che indicano anche le difficili soluzioni pratiche nei monasteri femminili; cfr anche *In canones Timothei Alexandrini* (PG, 138, 893-896).

¹⁷⁴ PL, 89, 1038 (*Ad mulierem menstruatam nullus accedat, quia Dominus ait: Ad mulierem quae patitur menstruum ne accesseris. Iterum ibi: Mulier quae, redeunte mense, patitur fluxum sanguinis, septem diebus separabitur. Omnis qui tetigerit eam immundus erit. Et iterum ibi: Si coierit cum ea vir tempore sanguinis menstrualis, immundus erit. Et per Ezechiel prophetam Dominus ait: Ad mulierem menstruatam non accedes*).

¹⁷⁵ PL, 89, 1040 (*Nolite manducare morticinium neque sanguinem neque*

Nel sec. IX i tabù del sangue e degli animali immondi si sono estesi capillarmente in tutte le chiese occidentali, come si può vedere nelle significative sintesi del *Poenitentiale XXXV Capitulorum*, 23, 1-3 per le chiese franche¹⁷⁶ e nel *Poenitentiale Pseudo-Gregorii*

animalia vel apes [= aves], quas bestiae vel canes vel accipiter consummaverunt, si mortua inveniuntur, quia in Levitico Dominus ait: Sanguinem universae carnis non comedetis, quia anima carnis in sanguine est. Et: Quicumque comederit illud, interibit anima eius. Et iterum: Morticinium et captum a bestia non comedent. Et quatuor capitula Actus apostolorum praeceperunt abstinere a fornicatione et suffocato et sanguine et idololatria.

¹⁷⁶ Cfr F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 519-520: *Greci carnem morticinam non dant: porcis suis, pellibus ad calciamenta utuntur et lanis et carnibus, tamen non in sanctum aliquod. Si casu commedunt porci carnes morticinas aut sanguinem hominis bibunt, non habiendas credimus, similiter nec gallinas. Si vero porci cadavera mortuorum lacerantes manducant, comedi porci prohibentur usque dum macerentur et post circulum anni. Animalia, quae a feris et canibus consumuntur, non sunt comedenda ab hominibus, nisi forte adhuc viva occidantur, sed porcis et canibus dentur. Equus non prohibetur ad manducandum, tamen non est consuetudo. Leporem licet comedi et bonum est pro dysinteria et fel eius mixtum cum pipere pro dolore. Si cervus aut capreus inventi fuerunt mortui, non sunt commedendi. Qui manducat carnem immundam et a feris consumptam, XL paeniteat, si necessitas cogit, nihil est... Mulier, quae sanguinem viri sui pro remedio gustaverit, quadraginta dies paeniteat. Et illa, quae semen viri sui in cibum miscet, ut inde plus amorem accipiat, III annos paeniteat. Qui sanguinem aut semen bibit, III annos paeniteat. Qui sanguine vel quocumque immundo pollutus, si nescit, qui manducat, nihil est. Si autem scit, paeniteat secundum modum pollutionis. Si quis sanguinem sine voluntate de dentibus cum salivo biberit, non est peccatum. Qui manducat et postea communicat, VII dies paeniteat. Infirmis omni ora licitum est cibum et potum sumere, quandocumque desiderant vel possunt, si oportune non possunt. Cathecumenis non licet cum christianis manducare nec pacem eis dare, quanto minus gentilibus. Si surex ceciderit in aliquem liquorem, tollatur inde et spargatur aqua sancta et sumatur. Si vero mortuus fuerit, omnis liquor proiciatur foras et mundetur vas. Si aves stercorant in quocumque liquore, tollatur ab eo stercus et sanctificetur aqua et mundus erit cibus... Si quis corporis sui cutem vel scabiem vel vermiculos, qui pediculi dicuntur, stercorave comedit et suam bibit urinam, cum impositione manus episcopi I annum paeniteat in pane et aqua. Qui manducaverit carnem animalis, cuius mortem nescierit, tertia parte anni cum pane et aqua vivat, reliqua sine carne et vino. Si quis dederit alicui liquorem, in quo mustella mortua invenitur, III superpositionibus emendetur. Qui vero noverit postea, quod tali usus est potu, superponat. Si autem in farina aut in aliquo siccato cibo aut pultato coagulato vel lacte iste inveniuntur bestiole, quod est circa corpora illarum, foras proiciatur et reliqua sana fide sumatur. Si autem aliquid decoloratum fuerit liquoris et distributor alicui dederit, VII dies paeniteat. Qui autem sumpsit hoc inscius et postea cognovit,*

III¹⁷⁷ per le chiese italiane¹⁷⁸.

A volte viene ancora recuperata l'antica riserva cristiana contro ogni forma di violenza, ridotta però a semplice osservanza ritualistica nel contesto ideologico medioevale della guerra giusta¹⁷⁹. Dal diritto romano proviene infine la preoccupazione genetica di non mescolare il sangue del ceppo del precedente marito con quello del successivo

*V dies paeniteat. Quicumque comederit vel biberit, quod factum a familiari bestia, quae est muriceps, fuerit, III superpositionibus sanetur. Qui non idonea manu tangit lymphaticum alimentum, C manualibus plagis emendetur. Per i sinodi franchi del sec. IX cfr nell'816 il Concilium Aquisgranense, canon 65 (J.D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, XIV, Graz 1960, 200: *Si quis carnes edentem, praeter sanguinem et idolis immolatum et suffocatum, cum religione et fide condemnat, velut spem propter huiusmodi perceptionem non habentem, anathema sit*) e nell'868 il Concilium Wormatiense, canon 64 (J.D. Mansi, *op. cit.*, XV, 880: *Animal vulneratum a bestiis et gustatum, licitum est manducare, si homo prius illud animal vivum occiderit. Si vero mortuum fuerit prius, deiciatur caro eius. Si apes occidunt hominem, occidi debent festinanter: mel tamen manducetur*) e 65 (*ib.*, 880: *Animalia, quae a lupis seu a canibus lacerantur, non sunt comedenda, nisi porcis et canibus: nec cervus nec capra, si mortui inveniuntur. Porci autem, qui sanguinem hominis gustantes tetigerunt, manducentur: sed qui cadaver mortuum lacerantes manducaverint, carnes eorum manducare non licet, usque dum macerantur post annum. Pisces autem licet manducare, quia alterius naturae sunt. Aves vero et alia animalia, si in retibus strangulantur, non sunt comedenda.**

¹⁷⁷ Cfr *Poenitentiale Pseudo-Gregorii III*, 29 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 545: *Suffocatum dicimus, quod sine sanguinis effusione perimitur, vel quod in laqueo necatur. Si quis a lupo vel a cane, aut in laqueo suffocatum invenerit, nullatenus manducetur, nec sanguinem alicuius bestiae quis manducare aut bibere praesumat. Quod si quis fecerit, quadraginta dies poeniteat*); 30 (*ib.*, 546).

¹⁷⁸ E' difficile interpretare il fatto che alcuni codici dei sec. IX-X del *Poenitentiale Theodori* omettono proprio il capitolo sui cibi impuri e sugli animali non sgozzati (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 574-575); non credo si tratti di una particolare reazione a tali tabù alimentari.

¹⁷⁹ Cfr *Poenitentiale Pseudo-Theodori*, 3, 16-17 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 570: *Si autem rex infra regnum exercitum duxerit adversus insurgentes seu rebelles, et permotus bellum egerit, pro regno vel aecclesiastica iustitia decertando, quicumque illi opem ferendo homicidium incurrerit, absque gravi culpa erit; tantummodo, propter sanguinis effusionem, se, ut mos est, ab aecclesia XL diebus abstineat, et aliqua ferialia ieiunia, pro humilitatis causa, ab aepiscopo suscipiat, et post XL dies reconciliatus, communionem habeat. Quod si incursio paganorum terram occupaverit, aecclesias devastaverit, terram depopulaverit, et populum Christianum ad bellum concitaverit, quisquis*

in caso di seconde nozze¹⁶⁰. Potrebbe destare sorpresa una indicazione penitenziale di *Corrector Burchardi*, 23 nel sec. XI, quasi che l'astensione dal sangue fosse riservata ai penitenti¹⁶¹; in realtà essa era ancora in vigore per tutti i fedeli¹⁶².

E' ovvio che la reviviscenza dei canoni ancestrali della contaminazione e del sangue abbia trascinato con sé una rimozione del valore purificatorio del sangue di Cristo, operante sacramentalmente nella Chiesa tramite il battesimo e l'eucaristia. Le contaminazioni e le violazioni dei tabù del sangue dovevano infatti essere riparate con espiazioni rituali, mentre l'eucaristia si trasformava progressivamente in ossessiva ripetitività espiatoria per i vivi e per i defunti¹⁶³. In un solo testo il sangue di Cristo acquisisce valenza

aliquem deiecerit, absque gravi culpa erit, sed tantum per VII, vel XIII, vel XL dies, ab ecclesiae ingressu se absteineat, et sic purificatus ecclesiam petat).

¹⁶⁰ *Corrector Burchardi*, 246 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 678: *Illud certum est, quod in his causis, ex quibus matrimonium solvitur, si velit mulier postea nubere, annum prius expectare debet propter sanguinis confusionem).*

¹⁶¹ F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 635. Come penitenza per l'omicidio di un familiare si dice: *arma depone et cuncta saecularia negotia dimitte, carnem et sanguinem omnibus diebus vitae tuae ne comedas, excepto uno die resurrectionis Domini, et uno die pentecostes et uno die natalium Domini. Ceteris temporibus in pane et aqua, et interdum leguminibus et oleribus peniteas. Cfr Poenitentiale III Valicellanum (H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 781).*

¹⁶² *Corrector Burchardi*, 230-231 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 677: *Si quis manducaverit sanguinem aut mortacinam, aut ydolis immolatum, et non fuit ei necessitas, ieiunet duodecim ebdomadas... Qui morticinum comederit, XL dies peniteat).*

¹⁶³ Cfr in tale prospettiva le funzioni dei sintagmi eucaristici *si pro omnibus regeneratis liceat sacrificium mediatoris offerre* oppure *qui missam celebrat pro malis et impiis hominibus* o ancora *multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adiuvere* in *Poenitentiale Pseudo-Theodori*, 45, 15 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 614-616); *De poenitentiarum diversitate (ib., 622)*. In realtà la prassi ecclesiastica e la pietà popolare si trovarono soffocate da norme asfissianti e repressive. Cfr ancora il *Poenitentiale Vigilantium*, 69-70 e 87-93 per le chiese spagnole (*ib.*, 532-534) e il *Poenitentiale Pseudo-Theodori*, 16, 1-32 per le chiese germaniche (*ib.*, 601-604). Si noti tuttavia il disagio ideologico del redattore nei confronti del cristianesimo delle origini: *Qui manducat carnem immundam, aut morticinam, aut dilaceratam a bestiis, XL dies poeniteat, si necessitate famis cogente, multo levius. Mus si ceciderit in liquorem, tollatur inde, et aspergatur liquor ille aqua benedicta. Si vivens sit, utatur, si mortuus fuerit inventus, omnis liquor proiciatur foras, nec ab hominibus sumatur, sive lac sit, sive cervisia, vel*

pregnante: nel tentativo di impedire l'uccisione immediata di un

aliquid huiusmodi, et mundetur vas. Quod si multus sit liquor ille, in quo mus vel mustela incidens moritur, purgetur, decimetur, et aspergatur aqua sancta, et sumatur, si necesse sit. Si in farina, aut in aliquo sicco cybo, aut in pulte, aut in melle, aut in lacte coagulato, mus vel mustela mortui inveniuntur, quae in circuitu eius sunt, proiciantur foras, quod reliquum est, aspergatur aqua benedicta, et utatur. Si aves stercorant in quemcumque liquorem, tollatur ab eo stercus, et mundetur cybus aqua benedicta, et sumatur. Si gallina aut quodcumque animal in puteum ceciderit, et ibi mortuum inventum fuerit, puteus evacuetur, et iterum mundetur aqua benedicta cum oratione. Si scienter quis ex eo biberit, ieiunet ebdomadam I. Si vero ignoranter fecerit, feria III et VI ieiunet usque ad nonam. Si homo in puteum aut cisternam ceciderit, et ibi mortuus inventus fuerit, puteus aut cisterna evacuetur, et iterum aqua sanctificata mundetur cum oratione. Si scienter quis ex eo biberit, XL dies a potu absteineat, et ieiunet feria III et VI usque ad nonam. Si vero ignoranter fecerit, XX dies poeniteat. Si mus, vel gallina, aut aliud quid, ceciderit in oleum, aut in mel, et ibi mortui inveniuntur, oleum expendatur in lucernam, mel vero in medicinam, vel in aliam necessitatem. Animalia, quae a lupis seu a canibus lacerantur, non sunt comedenda, nisi forte ad hominibus adhuc viva occidantur prius, sed porcis et canibus dentur, nec cervus nec caprea, si mortui inventi fuerint. Aves vero et animalia caetera, quae in retibus strangulantur, non sunt comedenda hominibus, quia suffocata sunt. Animal vero, sive avis, quod canis, aut vulpis, sive acceptor, aut falco, mortificaverit, aut de fuste, vel de lapide, sive sagitta, quae non habet ferrum, mortuum fuerit, haec omnia suffocata sunt, non manducantur, quia IIII capitulum Actuum Apostolorum praecipit abstinere a fornicatione, et suffocato, et sanguine, et idolatria. Et qui de talibus manducat, V ebdomadas a carne absteineat. Si famis necessitate cogente fecerit, ebdomadas II ieiunet. Si quis sagitta percusserit cervum, sive aliud animal, aut avem, et post tertium diem inventum fuerit, et forsitan ex eo lupus, ursus, canis aut vulpis, gustaverit, nemo manducet, et qui manducaverit, ieiunet ebdomadas IIII. Qui vero necessitate manducat animal, quod immundum videtur, vel avem, aut bestiam, non nocet. Haec itaque proferentes non utique in memores sumus sermonis Domini, dicentis: Audite et intelligite, non quod intrat in os coinquinat hominem, sed quod procedit de ore, hoc coinquinat hominem. Et Apostolus dicit: Nemo, inquit, vos iudicet in cybo et potu, aut neomaenia, quae sunt umbra futurorum. Et iterum: Omnis Dei creatura bona, et nihil reiiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur. Sed tamen in his antiqua religiosa consuetudo, et a sanctis patribus tradita atque custodita, praetermittenda non est, cum constet, quia ex fide non deviat, verum sicut Apostolus dicit: Unusquisque abundet in suo sensu, de his salva fide et religione nihil praeiudicatur. Pisces licet comedere, quamvis mortui inveniuntur. Sicut quibusdam placet, non manducantur, qui autem manducaverit, ieiunet ebdomadas IIII. Leporem licet comedere. Equum non prohibemus, tamen consuetudo non est comedere. Apes si occidunt hominem, ipsas quoque occidi festinanter oportet.

brigante, che dovrebbe essere invece consegnato alla giustizia¹⁸⁴.

In un tardivo *Ordo poenitentiae* romano del sec. XIII riappare nelle preghiere penitenziali il fondamento cristologico del perdono dei peccati, quando ormai tuttavia la prassi secolare aveva fondato l'ideologia ecclesiastica sul principio della ripetuta espiazione di contrappasso e di compensazione per le proprie colpe¹⁸⁵.

tet, mel tamen expendatur in medicinam, vel in aliis necessariis. Si casu porci vel gallinae sanguinem comedent, non abiiciendos esse credimus, sed manducantur, tamen cum sale benedicto saliaturo caro eorum, et aspergatur aqua sanctificationis. Si porcus vel gallina manducaverit de corpore hominum, non manducantur, neque serventur ad semen, sed occidantur, et canibus tradantur. Alii dicunt, quod liceat eos manducare, postquam macerentur, et post anni circulum. Animalia coitu hominum polluta occidantur, et nemo manducet de lacte eius, carnesque eius canibus proiciantur, adeps vero eius mittatur in causis necessariis, tamen corium assumant. Ubi autem dubium est, non occidantur. Qui comedit vel bibit intinctum a familiari bestia, id est, cane et catto, et scit, C psalmos cantet, vel II dies ieiunet. Si nescit, L psalmos vel I diem ieiunet. Si quis dederit alicui liquorem, in quo mus vel mustela mortua inveniuntur, saeculares VII dies poeniteant, clerici CCC psalmos cantent. Qui noverit postea, quod tale potum biberit, si clericus est, psalterium cantet, si laicus est, III dies ieiunet usque ad nonam, et a potu absteineat. Si quis semicoctum comederit inscius, III dies ieiunet, vel psalterium cantet, sciens autem, VII dies poeniteat. Si quis casu immunda manu cybum tangit, non nocet. Si quis scienter tinxerit manum in aliquo cybo liquido, C psalmatis emundetur. Qui sanguinem proprium inscius cum saliva sorbet, non ei nocet, si autem scit, poenitentiam agat, iuxta modum pollutionis. Si qua bestia aliquam bestiam occiderit, non comedatur, qui autem comederit, ebdomas II ieiunet, usque ad nonam. Quod sanguine vel quocunque immundo polluitur, si nescit, qui manducat, nihil est, si autem scit, iuxta modum pollutionis poeniteat. Qui sanguinem vel semen biberit, III annos poeniteat. Si quis voluntarie sanguinem animalium, contra praeceptum Domini faciens, comederit, III annos poeniteat, I in pane et aqua. Si quis cutere, vel scabiem sui corporis, vel vermiculum, qui peducula nuncupatur, aut stercora, et terram comederit, nec non suam bibens urinam, annum integrum cum pane et aqua poeniteat. Si vero infans aut puer est, verberum disciplinis corripiatur.

¹⁸⁴ *Corrector Burchardi*, 26 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 636: *Interfecisti furem aut latronem, ubi comprehendi poterat absque occisionem et tamen interfecisti, quia ad ymaginem Dei creatus et in nomine eius baptizatus et sanguine eius redemptus est?*). In *Corrector Burchardi*, 158 (*ib.*, 660-661) si nega che *homines baptizatos et christi sanguine redemptos* possano essere vittime inconsapevoli di riti magici.

¹⁸⁵ Cfr H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 81-82: *mortemque nostram sua interficeret morte et vulnera nostra in suo corpore ferret vestrasque maculas sanguine suo dilueret... qui totius mundi peccata sui traditione atque immaculati*

Dopo tale panoramica sui Penitenziali medioevali ci si può stupire che nel sec. XI i Bizantini accusassero i Latini di non osservare la norma alimentare di At 15, 28-29. Non si tratta tuttavia

sanguinis effusione dignatus est expugnare. Cfr anche un *Poenitentiale Valicellanum* del sec. X in H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 239, e il *Sacramentarium Fuldense* del sec. VIII (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 62: *unici filii tui sanguine redemisti*). Nel sec. IX Paolino di Aquileia, *Epistola ad Heistulfum* (PL, 99, 184-185), proponendo una durissima penitenza a vita per il crimine di uxoricidio, richiamava la redenzione di Cristo solo a fondamento della severa scomunica ecclesiastica, rimandando alla penitenza pubblica del peccatore la condizione del perdono: *Sed si haec omnia quae supra misericorditer dicta sunt, perfecto corde Domino auxiliante feceris et custodieris, confidimus de immensa Dei clementia remissionem te tuorum habiturum peccatorum et secundum boni iustique pastoris imperantis iussionem resolvit te sancta Ecclesia ab hoc vinculo peccati in terris, ut sis per ipsius gratiam, qui eam sanguine suo acquisivit, solutus in caelis.* Nella *Summa de iudiciis omnium peccatorum*, 8, 20 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 499) del sec. XIII, ove si riprendono precedenti decreti sinodali sulle colpe sessuali, ritenute incestuose, allorché a esempio un padre e un figlio oppure due fratelli avevano rapporti occasionali con una stessa donna, si osserva: *Si ille qui legem Moysi irritam faciebat, sine ulla miseratione sub duabus vel tribus testibus moriebatur, quanto magis qui filium Dei conculcaverit et legem eius et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est et spiritui gratie contumeliam fecerit.* L'ossessione sessuale medioevale vede in un rapporto illegale con una donna la contaminazione del valore soteriologico del sangue di Cristo e il rinnegamento del cristianesimo. Già nell'866 il papa Nicolò I assicurava che sarebbero state le colpe sessuali a esigere il sangue di Cristo come espiazione; cfr *Epistula*, 97, 51 (PL, 119, 1000: *Denique hoc tam immane scelus est, ut homicidii quidem peccatum, quod Cain in Abel fratrem suum commisit, septima generatione cataclysmo vindicatum fuerit; adulterii autem flagitium, quod Lamech omnium primus in duabus uxoribus perpetravit, nonnisi sanguine Christi abolitum extiterit...*). Rapporti curiosi tra il sangue e l'attività sessuale erano stati formulati anche nel mondo bizantino all'inizio del sec. VIII da Anastasio Sinaita, *Quaestiones*, 8 (PG, 89, 392): « Due sono le secrezioni concrete, che fluiscono dal corpo; l'una contamina spesso, mentre l'altra santifica; si tratta del liquido seminale e delle lacrime. E come ogni peccato, che un uomo compia, è fuori del corpo, e chi commette fornicazione offre per così dire come sacrificio al Maligno il proprio liquido seminale, che proviene dalla sua stessa carne, così è anche fuori del corpo tutto ciò che di bene un uomo possa fare. Pure le lacrime provengono dalla nostra sostanza ma noi le offriamo a Dio, come il sangue dei martiri ». Parrebbe che il sangue, versato nel martirio, appartenga alle secrezioni (πόσεις), capaci di purificare, assieme alle lacrime, le eiaculazioni delle colpe sessuali. La tematica verrà ripresa nel sec. XI da Simeone il Nuovo Teologo, *Catechesis*, 9 (SC, 104, 132) e da Niceta Pettorato, *Praticorum capitum centuria*, 1, 67 (PG, 120, 881) senza però alcun accenno

in questo caso di demagogia polemica, poiché, nonostante il coro unanime dei testi canonistici medioevali, al confine con Bisanzio i Bulgari nell'866 avevano ricevuto dal papa Nicolò I orientamenti del tutto diversi e assolutamente libertari:

«Quali siano gli animali o i volatili che è lecito mangiare, credo che il Signore lo abbia chiaramente indicato, allorché dopo il diluvio concesse a Noè e ai suoi figli di mangiare ogni animale, dicendo: Tutti i pesci del mare sono messi in vostro potere e tutto ciò che si muove e vive vi servirà di cibo, come le verdi erbe (Gen 9, 2-3). E anche quando, benché l'episodio vada interpretato in un senso più profondo, vengano mostrati dal cielo al beato Pietro in quel piatto tutti gli animali, mentre una voce diceva: Uccidi e mangia (At 10, 13). E pertanto è lecito mangiare qualsiasi animale, ammesso ovviamente che il cibarsene sia notoriamente non nocivo al corpo e che la società umana ne tolleri l'uso alimentare. Infatti, come scrive il santo ed eloquentissimo dottore Agostino, tra le consuetudini alimentari umane non è stato ammesso l'uso di animali trovati morti (*morticinum*), per il fatto che la carne degli animali trovati morti e non uccisi direttamente è malsana e non è certo adatta a conservare in salute il corpo, il che è appunto il motivo per cui prendiamo il cibo. D'altronde è stato il Signore stesso a confutare l'opinione di coloro, i quali asseriscono che esistano alcuni cibi immondi, allorché disse: Non ciò che entra in bocca contamina l'uomo, bensì ciò che esce dalla bocca, questo sì contamina l'uomo (Mt 15, 10). Anche all'apostolo Pietro disse con la sua voce divina: Ciò che Dio ha santificato, tu non chiamarlo più contaminante, vale a dire immondo (At 10, 15). E Paolo, apostolo assieme a Pietro, scrisse: Tutto è puro per i puri, ma per i contaminati e per gli infedeli nulla è puro (Tt 1, 15). Mi auguro tuttavia che

al sangue del martirio; vi è solo più la dialettica tra lacrime di penitenza e liquido seminale. Per tematiche analoghe cfr Simeone il Nuovo Teologo, *Hymni*, 40, 46 (SC, 174, 488: δάκρυα ἀντὶ αἵματος προχέων ἔση μάρτυς). Per il mondo latino cfr Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, 1, 20, 13 (PL, 76, 1166: *Sicque mentem dolore compunctionis perforant, ut ab eorum oculis, quasi quidam sanguis animae, lacrymae decurrant*).

a nessuno venga magari in mente di dimostrarvi che alcuni animali sono proibiti dall'Antico Testamento, onde imporvi l'obbligo di astenervi dal mangiare le loro carni. E' da notare che, tra le carni proibite, è catalogato pure il maiale; su tale questione il suddetto santo Agostino, tralasciando in quel contesto tutti gli altri animali, scrisse proprio a proposito del maiale e disse: Per capire come mai la dichiarazione dell'apostolo: Tutto è puro per i puri e tutto ciò che è stato creato da Dio è buono (1 Tim 4, 4), non contrasti con l'Antico Testamento, ove è proibito l'uso alimentare di alcune carni, basti intendere, se possibile, il detto dell'apostolo come riferito alla natura delle realtà; invece agli Ebrei il senso letterale del testo biblico aveva dichiarato immondi alcuni animali non già per la loro natura bensì per il significato, connesso con alcune semantiche prefigurative adatte a quel tempo. Così ad esempio, se ci si chiede se il maiale e l'agnello siano per natura mondi, non c'è alcun dubbio, dal momento che tutto ciò che è stato creato da Dio è buono; ma dal punto di vista del simbolismo (*quadam vero significatione*) l'agnello è mondo, mentre il maiale è immondo. E' come dire: stolto e saggio; ciascuna di queste due parole, dal punto di vista della struttura della voce, delle lettere e delle sillabe, di cui sono composte, è certamente qualcosa di mondo; ma dal punto di vista del simbolismo una di queste parole, cioè stolto, può essere detta immonda, non già per la sua natura, bensì perché significa qualcosa di immondo; e probabilmente ciò che il maiale è nel simbolismo, lo stolto lo è nella realtà; tanto quell'animale quanto le due sillabe che compongono la parola stolto, significano proprio la stessa e medesima cosa. La legge ha considerato immondo quell'animale, perché non rumina; ora questo non è certo una sua colpa, perché è semplicemente la sua natura. Vi sono però uomini, che sono simboleggiati dal maiale, immondi non già per natura bensì per propria colpa; ascoltano volentieri le parole della saggezza ma poi non vi pensano affatto. Rimuginare nella dolcezza del ricordo quanto si è ascoltato di utile, facendolo passare dall'intimo della memoria alla bocca della riflessione, che è se non una specie di ruminazione spirituale? Chi non fa così è raffigurato da quel tipo di animale. Sicché lo stesso astenersi da tale carne

è stato una premonizione affinché ci guardassimo da tale colpa. A riguardo della mondezza di siffatto ruminare sta scritto in un altro testo: Un tesoro desiderabile riposa nella bocca del saggio, l'uomo stolto invece lo deglutisce... Rivelate tramite Cristo e in Cristo le cose che dovevano essere rivelate, il peso delle osservanze giudaiche non venne più imposto alla fede dei pagani, benché ne rimanesse confermato il valore di profezia »¹⁸⁶.

Nicolò I, sulla scia di Agostino, limita le restrizioni a semplici norme igieniche e a osservanze regionali facoltative. Su tutti gli altri temi emerge una costante e impressionante tattica di contrasto contro le prassi bizantine, sia per quanto concerne i tabù popolari¹⁸⁷ sia per quanto concerne la contaminazione alimentare del sangue¹⁸⁸ o le impurità femminili¹⁸⁹. Più che il tabù del sangue al papa Nicolò I interessa la ghetizzazione della resistenza pagana tra i Bulgari:

¹⁸⁶ Epistula 97, 43 (PL, 119, 996-997).

¹⁸⁷ Epistula 97, 57 (PL, 119, 1001): *Graecos vetare perhibetis eunuchos animalia vestra mactare, ita ut eum qui ex animalibus ab illis occisis comederit, grave commisisse peccatum affirmant. Sed nobis valde absonum est, et adhuc frivolum sonat, quod dicitur.*

¹⁸⁸ Epistula 97, 65 (PL, 119, 1004-1005): *Caeterum quamobrem non debeat is, cui sanguis ex ore vel naribus profluxerit, corpus ac sanguinem Christi percipere, regula nulla docet. Nam quod invitus quis patitur, in culpam ei non debet imputari, ac per hoc nec a participatione tanti remedii coerceri: novimus namque quia mulier quae fluxum patiebatur sanguinis, post tergum Domini humiliter veniens vestimenti eius fimbriam tetigit, atque ab ea statim infirmitas recessit. Si itaque mulier haec in fluxu sanguinis posita vestimenti Domini tactu non iudicatur indigna, imo ipsius Domini, nam ipse dixit: Tetigit me aliquis (Lc 8, 46); cur ei qui sanguinis ex ore vel naribus fluorem sustinet, non liceat salutifera Christi sacramenta percipere?*

¹⁸⁹ Epistula 97, 68 (PL, 119, 1005-1006): *Requisistis post quot dies mulier possit ecclesiam intrare postquam genuerit: in quo nos praedecessoris nostri beati Gregorii papae vestigia sequentes, eadem quae ipse decernimus, qui pro nova gente sicut nos modo instruenda scribens, inter alia dixit: Si mulier hora eadem qua genuerit, actura gratias intret ecclesiam, nullo peccati pondere gravatur: voluptas enim carnis non dolor in culpa est, in carnis autem commistione voluptas est; nam in prolis prolatione gemitus, unde et ipsi primae omnium matri dicitur: In doloribus paries (Gen 3, 16): si ergo enixam mulierem intrare ecclesiam prohibemus, ipsam ei poenam in culpam deputamus.*

« Chiedete se sia lecito mangiare animali o volatili, morti solo in seguito a un colpo assestato da un uomo ma non sgozzati con una lama. Su ciò ha esaurientemente scritto il santo Agostino contro Fausto manicheo; stralciamo ora un breve brano dalle sue parole, perché il testo integrale sarebbe troppo lungo. Dice: Una volta che la Chiesa dei pagani sia diventata tale che in essa non vi sia più nessun Israelita di razza ebraica, chi è quel Cristiano che osserva ancora il precetto di non toccare tordi o uccelli ancor più piccoli, se prima non sia stato versato il loro sangue, o di non mangiare una lepre, che sia stata uccisa con una semplice botta alla testa senza incidervi una ferita, che faccia defluire il sangue? E quei pochi, che magari hanno ancora paura a toccare tali bestie, vengono derisi dagli altri. Così negli animi di tutti è ormai entrata la nota dichiarazione della Verità: Non ciò che entra nella vostra bocca vi contamina ma ciò che esce (Mt 15, 11). Un cristiano non deve mangiare un animale, inseguito da un cristiano ma colpito e ucciso da un pagano né un animale inseguito da un pagano e ucciso da un cristiano, per non dare l'impressione che un fedele comunichi con un infedele anche nelle faccende più innocue; che rapporto c'è infatti tra un fedele e un infedele (2 Cor 6, 15)? E questo ancora non certo per rispetto alla coscienza di un fedele, bensì per evitare che un infedele, vantandosi naturalmente che un cristiano abbia fatto comunione con lui, si convinca e vada a dire in giro che, siccome il cristiano non l'ha disdegnato, anche la falsità del suo errore abbia ottenuto un'approvazione »¹⁹⁰.

E' ben difficile superare l'impressione che la chiesa di Roma, assolutamente taciturna nei confronti dei Penitenziali occidentali, che ribadivano tutte le restrizioni alimentari concernenti il sangue e l'impurità femminile, adottasse per opportunismo politico e per proselitismo nei confronti dei Bulgari la linea opposta e antibizantina della libertà dal vincolo di At 15, 28-29¹⁹¹. Possiamo così

¹⁹⁰ Epistula 97, 90-91 (PL, 119, 1011).

¹⁹¹ Per la problematica più generale cfr L. Heiser, *Die Responsa ad Consulta Bulgarorum des Papstes Nikolaus I (858-867)*, Treviri 1979.

comprendere come nel 1054 da una parte i Bizantini e Michele Cevalario, guardando ai Bulgari e forse ad altre regioni di influsso romano, ritenessero di poter accusare i Latini di non osservare il precetto apostolico sul sangue, mentre Umberto di Silva Candida si sentiva autorizzato a ricordare le tradizioni penitenziali medioevali, che ne esigevano l'osservanza, lasciando però aperta l'ampia casistica di eccezioni sui casi di necessità¹⁹².

5. Niceta Pettorato e Umberto di Silva Candida

Il testo della lettera del patriarca di Antiochia al vescovo di Grado e Aquileia venne diffuso a Costantinopoli e costituisce probabilmente una delle fonti, usate da Niceta Pettorato (στηθάτος), presbitero e monaco del monastero di Studion, nel suo *Libellus contra Latinos*¹⁹³, che sintetizza e concentra la polemica del 1054

¹⁹² Al concilio di Trento il precetto apostolico sul sangue è considerato decaduto. Cfr. Girolamo Lombardelli l'11 febbraio 1547 (CT, 5, 920); Jean du Conseil il 18 febbraio 1547 (CT, 5, 956: Act. 15, 28 *videtur Spiritui Sancto et apostolis universoque concilio illi, ut necessario gentes Christiani facti abstineant a suffocato et sanguine, quod per multa saecula inviolabiliter est observatum, adeo ut usque ad Rabanum poena statuta sit transgressoribus*); Nicolas Desgrandes il 3 agosto 1547 (CT, 6/2, 454); Francisco de Toro il 10 settembre 1551 (CT, 7/2, 106). Cfr. anche il discorso di Gaspare del Fosso, arcivescovo di Reggio Calabria, nella prima sessione del 18 gennaio 1562 ancora a Trento: *Fatemur etiam, saepe contigisse, ut semel definita postea revocata fuerint: sed numquam in iis, quae ad dogmata fidei pertinent, factum fuisse legimus, sed ad mores et ritus tantum, quippe qui pro temporum et locorum varietate mutari possunt et interdum debent, ut apostolos aliquando fecisse legimus, dum abstinendum a sanguine et suffocatis statuerunt et quasdam legis caerimonias permisere...* (CT, 8, 295). Il teologo Alfonso Salmeron lo considera non *de iure divino*, sicché si spiegherebbe la sua abolizione (CT, 8, 539). Cfr. anche Hernan de Belosillo (CT, 8, 542: *ecclesiam posse utramque concedere et ritum variare, ut fecit de verbis baptismi et de sanguine et suffocato, et de possessionibus in communi*); Juan Ludeña (CT, 8, 556); Juan Villeta (CT, 8, 583); Anton Leytano (CT, 8, 600); un documento episcopale anonimo del 9 maggio 1562 (CT, 8, 632); l'arcivescovo Leonardo Marini il 29 agosto 1562 (CT, 8, 806).

¹⁹³ Il testo greco della *Dialeksis* è reperibile in A. Michel, *op. cit.*, II, 320-342. Per la versione latina, fatta da Umberto di Silva Candida, cfr. PG, 120, 1011-1022 e C. Will, *op. cit.*, 127-136. Per questo scrittore bizantino cfr. SC, 81, 7-39. Secondo A. Michel, *op. cit.*, II, 307, Niceta avrebbe steso una prima redazione (*Dialeksis*) da inviare nell'Italia meridionale come risposta

nelle tre questioni fondamentali degli azzimi, del digiuno al sabato e del matrimonio dei sacerdoti, offrendo una panoramica organica sui singoli problemi e soprattutto affrontandoli nell'ambito della tradizione dei canoni disciplinari in vigore nella chiesa bizantina. Sulla questione degli azzimi Niceta riprende da Pietro di Antiochia l'accusa di giudaismo¹⁹⁴, sviluppa la tematica dello ἐπιούσιον τε καὶ ὄμοούσιον¹⁹⁵, soffermandosi sulla simbologia dell'azzimo, co-

allo *Adversus Graecorum calumnias* di Umberto di Silva Candida e una seconda edizione (*Antidialogos*) a Costantinopoli in risposta ai legati papali. Cfr. anche A. Demetrakopulos, *Bibliotheca Ecclesiastica*, Hildesheim 1965 (riproduzione anastatica di Ἐκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη, Lipsia 1866), 18-36. La successiva rielaborazione di Niceta, *Contra Armenios et Latinos de fermentato et azymis*, è reperibile in J. Hergenroether, *Monumenta Graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Ratisbona 1869, 139-154. A Niceta Pettorato è da attribuire anche Pseudo-Atanasio, *De Azymis* (PG, 26, 1328-1332). Per alcuni tentativi di ricostruire una successione cronologica degli scritti di Niceta e per il rilevamento dell'influsso di tale autore sui successivi polemisti bizantini cfr. K. Schweinburg, «Die Textgeschichte des Gesprächs mit den Franken von Niketas Stethatos», *ByZ*, 34 (1934), 313-347 (per la rassegna dei moltissimi manoscritti) e A. Michel, «Die vier Schriften des Niketas Stethatos über die Azymen», *ByZ*, 35 (1935), 308-336, che ripresenta questa cronologia: alla lettera di Leone di Achrida a Giovanni di Trani (primavera 1053) risponde il cardinale Umberto di Silva Candida (autunno 1053); seguirebbe la *Dialeksis* di Niceta Pettorato (fine 1053-inizio 1054); nell'aprile-maggio 1054 il monaco studita avrebbe ripreso l'argomento nell'*Antidialogos* e poi, usando anche la lettera di Pietro di Antiochia a Domenico di Grado, avrebbe composto lo scritto contro gli Armeni (autunno 1054); infine all'inizio del 1055 è attribuita la rielaborazione della *Sylloge*. Per la concezione del primato di Roma in Niceta Pettorato cfr. A. Michel, *art. cit.*, 330-331. Per una panoramica sulle opere di Niceta cfr. anche Mahlon H. Smith III, *op. cit.*, 59-64 e 156-160 o 173 per un nuovo prospetto cronologico delle fonti.

¹⁹⁴ Aggiunge tuttavia contro l'assunzione di prassi giudaiche, tra cui gli azzimi, canoni ecclesiastici, attribuiti falsamente agli apostoli (*Libellus* 5; A. Michel, *op. cit.*, 326-328; PG, 120, 1015). B. Leib, *op. cit.*, 16, ritiene invece che sia stato Pietro di Antiochia a usare come fonte l'opera di Niceta Pettorato; così anche A. Michel, *Amalfi und Jerusalem*, 25.

¹⁹⁵ *Libellus contra Latinos*, 2 (A. Michel, *op. cit.*, 323; C. Will, *op. cit.*, 127; PG, 120, 1011-1012): *Quid enim est supersubstantialis, nisi quia nobis est consubstantialis? Aliter autem nullus est nobis consubstantialis panis, sed corpus Christi, quod consimile nobis est secundum carnem humanitatis ipsius. Si autem animata (ἐμψυχος) est nostrae massae substantia, qua Verbum induit se, ergo non consubstantialem nobis panem comeditis, quia azymorum participamini. Azyma enim inanimata (ἀψυχα) sunt, sicut ipsa rerum natura declarat atque liquidius edocet. Intermistum enim modicum fermentum in farina et*

me qualcosa di morto, imperfetto e incompleto (τὴν ἄζυμον καὶ νεκρὰν ζύμην τῶν Ἰουδαίων... ἔλλιπές, ἡμιτελές...), che non può quindi fungere da *figura verae et vivae carnis Domini* (ὡς ἀντίτυπον τῆς ζώσης σαρκὸς τοῦ κυρίου)¹⁹⁶; trascrive poi semplicemente il commento a 1 Gv 5, 8 e l'intera analisi storica sulla cronologia dell'ultima cena¹⁹⁷. Ricupera inoltre le obiezioni dei Latini, che si riferivano ai testi sinottici, nei quali il lievito aveva valenze negative, e identifica addirittura con gli azzimi gli accenni di Gesù al lievito dei Farisei¹⁹⁸; nega comunque che 1 Cor 5, 6-8 possa essere applicato alla prassi eucaristica orientale, poiché il contesto allegorico presuppone rimandi alla vita morale dei fedeli nella comunità di Corinto¹⁹⁹. Aggiunge infine alcuni canoni conciliari contro i Giudei

commista sibi, ipsa unam efficit seipsam propter fermentum vivifica quadam virtute et calefacit eam et tam mobilem quam vivam operatur (δυνάμει τῆς ζωτικῆς ἐκθερμαίνει αὐτήν, καὶ κινητικὴν οἷα δὴ ζῶσαν ἐργάζεται). L'analogia simbolica è ancora sempre costruita sul parallelismo tra il corpo di Cristo, composto di carne e di anima, e il pane eucaristico, che deve pertanto essere composto di farina e di lievito, visto come principio vitale del pane. Secondo Mahlon H. Smith III, *op. cit.*, 126-127, la riflessione su ὁμοούσιος ed ἐπιούσιος dipenderebbe da Gregorio Nisseno ma la sua interpretazione di ἐπιούσιος mi pare errata. Convincente invece mi pare l'argomentazione (pp. 129-135) a sostegno dell'antiorità della lettera di Pietro di Antiochia, usata come fonte da Niceta Pettorato.

¹⁹⁶ *Libellus*, 2 (A. Michel, *op. cit.*, 323-324; C. Will, *op. cit.*, 128; PG, 120, 1012). Cfr anche *Contra Armenios et Latinos de fermentato et azymis*, 2 (J. Hergenroether, *op. cit.*, 139-140: τὰ ἄζυμα non possono essere ἀντίτυπα τοῦ σώματος Χριστοῦ); 3 (*ib.*, 140-141, ove si dice che gli ἄζυμα νεκρά non possono essere i corrispondenti sacramentali della carne di Cristo, che fu uomo e Dio τέλειος e fu dotato di τῆ σαρκὶ ζώσῃ καὶ ἐμφύχῳ); 11 (*ib.*, 150: μεταβαλὼν ... τὰ τῆς νεκρώσεως ἄζυμα εἰς τὸν ζωτικὸν καὶ ἐπουράνιον ἄρτον, τὰς πικρίδας εἰς τὸ ζωηφόρον πάθος αὐτοῦ).

¹⁹⁷ *Libellus*, 7-9 (A. Michel, *op. cit.*, 330-333; PG, 120, 1015-1016). Niceta Pettorato aggiunge qualche osservazione demagogica sul fatto che un eventuale uso degli azzimi da parte degli apostoli sarebbe durato solo per la settimana dopo la Pasqua. In *Libellus*, 6 (A. Michel, *op. cit.*, 329-330) nega soprattutto che ἄρτος dei racconti dell'istituzione dell'eucaristia possa essere inteso come ἄζυμον, che a suo avviso non è e non può essere pane (τὸ δὲ γὰρ ἄζυμον οὐκ ἄρτος); cfr anche *Contra Armenios et Latinos de fermentato et azymis*, 2 (J. Hergenroether, *op. cit.*, 139-140) e soprattutto 7 e 10 (*ib.*, 145-146 e 148-149), ove si sostiene che l'ultima cena non poté essere una cena pasquale, perché Gesù e i discepoli stavano sdraiati, mentre essa avrebbe dovuto essere celebrata in piedi, con i fianchi cinti, i sandali ai piedi e il bastone in mano, e ci si appella a leggende ebraiche sul modo di proclamare

e le prassi giudaiche²⁰⁰ e conclude, riferendo agli Occidentali i testi biblici più duri contro le dissidenze, quali Fil 3, 2; 1 Tim 4, 1-3; Tt 1, 13-14²⁰¹. Niceta Pettorato ha tuttavia una caratteristica: ricupera la tematica del sangue, sviluppando la trama del simbolismo bizantino a partire dalla ritualità liturgica. Traspone comunque arbitrariamente al contesto eucaristico 1 Gv 1, 6-7 con questo commento:

*Qui ergo azyma comedit, in tenebris legis ambulat. Et quomodo habebit societatem cum Christo, qui est in lumine Novi sui Testamenti et gratiae? Nam qui in lumine ambulat gratiae, panem comedunt, qui est corpus Christi et bibunt sanguinem immaculatum eius, et ita habent ad invicem et cum Christo societatem, purificati, sicut dictum est, ab omni inquinamento*²⁰².

E poi ricupera appunto alla simbologia l'usanza bizantina di versare acqua calda nel calice consacrato:

Sic autem et sanguinem vivum et calidissimum (αἷμα τὸ ζῶν καὶ θερμώτατον) *eius bibentes cum effluente aqua ex immaculata costa eius mundamur ab omni delicto, ferventi replemur Spiritu. Calidum* (θερμόν) *enim, ut videtis, velut ex latere Domini calicem bibimus, quia ex viva carne et calida spiritu Christi calidissimus* (θερμώτατον) *nobis sanguis et aqua manavit. Quod in eis qui azyma comedunt, nequit fieri*²⁰³.

l'inizio della Pasqua; cfr anche PG, 26, 1328-1329. In *Contra Armenios et Latinos de fermentato et azymis*, 12 (J. Hergenroether, *op. cit.*, 151) Niceta Pettorato cerca di dimostrare con tre soli testi (Gen 18, 6; 19, 3 ed Es 2, 20) che la Scrittura distinguerebbe sempre molto bene tra ἄρτος e ἄζυμον, senza mai confonderli.

¹⁹⁸ *Libellus*, 2 (A. Michel, *op. cit.*, 323; PG, 120, 1012).

¹⁹⁹ *Libellus*, 5 (A. Michel, *op. cit.*, 326-328; PG, 120, 1014-1015).

²⁰⁰ *Libellus*, 10 (A. Michel, *op. cit.*, 333-334; PG, 120, 1017).

²⁰¹ *Libellus*, 17 (A. Michel, *op. cit.*, 341; PG, 120, 1021).

²⁰² *Libellus*, 2 (A. Michel, *op. cit.*, 325; C. Will, *op. cit.*, 128; PG, 120, 1013).

²⁰³ *Libellus*, 3 (A. Michel, *op. cit.*, 325; C. Will, *op. cit.*, 128; PG, 120, 1013). Il testo greco di questo brano è reperibile anche in una citazione, riportata in PG, 95, 392. Tale simbologia liturgica si basa sulla semplice osserva-

Niceta Pettorato quindi amplifica i rimandi cristologici della simbologia; come l'analogia con la carne animata di Cristo esigerebbe il pane lievitato (il lievito sarebbe il principio di animazione della farina), così l'analogia con il sangue, uscito ancora caldo dal costato di Cristo, fonderebbe l'uso di versare acqua calda nel calice consacrato.

zione empirica ed è indipendente dalla antropologia di Niceta Pettorato, *De anima*, 13 e 19 (SC, 81, 76 e 82), secondo il quale nel modellare l'uomo Dio avrebbe preso dalla terra il secco e il freddo per formare l'atrabile, dall'acqua il freddo e l'umido per condensare il flemma, dall'aria l'umido e il caldo per colorare il sangue e dal fuoco il caldo e il secco per tingervi la bile gialla. Cfr anche Eustrazio di Nicea, *De azymis* (οὐδ' αἷμα αὐδὲς ὁ ἐν πυρὶ τε καὶ ὕδατι καὶ τοῖς συστοίχοις) in A. Demetrakopoulos, *op. cit.*, 104. La prassi liturgica bizantina del sec. XI è diversa da quella attestata nel Sinodo Trullano del 691, *canone* 32 (P.-P. Joannou, *op. cit.*, 162-166), che parla di acqua mescolata al vino prima della consacrazione, pur rimandando come simbologia a Gv 19, 34; non v'è però alcun accenno all'acqua riscaldata (ὕδωρ οἶνω μίγνυς, οὕτω τὴν ἄκραντον προσάγει θυσίαν). Le arzigogolature simbolistiche di Niceta Pettorato sono riprese all'inizio del sec. XIII da Teodoro Balsamone, *In can. XXXII conc. in Trullo* (PG, 137, 620-621): «I Latini recriminano l'infusione di acqua calda nel santo calice (τοῦ ζέοντος εἰσβολήν), dicendo che tale prassi non è tramandata da alcuna prescrizione, evangelica o canonica, e che pertanto è una cosa mal fatta, anzi contraria alla divina tradizione, la quale prescrive che l'oblazione del santo calice sia fatta con acqua e vino. Ascoltino bene: l'aggiunta di acqua calda non provoca mutamento nella precedente mescolanza, che ha già fatto una cosa sola dell'acqua e del vino nel santo calice, perché d'altro non si tratta appunto se non di acqua. Viene infusa per assicurare che quanto fuoriuscì dal santo costato del Signore nostro Gesù Cristo, vale a dire il sangue e l'acqua, era vivificante e non morto, poiché anche da questo emerge la grandezza del prodigio, in cui si crede. Da un corpo morto infatti non si dà mai che scorra sangue caldo (καταρρέειν ζέοντος αἵματος), mentre dal corpo del Signore, anche dopo la morte, uscirono sangue e acqua caldi (αἷμα καὶ ὕδωρ ζέοντα ἐξέρρευσαν), vivificanti perché provenienti da un corpo vivificante. Ma qualcuno potrebbe dire: Perché l'acqua calda non viene infusa nella precedente mescolanza prima della consacrazione del santo calice bensì dopo? Senta bene allora: Se l'acqua calda venisse infusa al momento della preparazione della mescolanza nel calice, al momento della comunione alle cose sante si sarebbe già raffreddata e ci troveremmo di nuovo nella situazione, ricordata poco fa. E' questo quindi il motivo per cui l'acqua calda viene infusa nel santo calice dopo l'elevazione, sicché i fedeli ne comunicano, mentre è vivificante. I sacerdoti Iberi invece non mettono acqua calda nel santo calice, ritenendosi anche in questo caso fedelissimi all'ortodossia. Interrogati un giorno durante un sinodo come mai agissero così, risposero che mai nessun Ibero, da lunga tradizione nazionale, aveva usato acqua calda nel bere

A dire il vero anche i Latini si erano scaltriti in questo giocare al simbolismo e obiettavano:

«Noi non facciamo l'oblazione dei nostri azzimi, come voi, mescolando la farina con sale, lievito e acqua; l'azzimo lo confezioniamo con la sola acqua, farina e fuoco; è con queste tre cose che facciamo la nostra oblazione pura (ἀγνήν ποιοῦμεν ἡμῶν τὴν θυσίαν)».

Ben sapendo che le simbologie del tre potevano essere facili nella tradizione cristiana, Niceta Pettorato anticipa le eventuali allegorie sui tre elementi latini (acqua, farina e fuoco), asserendo che esse sono inconciliabili sia con 1 Gv 5, 8, il quale si riferisce alla carne incarnata di Cristo, sia con la Trinità, in quanto la simbologia latina in tal caso presupporrebbe una concezione teopaschita dell'incarnazione, essendo le tre persone rapportate ai tre elementi, costituenti il pane azzimo e quindi implicanti nei loro rimandi simbolici l'incarnazione dell'intera Trinità²⁰⁴.

vino; per questo neppure loro usavano acqua calda nella sacra liturgia eucaristica. Istruiti tuttavia sull'efficacia sacramentale di tale mistero, si lasciarono persuadere a infondere senza alcuna resistenza acqua calda nel santo calice al momento della santa comunione». La Chiesa bizantina del sec. XIII cercò di imporre tale prassi liturgica anche a quelle di Gerusalemme e di Alessandria. Per la prassi e la simbologia dell'acqua calda infusa nel calice consacrato prima della comunione cfr anche Teodoro Balsamone, *Responsa ad interrogationes Marci*, 18 (PG, 138, 969-972) e Matteo Blastares, *Syntagma alphabeticum*, 8 (PG, 144, 1360-1361). La liturgia costantinopolitana è reperibile in F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1967, 394.

²⁰⁴ *Libellus*, 4 (A. Michel, *op. cit.*, 325-326; C. Will, *op. cit.*, 128; PG, 120, 1014). Per il testo greco cfr anche la citazione riportata in PG, 95, 392-393. Le semantiche simboliche erano espresse con questa terminologia: καὶ τίνος ἀντίτυπα εἶναι δοκεῖτε... ἀντίτυπα αὐτῆς (= τῆς Τριάδος). Il linguaggio sacramentale diceva: παρέδωκεν ἡμῖν ἐσθῆν διὰ τοῦ ἄρτου τὴν σάρκα αὐτοῦ, τὴν ἐν Πνεύματι ζῶσαν ἀγίῳ. Cfr anche A. Demetrakopoulos, *op. cit.*, 19 (οἱ τῶν ἀζύμων ἐτι μετέχοντες ὑπὸ τὴν σκιάν τοῦ νόμου εἰσι καὶ τράπεζαν Ἰουδαίων ἐσθίουσι, οὐχὶ δὲ λογικὴν καὶ ζῶσαν θεοῦ); *Libellus*, 2 (A. Michel, *op. cit.*, 323: ἦν εἰς θυσίαν ὑμεῖς τῷ θεῷ ἀναφέρετε); 3 (A. Michel, *op. cit.*, 325: ἐν τῷ ἄρτῳ, τῷ μεταβαλλομένῳ διὰ τοῦ πνεύματος καὶ γινομένῳ εἰς σάρκα Χριστοῦ); 4 (A. Michel, *op. cit.*, 326: ἕπερ ἡμεῖς ἐσθιόντες, ἐνοποιούμεθα τῷ δι' ἡμᾶς σαρκωθέντι καὶ τυθέντι Χριστῷ, σύσσωμοι γενόμενοι αὐτῷ); 9 (A. Michel, *op. cit.*, 333: ἀντίτυπα τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ). Cfr infine *Contra Armenios et Latinos de fermentato et azymis*, 1 (J. Hergenroether, *op. cit.*, 139: εἰς θυσίαν τῆς

Niceta Pettorato richiama il senso purificatorio del sangue di Cristo, citando semplicemente 1 Gv 1, 6, per negare ai Latini la possibilità di trovare comunione con Cristo nell'eucaristia celebrata con gli azzimi; in tal caso tutta l'attenzione è concentrata sulla espressione giovannea « camminare nella tenebra », applicata a quanti, usando gli azzimi, sarebbero rimasti nell'ombra della legge giudaica, esclusi quindi dalla comunione con Cristo²⁰⁵. L'eucaristia avrebbe valore sacramentale solo per i Bizantini: οἱ γὰρ ἐν τῷ φωτὶ περιπατοῦντες τῆς χάριτος, ἄρτον ἐσθίουσι τὸ σῶμα Χριστοῦ, καὶ πίνουσι αἷμα αὐτοῦ τὸ ἄχραντον, καὶ οὕτως ἔχουσι μετ' ἀλλήλων καὶ μετὰ Χριστοῦ κοινωνίαν, καθαριζόμενοι ὡς προεῖρηται ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας²⁰⁶. Di particolare interesse è anche lo sviluppo di un tema, desunto forse da Pietro di Antiochia:

« Dovete sapere, quanti tra gli Armeni conducete una vita faticosa e piena di difficoltà, che, attenendovi agli azzimi, cadete senza accorgervene nell'eresia di Apollinare. Costui infatti disse che Cristo avrebbe preso dalla santa vergine Maria un semplice corpo senza anima e senza mente, vale a dire un corpo morto. Ebbene anche quelli che continuano a mangiare gli azzimi come corrispondente sacramentale del corpo di Cristo (εἰς ἀντίτυπον τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ), mangiano una carne morta e non già vivente. Il lievito infatti funge da anima nell'impasto e il sale sta al posto della mente; l'azzimo non ha tutto ciò, per questo è morto e fatuo (νεκρὸν καὶ μωρὸν) e rende morti e fatui coloro che ne mangiano, facendoli inavvertitamente cadere nella bestemmia e nell'eresia di Apollinare. Infatti nostro Signore, che è Dio perfetto (τέλειος) e uomo perfetto e che ha un corpo animato e dotato di mente, ha opportunamente adottato il pane perfetto, quello realizzato con lievito e sale (διὰ τοῦ τελείου ἄρτου τοῦ διὰ προζύμης καὶ ἄλατος τελείου-

καινῆς διαθήκης); 2 (*ib.*, 139: πάσης τῆς τῶν πιστῶν ἐκκλησίας ἄρτον εἰς θυσίαν τῷ Χριστῷ προσφερούσης); 4 (*ib.*, 143: ἦν ἐσθίοντες ἡμεῖς ἐν τῷ μεταβαλλομένῳ ἄρτι διὰ πνεύματος ἁγίου εἰς σάρκα Χριστοῦ). E' usata spesso l'espressione τὸ τῆς καινῆς διαθήκης μυστήριον (διὰ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου).

²⁰⁵ *Libellus*, 2 (A. Michel, *op. cit.*, 323-324).

²⁰⁶ *Libellus*, 2 (A. Michel, *op. cit.*, 324); *Contra Armenios et Latinos de fermentato et azymis*, 3 (J. Hergenroether, *op. cit.*, 141-142). In *Libellus*, 6 (A. Michel, *op. cit.*, 329) viene citato anche 1 Cor 10, 15-18.

μένον), per trasmetterci il mistero della nuova alleanza, benedicendolo e dicendo: Prendete, mangiate e quel che segue. Pertanto, o uomini saggi, mangiando azzimo invece di pane nei vostri misteri, sappiate che voi mangiate una carne morta e non quella del Cristo vivente, che è il pane celeste vivificante che dà la vita a mo' di scambio (τῷ τρώπῳ τῆς ἀντιδόσεως) a quanti lo mangiano. Egli disse infatti: Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue rimane in me e io in lui (Gv 6, 56). Se continuate a fare così e a mangiare gli azzimi, voi cadete nell'eresia di Apollinare, perché mangiate una carne morta, priva di anima e di mente. E che potrebbe accadervi di più increscioso, se mangiate una carne priva di anima, facendovi simili ai cani, che mangiano carogne morte? »²⁰⁷.

²⁰⁷ *Contra Armenios et Latinos de fermentato et azymis*, 13 (J. Hergenroether, *op. cit.*, 151-152); forse ἀντιδοσις può significare anche « antidoto, rimedio medicinale », dato il contesto di semantiche connesse con la vita. In *ib.*, 14 (J. Hergenroether, *op. cit.*, 153) la simbologia del sale dipende semplicemente da Mt 5, 13 e Col 4, 6. All'inizio del sec. XII la polemica dei Bizantini contro gli Armeni si fece molto più organica, come è possibile vedere in Eutimio Zigabeno, *Panoplia dogmatica*, 23 (PG, 130, 1173-1189), che li accusa di essere monofisiti e teopaschiti, di usare gli azzimi e altri riti giudaici, di non mescolare l'acqua al vino eucaristico, di continuare i sacrifici di animali, di praticare riti magici nelle consacrazioni delle croci e di non seguire le tradizioni sul digiuno. Sulla questione degli azzimi Eutimio Zigabeno (PG, 130, 1180-1181) è persino disposto ad accogliere l'ipotesi che Cristo, costretto a celebrare la sua ultima cena frettolosamente, abbia istituito l'eucaristia con gli azzimi; tuttavia gli apostoli avrebbero poi fondato la prassi normativa di usare pane lievitato; comunque è sua opinione che Cristo abbia anticipato al 13 Nisan la cena pasquale, usando pane lievitato. Se le notizie di Eutimio Zigabeno sono corrette, gli Armeni avrebbero praticato vari rituali con il sangue, come quello di usare il sangue degli animali sacrificati per ungere gli stipiti delle porte (PG, 130, 1184: τὰς φλῆδας τοῖς τῶν τεθυμένων αἵμασι χρίοντες) o per consacrare le croci (χρῖσουσιν αὐτὸν αἵματι θυσίας). A dire il vero l'antico rituale ebraico di Es 12, 7-13 aveva a volte suggerito già nei primi secoli cristiani analoghi processi di assimilazione della magia; cfr a esempio un papiro, pubblicato in PO, 18, 440: « La forza del nostro Dio ha manifestato il suo vigore e il Signore si è accostato alla porta e non ha lasciato entrare lo sterminatore. Qui abita Abramo. Il sangue di Cristo faccia cessare il male ». Si tratta probabilmente di un formulario magico a difesa della casa di un cristiano, che fa appello al presunto potere profilattico della fede nel sangue di Cristo. Per il 1170 abbiamo Teoriano, *Disputatio cum Armeniorum Catholico* (PG, 133, 120-212) e *Disputatio cum Nersete* del 1172 (PG, 133, 212-

O ancora:

« Per questo gli evangelisti dicono che il Signore nei santi misteri abbia trasmesso l'uso di pane perfetto (ἄρτον τέλειον) e non di azzimo, affinché si credesse che perfetto era il corpo

297), ove si trovano le questioni sul monofisismo, sul crisma fatto con olio di sesamo, sul salmodiare fuori chiesa, sull'uso eucaristico di vino non mescolato con acqua, sul calendario liturgico (gli Armeni celebravano ancora il Natale al 6 gennaio), sugli azzimi (PG, 133, 269 e 285), sui quali tuttavia i Bizantini sarebbero disposti a chiudere un occhio per non ostacolare l'unione delle chiese (PG, 133, 272). La disputa sull'uso dell'acqua nel calice eucaristico rivela l'arbitrio e il degrado del simbolismo, asservito alle liturgie regionali; era già stato espresso al Sinodo Trullano. Il vescovo armeno, implicato nella disputa del sec. XII, oltre a porre il problema storico del rito, compiuto da Gesù, e a dichiarare che il mescolare o meno il vino con acqua non mette in questione la fede (PG, 133, 257; οὐ γὰρ πρὸς τὴν πίστιν ἀντίκειται), asserisce: « Il divino Crisostomo nella sua ottantacinquesima omelia sul vangelo secondo Matteo così dice: Perché dopo essere risorto bevve non acqua bensì vino? Per sradicare totalmente un'altra iniqua eresia, perché ve ne sono alcuni che nei misteri usano acqua; dimostrò così che, sia quando trasmise il mistero sia quando, appena risorto, faceva apprestare la tavola non già per celebrarvi i misteri bensì per un pasto comune, usava vino. Vedi che definisce iniqua eresia il fatto di usare acqua nei divini misteri! E poi aggiunge: Cristo parla del frutto della vite; ora la vite produce vino e non acqua. Che cerchi di più chiaro? Anche nella ottantacinquesima omelia sul vangelo secondo Giovanni, commentando il versetto: Uscì sangue e acqua, il Crisostomo dice: Non certo senza significato e a caso sgorgarono queste due fonti, perché da ambedue nasce la Chiesa; lo sanno gli iniziati, rigenerati tramite l'acqua e nutriti con sangue e carne; ecco di dove hanno origine i misteri, sicché, quando ti accosti al tremendo calice, accostati come se bevessi al costato stesso di Cristo. Gli Armeni hanno il Crisostomo come guida e maestro, ecco perché nei divini misteri non mescolano acqua, come invece fate voi; la vite infatti produce vino e non acqua, che cerchi di più chiaro? Ha detto appunto: Rigenerati tramite l'acqua e nutriti poi con sangue. Vedi come ha distinto chiaramente l'acqua per il battesimo e il sangue per la divina comunione » (PG, 133, 249-252). Il bizantino Teoriano, rifacendosi a Eutimio Zigabeno, *Panoplia dogmatica*, 23 (PG, 130, 1184), dopo aver correttamente precisato il senso dei testi del Crisostomo, diretti contro gli Acquariani eterodossi, che ritenevano il vino una bevanda satanica (PG, 133, 253), si rifa alla liturgia bizantina di san Giacomo e di san Basilio nonché ai canoni del Sinodo Trullano e della tradizione africana, il cui valore normativo non viene però accettato dagli Armeni. Ribadisce per semplici necessità dialettiche il simbolismo esclusivamente eucaristico e non battesimale del miscuglio di acqua e sangue, uscito dal costato di Cristo (PG, 133, 256-257), assicurando che anche nell'ultima cena sarebbe stato usato vino misto ad acqua, sicché l'eucaristia armena sarebbe incompiuta (τέλεια ἱερουργία οὐ γίνεται). All'obiezione del vescovo armeno, che

(τέλειον σῶμα) preso dalla santa Vergine, intendo dire dotato di un'anima e di una mente. E non come diceva l'eretico Apollinare, secondo il quale il Signore avrebbe assunto esclusivamente un corpo. Noi diciamo appunto che è perfetto solo quel pane (ἄρτον τελειούμενον) che sia composto di farina, di lievito e di sale, come in un uomo vi sono il soffio vitale, il corpo e la mente. Il corpo infatti senza il

faceva notare come in nessun testo eucaristico neotestamentario si accennasse all'acqua, il bizantino rispose con incredibile demagogia: « Allorché parlò di sangue, il Signore indicò quanto era fatto di vino e acqua; il sangue del Signore infatti non si componeva di solo vino ma anche di acqua, come dimostrò Gregorio Nisseno. Se avesse detto infatti: Questo è il mio vino, si sarebbe assolutamente dovuto aggiungere l'accenno anche all'acqua; siccome tuttavia non parlò di vino, tacque necessariamente pure dell'acqua; parlò invece di sangue, che si forma appunto da ambedue i liquidi. E' inutile allora esigere anche l'accenno esplicito all'acqua, tanto più che tale è persino la caratteristica linguistica dei testi biblici dell'Antico Testamento sui sacrifici; né là né qui non si fa menzione dell'acqua, perché quei sacrifici adombravano i nostri. Così scrive il beato Paolo agli Ebrei: Preso il sangue dei capri e dei vitelli con acqua, lana scarlatta e issopo, Mosè ne asperse il libro stesso e tutto il popolo, dicendo: Questo è il sangue dell'alleanza, che il Signore Dio ha ordinato per voi. Alla stessa maniera asperse con il sangue anche la tenda e tutti gli arredi del culto. Secondo la Legge infatti quasi tutte le cose vengono purificate con sangue e senza spargimento di sangue non esiste perdono (Eb 9, 19-22). Hai sentito che prima c'è stato un miscuglio di sangue e acqua, ma nel rito dell'aspersione non si fa menzione dell'acqua, perché dice: Questo è il sangue dell'alleanza. E poi allo stesso modo asperse con il sangue gli arredi del culto, per di più secondo la Legge quasi tutte le cose vengono purificate con sangue e senza spargimento di sangue non esiste perdono. Accenna per ben quattro volte al sangue senza mai ricordare l'acqua. Asseriremo per questo che all'inizio non disse nulla sull'acqua? E allora chi ha detto: Con acqua e lana scarlatta? Non stupirti allora, mio signore, se anche nei vangeli il Salvatore non accennò esplicitamente all'acqua. Dall'omelia catechetica di Gregorio Nisseno abbiamo imparato che il corpo del Signore è fatto di acqua e vino. Riferendosi al sangue, sottintese pertanto che questo si forma a partire da ambedue i liquidi » (PG, 133, 264-265). L'omelia del Nisseno, citata in PG, 133, 257-264, sviluppava l'analogia tra la formazione del corpo eucaristico di Cristo e quella del suo corpo fisico, nel quale il sangue si era appunto formato per assimilazione nutritiva dei liquidi, tra cui soprattutto l'acqua e il vino; Teoriano tuttavia manipola sia il testo sia il senso dell'argomentazione scientifica del Nisseno. All'inizio del sec. XIII le argomentazioni bizantine sono ripetute da Teodoro Balsamone e da Giovanni Zonara, *In can. XXXII conc. in Trullo* (PG, 137, 616-625); *In can. XL conc. Carthaginiensis* (PG, 138, 161-164). Per il commento al testo del Crisostomo cfr anche Teodoro Balsamone, *In can. XXXII conc. in Trullo* (PG, 137, 620).

soffio vitale (χωρίς πνοῆς) è morto; anche l'azzimo da solo senza il lievito è morto e non è pane vitale (ζωτικὸς ἄρτος), perché è il lievito che conferisce vita e unità all'impasto come il soffio vitale (τὸ πνεῦμα) al corpo e il sale alla mente. Proprio per questo celebriamo il mistero con pane perfetto (τελοῦμεν τὸ μυστήριον δι' ἄρτου τελειομένου), per non cadere nella bestemmia dell'empio Apollinare »²⁰⁸.

In quest'ultimo testo tuttavia i simbolismi si intersecano macchinosamente, poiché il sale è inteso prima come elemento fisico e poi come simbolo di saggezza; arzigogolato è pure il gioco fonetico di τελεῖν con τελειοῦν.

Nel maggio-giugno 1054 contro Niceta Pettorato intervenne in modo arrogante e spesso volgare, con insulti e sarcasmi, Umberto di Silva Candida²⁰⁹, buttandosi anch'egli nella tenzone a suon di canoni conciliari e sinodali, dopo avere già attaccato anche Michele Cerulario²¹⁰. Contesta con pignoleria burocratica singole affermazioni del suo avversario, estraendole però dal loro tipico contesto della teologia bizantina. Non riesce a comprendere la struttura simbolica dei parallelismi tra il pane e il corpo di Cristo²¹¹, stronca

²⁰⁸ Pseudo-Atanasio, *De azymis* (PG, 26, 1328).

²⁰⁹ *Contra Nicetam* (PG, 120, 1021-1038; C. Will, *op. cit.*, 136-150).

²¹⁰ Per qualche esempio di insulti cfr *Contra Nicetam*, 1 (PG, 120, 1021-1022; C. Will, *op. cit.*, 137: *contra sanctam et Romanam et apostolicam Ecclesiam et omnium sanctorum Patrum concilia horribiliter latrasti, stultior asino... inveteratus dierum malorum et puer centum annorum maledictus; potius dicendus Epicurus, quam monachus. Nec credendus es degere in monasterio Studii, sed in amphitheatro aut lupanari... Qui etiam vere praenominaris Pectoratus, quoniam cum serpente antiquo super pectus tuum graderis...*); 2 (PG, 120, 1023; C. Will, *op. cit.*, 137: *non inferior videaris perversis et rabiosis canibus Iuliano et Porphyrio*); 6 (PG, 120, 1024; C. Will, *op. cit.*, 139: *obmutesce, canis; linguam, canis improbe, morde*); 9 (PG, 120, 1026; C. Will, *op. cit.*, 140: *Tu vero maledicte et maledictus sermo oris tui*); 11 (PG, 120, 1026; C. Will, *op. cit.*, 140: *post inanes latratus*); 13 (PG, 120, 1027; C. Will, *op. cit.*, 141: *Audi, stulte, vane*); 22 (PG, 120, 1031; C. Will, *op. cit.*, 144: *perfide Stercorianista*). Naturalmente l'intervento di Umberto di Silva Candida termina con l'anatema contro il suo rivale. Il vescovo di Silva Candida ottenne ampie onorificenze per tali servizi ancora nel 1057 dal papa Vittore II (*Epistula* 16; PL, 143, 828-829).

²¹¹ Come è evidente in *Contra Nicetam*, 3 (PG, 120, 1023; C. Will, *op. cit.*, 137-138: *Itaque quod dixisti consubstantialem et supersubstantialem idem esse, omnino est futile. Quia Dominus Iesus, quamvis nobis humanitate sit consubstantialis, divinitate tamen, qua est Patri consubstantialis, est nobis supersubstantia-*

l'esegesi di Niceta sul lievito dei Farisei, su 1 Gv 1, 6, che non parla né di azzimi né di pane lievitato²¹², su 1 Gv 5, 7-8, che viene riferito al battesimo²¹³; gioca sulle valenze negative di lievito in 1 Cor 5, 6-8²¹⁴, contesta l'autenticità apostolica di alcuni canoni disciplinari tardivi, denunciandone l'origine apocrifa²¹⁵, e ritorce quasi tutte le accuse di giudaismo²¹⁶, spesso con argomentazioni assolutamente opportunistiche²¹⁷. Fraintende totalmente la concezione orientale dell'unione ipostatica durante i giorni in cui Cristo giace morto e ne trae conseguenze esclusivamente demagogiche²¹⁸.

La demolizione del simbolismo bizantino, connesso con l'uso liturgico dell'acqua calda, versata nel calice, è spietata:

« Vai dicendo che dal corpo vivo e caldo di Cristo sarebbero usciti acqua calda e sangue e che per questo i Greci a giusto titolo mescolerebbero acqua riscaldata al suo sangue. Ma è tutto assolutamente diverso. Gli evangelisti nella loro veracità sono concordi nel raccontare che nostro Signore morì in croce all'ora nona e che solo sul tardi Giuseppe ne chiese il cadavere, lo depose dal legno e lo seppellì... Quando si calmò quello sconquasso cosmico e ritornò un po' di tranquillità, ed era ormai sul tardi, i Farisei chiesero a Pilato che ai crocifissi venissero spezzate le gambe e fossero poi calati giù a motivo della festività del sabato. Fu allora che anche Giuseppe chiese a Pilato di poter avere

lis, sic et humanae mensae panes, licet sint consubstantiales sibi, mensae tamen divinae panis supersubstantialis est eis).

²¹² *Contra Nicetam*, 4 (PG, 120, 1023-1024).

²¹³ *Contra Nicetam*, 5 (PG, 120, 1024; C. Will, *op. cit.*, 138: *In baptismo siquidem haec tria sunt, et unum baptisma efficiunt. Et Spiritus quidem sanctificat, aqua abluit, sanguis redimit*).

²¹⁴ *Contra Nicetam*, 9 (PG, 120, 1026).

²¹⁵ *Contra Nicetam*, 16 (PG, 120, 1028).

²¹⁶ *Contra Nicetam*, 10 (PG, 120, 1026).

²¹⁷ Cfr a esempio *Contra Nicetam*, 20 (PG, 120, 1030).

²¹⁸ *Contra Nicetam*, 6 (PG, 120, 1024; C. Will, *op. cit.*, 138: *blasphemiae, qua asserere laboras, quod tempore Dominicae passionis et crucifixionis, quando sanguis et aqua de latere eius exivit, sanctus et vivificus spiritus in deificata eius carne remansit. Quod si constiterit, mortuus non fuit. Si mortuus non fuit, neque resurrexit. Si non resurrexit, inanis est fides et praedicatio nostra, quia nec nos resurgemus*), ove viene citato anche Gv 19, 30, senza avvertire tuttavia che in questo caso πνεῦμα ha un significato del tutto diverso da quello dei testi cristologici della teologia orientale.

il corpo di Gesù. Pilato si meravigliava che fosse già morto; chiamò il centurione e quando seppe che Gesù era già morto, consegnò il corpo a Giuseppe. Poi i soldati per ordine di Pilato spezzarono le gambe del primo e del secondo ladrone. Ma quando giunsero a Gesù, vedendolo già morto, non gli spezzarono le gambe; uno dei soldati però gli aprì il fianco con la lancia e subito uscirono sangue e acqua, destinati a formare la Chiesa, così come dalla costola di Adamo addormentato venne formata Eva. Dunque, se Gesù morì all'ora nona e poi sul tardi, dovendo ormai essere depresso dalla croce, venne colpito con la lancia, il sangue, che ne venne fuori, non poteva più essere per natura sua caldo, essendo ormai il corpo morto da un pezzo e il cadavere totalmente freddo. Se poi rimase in qualche modo caldo, perché il vangelo passò sotto silenzio un miracolo e un sacramento così grande? E allora vorremmo che voi, novelli confratelli di nuove iniziazioni, ci diceste se era caldo solo il sangue o solo l'acqua o magari tutti e due insieme! Se era caldo solo il sangue, perché voi fate riscaldare l'acqua? Se invece era calda solo l'acqua, perché con essa voi fate riscaldare pure il sangue di Cristo? Se poi erano ambedue insieme caldi, perché non li si fanno riscaldare tutti e due insieme? E chi mai avrebbe potuto controllare, osservando o toccando, quale di quei due liquidi, fuoriusciti insieme da un'unica ferita, fosse caldo o freddo? Inoltre, se quell'acqua era calda, perché non viene riscaldata pure l'acqua del battesimo, dal momento che quella prefigurò soprattutto il battesimo, come il sangue prefigurò la redenzione? Vorremmo poi sapere per quale motivo hai detto che il costato di Cristo rimase incontaminato. Se è per la sua santità e innocenza, va molto bene; se è invece per il fatto che sarebbe stato impenetrabile al ferro della lancia, malissimo, perché è da una vera ferita che egli versò per noi il suo sangue vero, non certo apparente. E poi il sangue non uscì dalla costola, come tu scrivi, bensì dal fianco, perché un osso in genere non emette sangue, tanto più che al corpo del Signore non venne spezzato nessun osso »²¹⁹.

²¹⁹ *Contra Nicetam*, 7 (PG, 120, 1025; C. Will, *op. cit.*, 139).

Si ha in questo caso una stroncatura della pretesa di trovare simbologie cristologiche in ogni rito della liturgia eucaristica, tanto più se estraneo al racconto evangelico dell'ultima cena. Diventa allora proprio ridicola l'audacia di voler imporre ai bizantini le trovate allegoriche dei Latini a sostegno della liturgia occidentale, anche se attribuite ai legati romani, presenti al Concilio Costantinopolitano III (680-681):

« Nel calice del Signore non si deve offrire soltanto vino, ma mescolarlo con acqua. Perché, se si offre il solo vino, il sangue di Cristo inizia a essere presente senza di noi. E se si offre acqua pura, inizia a esserci solo il popolo senza Cristo. Solo quando si mescola l'uno con l'altra, cioè il vino con l'acqua, allora si compie il sacramento spirituale. Inoltre l'offerta fatta come sacrificio dell'altare non deve avere mescolato con sé il lievito, che è principio di corruzione, come la beata vergine Maria concepì e partorì Cristo senza alcuna corruzione. E fu così che si consolidò nella Chiesa l'usanza di celebrare il sacrificio dell'altare non già su seta o su un panno tinto bensì su lino terreno (*in lino terreno*), come il corpo del Signore venne sepolto in una sindone monda. Così anche l'oblazione eucaristica deve essere monda da lievito, in conformità a quanto leggiamo sia stato stabilito dal beato Silvestro negli Atti pontificali »²²⁰.

Altrettanto demagogica è la contestazione della prassi liturgica bizantina quaresimale con i cosiddetti elementi presantificati:

« *Et vos, qui estis, qui dicitis duobus tantum diebus hebdomadis missam perfectam fieri debere, reliquis vero quinque imperfectam? Nempe hic in panis fractione et communicatione (cfr At 2, 42-46) non nisi perfectam actionem missae debemus accipere, quemadmodum et ipsum Dominum legimus, non imperfectam, sed perfectam commemorationem suis discipulis tradidisse in pane a se benedicto et mox fracto atque distributo. Non enim benedixit tantum et servavit frangendum in crastinum, nec fregit tantum et reposuit,*

²²⁰ *Contra Nicetam*, 19 (PG, 120, 1029; C. Will, p. 142). Questo brano è ripreso da Laycus di Amalfi, *Epistula* 16 (A. Michel, *op. cit.*, 45).

sed fractum statim distribuit... quia quodlibet horum trium, si sine reliquis fiat, scilicet benedictio sine distributione, aut fractio sine benedictione et distributione, perfectam Christi memoriam non repraesentant, sicut distributio nulla sine benedictione et fractione »²²¹.

Altrettanto polemiche sono altre osservazioni critiche, volutamente esagerate:

« Deinde ritum vestrae discere missae non curamus, quia minimam cautelam et maximam negligentiam ei inesse cognoscimus, dum sanctum panem frangentes et sumentes, hinc inde decedentes micras non curatis. Quod etiam solet contingere, dum patinas sanctas foliis palmarum et porcorum setis fricatis inhoneste. Nonnulli quoque vestrum tam irreverenter corpus Christi reponunt, ut pyxides inde cumulent, et ne decidat aut superfluat, manu inculcant. Reliquias quoque oblationis, velut communes panes, nonnumquam usque ad fastidium sumunt. Et si sumere non sufficiunt, subterrunt aut in puteum proiciunt. Si autem, ut dicitis, panem iam pridem oblatum et sanctificatum exaltatis altera die, unam oblationem videmini bis offerre »²²².

Sulla questione cronologica dell'ultima cena Umberto di Silva Candida si trova un po' a disagio; si aggrappa tuttavia al testo dei sinottici e pone l'ultima cena di Gesù nell'ambito di una cena pasquale, alla sera del 14 Nisan, durante la quale si mangiavano azzimi, assicurando per di più con grande demagogia che Gesù avrebbe commesso una grave colpa, qualora avesse celebrato la Pasqua fuori tempo e con pane lievitato²²³.

Le successive risposte sulle questioni del digiuno al sabato e del matrimonio dei sacerdoti sono un carosello di testi patristici latini, opposti alle fonti canonistiche bizantine in un contrasto insanabile di opposte tradizioni, aggravato dalle volgarità di Umberto di Silva Candida sulla vita sessuale dei sacerdoti orientali²²⁴.

²²¹ *Contra Nicetam*, 23 (PG, 120, 1032; C. Will, *op. cit.*, 145).

²²² *Contra Nicetam*, 24 (PG, 120, 1033-1034; C. Will, *op. cit.*, 146).

²²³ *Contra Nicetam*, 11 (PG, 120, 1026-1027).

²²⁴ *Contra Nicetam*, 34 (PG, 120, 1038; C. Will, *op. cit.*, 150: *ut novi mariti et recenti carnis voluptate toti resoluti et maridi, et inter sancta sacri-*

La tematica eucaristica emerge ancora nella dimostrazione che la comunione non rompe il digiuno; l'argomentazione si snoda con la solita grossolanità:

« ... putas fidei participatione corporis et sanguinis Domini quadragesimalia atque ecclesiastica dissolvi ieiunia, omnino credens coelestem escam velut terrenam per aqualiculi fetidam et sordidam egestionem in secessum dimitti... Qui ergo panem Dei manducat, carnem Dei Christi manducat. Qui autem carnem eius manducat, Christum manducat; qui Christum manducat, procul dubio vitam aeternam manducat. Ergo, o pestifer leno antiqui serpentis, qui conaris astutia tua corrumpere sensus Christi sponsae, quae est Ecclesia, ut excidatur a charitate tanti et talis sponsi, credis nos vitam incorruptibilem comedentes, corrumpere integritatem ieiuniorum, velut aliquo cibo corruptibili? Horremus quidem dicere, sed compellimur a tua impudenti improbitate. Conaris Christum, imo ipsam vitam per digestionem sicut coenum olidum demittere in latrinam... Numquid hic dixit: Si manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, dissolvatis ieiunium? »²²⁵.

E' in funzione di tali villane osservazioni che si trova la più densa concentrazione di testi biblici a contenuto eucaristico (Mt 26, 26; Gv 6, 52-57; 1 Cor 11, 25-26; At 2, 42-46).

Secondo Umberto di Silva Candida, Niceta Pettorato il 24 giugno 1054 avrebbe rinnegato il suo libello contro i Latini (*De azymo, de sabbato, de nuptiis sacerdotum*), bruciandolo pubblicamente alla presenza dell'imperatore, e accettato il primato di Roma (*primam omnium Ecclesiarum esse*)²²⁶; in un successivo colloquio personale del 25 giugno con i legati pontifici avrebbe ricevuto la conferma della comunione ecclesiale²²⁷. Alla fine di giugno e agli inizi di

ficia cogitantes, quomodo placeant uxoribus, immaculatum Christi corpus tractent atque populo distribuunt, indeque sanctificatas manus ad tractandum membra muliebria mox referant, et sit sicut populus sic et sacerdos, et tandem populi sint [= sicut?] sacerdotes mali).

²²⁵ *Contra Nicetam*, 22-23 (PG, 120, 1031; C. Will, *op. cit.*, 144).

²²⁶ *Commemoratio*, 1 (PL, 143, 1001; C. Will, *op. cit.*, 151).

²²⁷ *Commemoratio*, 2 (PL, 143, 1001); cfr anche SC, 81, 9. Per la contestazione di tali notizie cfr B. Leib, *op. cit.*, 15.

luglio del 1054 per ordine dell'imperatore sarebbero stati tradotti in greco e diffusi a Costantinopoli i vari scritti dello stesso cardinale di Silva Candida contro i Greci e i loro rappresentanti nella disputa ²²⁸.

6. Michele Cerulario

La bolla di scomunica, deposta sull'altare di Santa Sofia il 16 luglio 1054 contro Michele Cerulario e i suoi sostenitori, è durissima e assolutamente pretestuosa nelle motivazioni ideologiche. Sua intenzione fondamentale è infatti imporre ai Greci la concezione latina del primato di Roma e della sua facoltà di inquisizione su tutte le altre chiese in base ai falsi costantiniani ²²⁹, eliminando nello stesso tempo il patriarca di Costantinopoli, contro il quale si abbattono accuse false, assurde e demagogiche ²³⁰, vere e proprie

²²⁸ Secondo A. Michel, *op. cit.*, I, 85, una discussione organica sul *Filioque* sarebbe già avvenuta il 24 giugno 1054. Per l'edizione critica dell'antologia patristica di Umberto di Silva Candida su tale questione cfr A. Michel, *op. cit.*, I, 95-119. La *Synthesis* sullo Spirito Santo di Niceta Pettorato è edita in A. Michel, *op. cit.*, II, 371-409. Per altri interventi successivi su questo tema teologico cfr Giovanni Phournes, *Apologia* (A. Demetrakopulos, *op. cit.*, 36-47); Eustrazio di Nicea, *De processione Spiritus Sancti* (A. Demetrakopulos, *op. cit.*, 47-99); Nicola di Methone o Giovanni X Kamateros, *De processione Spiritus Sancti* (A. Demetrakopulos, *op. cit.*, pp. 359-380); Giorgio Akropolita, *De processione Spiritus Sancti* (A. Demetrakopulos, *op. cit.*, 395-410).

²²⁹ *Commemoratio* 3 (PL, 143, 1002; C. Will, *op. cit.*, 153: *Sancta et Romana prima et apostolica sedes ad quam tamquam ad caput sollicitudo omnium Ecclesiarum specialius pertinet*).

²³⁰ *Commemoratio*, 3 (PL, 143, 1003; C. Will, *op. cit.*, 153-154): *Quantum autem ad Michaelem abusive dictum patriarcham, et eius stultitiae fautores, nimia zizania haereseon quotidie seminantur in medio eius. Quia sicut Simoniaci donum Dei vendunt; sicut Valesii hospites suos castrant, et non solum ad clericatum sed insuper ad episcopatum promovent; sicut Ariani rebaptizant in nomine sanctae Trinitatis baptizatos, et maxime Latinos; sicut Donatistae affirmant, excepta Graecorum Ecclesia, Ecclesiam Christi et verum sacrificium atque baptismum ex toto mundo periisse; sicut Nicolaitae carnales nuptias concedunt et defendunt sacri altaris ministris; sicut Severiani maledictam dicunt legem Moysis; sicut Pneumatomachi vel Theumachi absciderunt a symbolo Spiritus sancti processionem a Filio; sicut Manichaei inter alia, quodlibet fermentatum fatentur animatum esse; sicut Nazareni carnalem Iudaeorum munditiam adeo servant, ut parvulos morientes ante octavum a natiuitate diem baptizari contradicant, et mulieres in menstruo vel in partu periclitantes communicare, vel si paganae fuerint baptizari prohibeant, et capillos capitis ac*

ritorsioni di vendetta per il suo atteggiamento antilatino ²³¹. La que-

barbae nutrientes eos qui comam tondent, et secundum institutionem Romanae Ecclesiae barbas radunt, in communione non recipiant. Il riferimento ai Valesii richiama il catalogo eresiologico di Epifanio di Salamina, *Panarion*, haer. 58, 1-4 (K. Holl - J. Dummer, *Epiphanius*, II, Berlino 1980, 358-363), ma l'accenno di Umberto di Silva Candida pare desunto da Giovanni Damasceno, *De haeresibus*, 58 (PG, 94, 713; B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, IV, Berlino 1981, 36), che sintetizzava appunto la loro caratteristica nello *ἐπιξενουμένους παρ' αὐτοῖς εὐνουχίζοντες*. A. Michel, « Praedestinatius », 244, rimanda invece alla nota opera eresiologica latina del sec. V. L'accostamento con i Bizantini è solo frutto di volgarità demagogica. Riguardo alle *mulieres in menstruo* Umberto di Silva Candida ritiene ormai superate le norme di molti penitenziali medioevali latini, almeno nei casi di necessità. Per quanto concerne la capigliatura le uniche reazioni latine del sec. VIII paiono limitarsi a polemiche contro prassi pagane; cfr *Canones Wallici*, 61 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 136: *Si quis catholicus capillos promiserit more barbarorum, ab ecclesia Dei alienus habeatur et ab omni Christianorum mensa, donec delictum emendat*). Invece nell'847 il *Concilium Maguntinum*, can. 15 (J.D. Mansi, *op. cit.*, XIV, 907) sancisce: *In decretis Gregorii papae scriptum est: Si quis ex clericis laxaverit comam, anathema. Unde sancimus ut huiusmodi coerceantur ad pristinum statum reverti.* Nel 1014-1023 la normativa della *Collectio Canonum*, 3, 205-208 (CCLcm, 6, 411-412) era comunque perentoria: *Quicumque clericus ab hostiario usque ad sacerdotem, si more romano capillos suos aut barbam ab anno pubertatis suae tondere contempserit, a coetu christianorum et ab ecclesia separetur, donec cum satisfactione emendetur... Si quis ex clericis, si tamen romani, comam capitis laxaverit suam aut barbam tondere neglexerit, anathema sit... Si quis clericus aut monachus comam laxare sive barbam non tondere praesumpserit, anathema sit... Clerici nec comam nutriant, sed barbam radant, similiter monachi; si vero a Romano consortio exterminentur clerici.* Ci fu tuttavia una evoluzione anche nel mondo bizantino, perché nel sec. XI divenne preminente il modello eremitico, visto ancora con diffidenza nel sec. VII. Cfr nel 691 il Sinodo Trullano, can. 42 (P.-P. Joannou, *op. cit.*, 180): « Ai cosiddetti eremiti, i quali, vestiti di nero e con i capelli lunghi, girano per le città, vivendo assieme ai laici, maschi e femmine, e deturpando così la loro professione religiosa, noi prescriviamo che, qualora scelgano di farsi tagliare i capelli e di assumere l'abito degli altri monaci, si stabiliscano in un monastero e vengano iscritti tra i fratelli; qualora invece non facciano tale scelta, vengano assolutamente espulsi dalle città e vadano ad abitare nei deserti, donde si sono forgiati appunto il titolo di eremiti ». I commenti di Teodoro Balsamone e di Giovanni Zonara all'inizio del sec. XIII indicano la diffusione popolare degli eremiti con i capelli lunghi; cfr *In can. XLII conc. in Trullo* (PG, 137, 664-665).

²³¹ *Commemoratio*, 3 (PL, 143, 1003-1004; C. Will, *op. cit.*, 154): *Pro quibus erroribus et aliis pluribus factis suis, ipse Michael litteris domni nostri papae Leonis admonitus respiscere contempsit. Insuper nobis nuntiis illius,*

stione degli azzimi non rientrava nella bolla; sarebbe stata oggetto di una scomunica orale, emessa comunque nella stessa chiesa alla presenza dell'imperatore e formulata con la stessa arroganza anti-bizantina²³².

Nell'editto sinodale del patriarca Michele Cerulario del 20 luglio 1054²³³ si accenna ai temi fondamentali della disputa con i Latini, vale a dire all'uso della barba, al matrimonio dei presbiteri e all'assenza del *Filioque* nel simbolo. La questione eucaristica viene solo ricordata nella traduzione greca del documento latino di Umberto di Silva Candida contro Cerulario stesso: ὅστις ἂν τῇ πίστει καὶ τῇ θυσίᾳ τῆς Ῥωμαϊκῆς καὶ ἀποστολικῆς καθέδρας ἀντιλέγη, ἀνάθεμα ἔστω, καὶ μὴτε δεχέσθω ὁρθόδοξος, ἀλλὰ λεγέσθω Προζυμῆτης καὶ νέος Ἀντίχριστος²³⁴. Nel documento di scomunica Michele Cerulario veniva anche accusato di aver dato ai Latini il titolo dispregiativo di Ἀζυμῆται²³⁵; la scomunica latina colpiva infine Leone di Achrida e ὁ σακελλάριος τοῦ αὐτοῦ Μιχαήλ ὁ Νικηφόρος, ὅστις τὴν τῶν Λατίνων θυσίαν προφανῶς κατεπάτησε τοῖς ποσί²³⁶, nonché quanti asserivano che il pane lievitato fosse animato²³⁷.

causa tantorum malorum rationabiliter reprimere volentibus, praesentiam suam et colloquium denegavit, et Ecclesias ad missas agendum interdixit, sicut et prius Latinorum Ecclesias clauserat, et eos azymitas vocans, verbis et factis ubique persecutus fuerat: in tantum, ut in filiis suis anathematizasset sedem apostolicam, contra quam se adhuc scribit oecumenicum patriarcham. Unde nos quidem sanctae primae apostolicae sedis inauditam contumeliam et iniuriam non ferentes, catholicamque fidem subruī multis modis attendentes, auctoritate sanctae et individuae Trinitatis atque apostolicae sedis, cuius legatione fungimur, et cunctorum orthodoxorum Patrum ex conciliis septem atque totius Ecclesiae catholicae anathemati, quod dominus noster reverendissimus papa itidem Michaeli et suis sequacibus, nisi resipiscerent, denuntiavit, ita subscribimus.

²³² *Commemoratio*, 3 (PL, 143, 1004; C. Will, *op. cit.*, 154): *Quicumque fidei sanctae Romanae et apostolicae sedis eiusque sacrificio pertinaciter contradixerit, sit anathema, Maranatha, nec habeatur Christianus catholicus, sed prozymita haereticus. Fiat, fiat, fiat.*

²³³ PG, 120, 736-748; C. Will, *op. cit.*, 155-168.

²³⁴ PG, 120, 741; C. Will, *op. cit.*, 161.

²³⁵ PG, 120, 744; C. Will, *op. cit.*, 164.

²³⁶ PG, 120, 745; C. Will, *op. cit.*, 164-165. Nella *Commemoratio* latina il segretario di Michele Cerulario è chiamato Constantinus (PL, 143, 1004). Secondo A. Michel, *op. cit.*, II, 142, si tratterebbe della stessa persona, di cui verrebbe riportato ora il nome di battesimo ora il nome da monaco.

²³⁷ PG, 120, 745; C. Will, *op. cit.*, 165: τὸ ἐνζυμον ἐμψυχον εἶναι.

Nel suo *Edictum Synodale* il patriarca di Costantinopoli non riprende tuttavia la polemica eucaristica. Nella lettera, inviata subito dopo la propria scomunica da parte degli Occidentali, al patriarca di Antiochia, così commenta l'increscioso episodio:

«Quelli deposero sulla mistica tavola della grande Chiesa di Dio il decreto contro di noi, che blaterava alcuni altri deliri della loro empietà e che sottometteva infine ad anatema tutta la Chiesa degli ortodossi con l'accusa di non volersi radere la barba alla maniera dei Latini, di non esitare a ricevere la comunione eucaristica da presbiteri sposati, anzi di celebrare la liturgia con pane lievitato (ἐνζυμιον ἄρτον προσφερόντων) e di asserire, come dice appunto il simbolo della nostra fede, che lo Spirito Santo procede solo dal Padre e non già dal Padre e dal Figlio »²³⁸.

A Michele Cerulario pare da attribuirsi la *Panoplia*, una specie di manuale di testi ecclesiastici e patristici da usare nella polemica antilatina²³⁹.

²³⁸ *Epistula*, 5, 4 (PG, 120, 817; C. Will, *op. cit.*, 186). Per l'introduzione del *Filioque* nel *Credo* della messa latina nel sec. IX e per l'origine della disputa su tale punto cfr. A. Michel, *op. cit.*, I, 21-23, e Mahlon H. Smith III, *op. cit.*, 23-24. Per l'uso della barba e dei capelli lunghi nel mondo bizantino cfr. A. Michel, *op. cit.*, II, 143-144.

²³⁹ Il testo critico è reperibile in A. Michel, *op. cit.*, II, 207-280, che ritiene l'opera di Cerulario anteriore alla lettera di Leone di Achrida. La stesura definitiva della *Panoplia* recupera tuttavia anche il testo di Leone di Achrida al vescovo di Trani; potrebbe quindi essere avvenuta tra la primavera del 1053 e l'estate del 1054, prima della lettera inviata al patriarca di Antiochia. A. Michel, *op. cit.*, II, 200, propone come ricostruzione delle varie fasi di stratificazione il seguente schema: 1050-1052 (testi sugli azzimi, sul sabato e sul regime alimentare concernente il sangue), 1052 (digiuno quaresimale), 1052-1053 (ribattesimo dei Latini), inizio maggio 1054 (polemica contro i legati papali), fine maggio (discussioni sul *Filioque*), dopo il 24 giugno 1054 (polemica contro l'imperatore e la questione del nome del papa nei dittici), luglio 1054 (nuove discussioni sul *Filioque*, predicazione della teoria politica del potere degli spirituali), 20-24 luglio (scomunica contro i Latini). A. Michel, «Verstreute Kerullarios- und Humbert-Texte», *Römische Quartalschrift*, 39 (1931), 355-366, attribuisce al patriarca di Costantinopoli un breve trattato *De azymis*, trovato in un codice del sec. XIII. Si tratta in realtà di un grave abbaglio, poiché il testo pubblicato, dopo una polemica sugli azzimi, in cui l'autore è disposto addirittura ad ammettere l'ipotesi di un'ultima cena di Gesù con gli azzi-

I Latini sono ormai considerati esclusi dalla Chiesa e dalla salvezza proprio per l'aggiunta del *Filioque*, oltre che per le già note questioni liturgiche²⁴⁰. La questione degli azzimi è così risolta:

mi, passa al problema del vino, misto con acqua, che non riguarda certo la polemica contro i Latini del 1054, e alla teologia delle due nature in Cristo. Sono esattamente i temi della polemica bizantina contro gli Armeni e il testo pubblicato da A. Michel sotto il nome di Michele Cerulario altro non è che un rifacimento di un testo di Eutimio Zigabeno, *Panoplia dogmatica*, 23 (PG, 130, 1180-1184). Si può così vedere quanto siano illusori i cosiddetti criteri interni ed esterni, indicati da A. Michel in parallelo con altre opere di Michele Cerulario; infine molte lezioni incomprensibili del *Codex Parisiensis* 1234 sono radicalmente da rivedere e da correggere in base al testo di Eutimio Zigabeno.

²⁴⁰ *Panoplia*, 6, 3 (A. Michel, *op. cit.*, 212-214: « I Latini non hanno Dio, perché violano la dottrina del Signore su Dio e aggiungono altre cose; come potrebbe quindi essere opportuno e giusto per noi, che professiamo la retta fede, stare in comunione con loro? Hanno davvero agito in modo sconsiderato coloro che li hanno ammessi nella Chiesa di Dio »); 8, 5 (A. Michel, *op. cit.*, 218: « Ecco, come vedi, gli Itali sono stati così denunciati e dichiarati esclusi dall'elenco delle chiese cristiane e ortodosse in conformità alle tradizioni ecclesiastiche e patristiche »); 9, 4 (A. Michel, *op. cit.*, 220: « Vedi dunque come il profeta Davide, il grande Basilio, suo fratello il grande Gregorio e non pochi altri mandino alla malora ed eliminino dal nostro gregge ortodosso gli Itali, proprio perché dicono che lo Spirito Santo procede anche dal Figlio. E pensano davvero male e sbagliato! »); 10, 7 (A. Michel, *op. cit.*, 222: « Se i Latini pensassero rettamente riguardo allo Spirito Santo, penserebbero giusto anche riguardo al Figlio. E' stato lo stesso Dio verace a dire che lo Spirito Santo procede dal Padre. E poiché i Latini non dicono per nulla ciò che il Signore ha affermato, non credono rettamente neppure nel Figlio di Dio »); 12, 3 (A. Michel, *op. cit.*, 224: « Si vergognino pertanto quei vuoti teologi, i quali dicono che lo Spirito ha la sua sussistenza dal Figlio »); 16, 1-2 (A. Michel, *op. cit.*, 230: esplicita accusa di eresia e conseguente scomunica). Tutti i capitoli finali della *Panoplia*, 23-66 (A. Michel, *op. cit.*, 238-280) sono destinati a rendere definitiva la scomunica dei Latini e la più radicale segregazione nei loro confronti con le abituali concezioni demonistiche dell'eresiologia tradizionale bizantina, implicante anche la proibizione di qualsiasi forma di convivenza e di matrimonio misto. Cfr *Panoplia*, 26, 1-2 (A. Michel, *op. cit.*, 244: « Dopo avere imparato tutte queste cose, tu, che sei ortodosso, evita la comunione con coloro che hanno accolto gli eretici Latini e che li ritengono i primi cristiani nella cattolica e santa Chiesa di Dio, in modo da non comunicare in nulla con essi e da non decadere dalla sorte dei cristiani ortodossi; impegnati piuttosto per la verità e per i dogmi ortodossi, affinché possiate trovare misericordia da parte di Dio onnipotente »); 31, 1-2 (A. Michel, *op. cit.*, 248); 36, 1-2 (A. Michel, *op. cit.*, 252-254: la tematica del papa eretico).

« Dice il vangelo: La Legge e i Profeti profetarono fino a Giovanni (Mt 11, 13); le cose vecchie sono passate, ecco tutto si è fatto nuovo (2 Cor 5, 17). E ancora: Tu sei sacerdote per sempre secondo l'ordine di Melchisedech (non disse infatti secondo l'ordine di Aronne) (Eb 7, 17). La Legge antica fungeva da ombra e prefigurava in immagine (εις τύπον) la grazia e la nuova alleanza del nostro Salvatore; non prescrisse certo che ci fosse in questa alcunché di incompleto e di guasto (ἀτελής ... λελωβημένον). E come osano allora i Latini offrire pane azzimo senza sale e mutilo (τὸ ἀναλον καὶ ἄζυμον καὶ κολοβόν) al posto dell'agnello della grazia, assolutamente perfetto (παντελείου)? Il grande apostolo nella lettera ai Galati sottomette ad anatema quelli che seguono le prassi giudaiche (Gal 5, 2); come dunque vengono anatematizzati costoro a motivo della circoncisione, così pure i Latini a causa degli azzimi. Tutte le cose vecchie sono passate e, come abbiamo detto, tutto si è fatto nuovo. Come può l'evento della nuova alleanza, che si attua in memoriale (εις ἀνάμνησιν ... γίνεσθαι) del Signore, Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo, realizzarsi con un elemento imperfetto (ἀτελοῦς), che fungeva da ombra e che deriva da prassi e da tradizioni giudaiche? In verità gli azzimi dei Latini sono una tradizione che deriva dall'esecrabile Apollinare; costui bestemmiava contro l'incarnazione del Signore, asserendo che la sua santa carne era priva di mente e di anima; inventò pure il celebrare la santa oblazione con gli azzimi. I divini Padri infatti avevano detto che il sale corrisponde alla mente e avevano insegnato che nella santa oblazione il lievito corrisponde all'anima. Orbene l'apostolo lanciò l'anatema, come è stato detto poco fa, contro quanti continuavano a praticare la circoncisione, lo stesso vale per i Latini, che continuano ad attenersi agli azzimi e ai sabati »²⁴¹.

²⁴¹ *Panoplia*, 17, 1-3 (A. Michel, *op. cit.*, 230-232). Per la ripresa di questo testo in successive collezioni cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 90. L'accenno all'apollinarismo pare tuttavia una glossa posteriore al testo di Cerulario; cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 124-125.

Per quanto concerne la « mistica cena » ci si limita a rimandare a Mt 26, 17-25 per la pasqua ebraica con gli azzimi e a Mt 26, 26 per l'eucaristia cristiana con il pane lievitato, poiché la nuova alleanza doveva abolire gli elementi pasquali dell'antica, il che sarebbe confermato da Eb 7, 11-12 e 1 Cor 5, 6-8, per cui « passata la Legge, cessano necessariamente anche gli azzimi »²⁴². L'uso di pane lievitato sarebbe attestato anche da 1 Cor 11, 23-26 e il rifiuto degli azzimi da Mt 16, 6²⁴³. Sulla questione del digiuno al sabato si cita Mc 2, 23-27; Gv 9, 16; Lc 13, 15 e la canonistica tradizionale delle chiese orientali, che proibiva di digiunare al sabato e alla domenica, escluso il sabato santo²⁴⁴. Per l'osservanza alimentare di non mangiare animali non dissanguati si ricordano At 15, 29; Lv 17, 14; Gen 9, 4-5 e la canonistica orientale²⁴⁵. Nei *Capita dogmatica* finali troviamo anche queste dichiarazioni:

« Se uno non viene battezzato nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo e in tre immersioni, naturalmente nell'ambito di un solo rito, non è battezzato²⁴⁶... Se uno uccide una bestia oppure in piena consapevolezza mangia animali non sgozzati o morti da sé o catturati da fiere oppure digiuna alla domenica o al sabato, salvo il sabato santo, sia scomunicato (ἀποκήρυκτος)... Quelli che osservano i sabati e gli azzimi e dicono di essere cristiani, non sono né giudei né cristiani genuini »²⁴⁷.

²⁴² *Panoplia*, 18, 1-4 (A. Michel, *op. cit.*, 232-234).

²⁴³ *Panoplia*, 19, 1-3 (A. Michel, *op. cit.*, 234).

²⁴⁴ *Panoplia*, 20, 1-5 (A. Michel, *op. cit.*, 234-236). Per la pretestuosità esegetica della dimostrazione di un digiuno dei Farisei al sabato cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 130-132.

²⁴⁵ *Panoplia*, 21, 1-4 (A. Michel, *op. cit.*, 236-238).

²⁴⁶ Per tale richiesta esplicita di ribattezzare eventualmente i Latini cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 144-151; le notizie su un rituale battesimale con una sola immersione provenivano forse dalla Spagna.

²⁴⁷ *Panoplia*, 64-66 (A. Michel, *op. cit.*, 276-280). L'editore riferisce il sintagma εἰ τις θύτης ἢ τῶν εἰδότηων al sacerdote; credo sia discutibile tale traduzione, perché θύτης nel testo di Cerulario pare indicare semplicemente chi uccide un animale a scopo alimentare. Diverso è il caso dei cosiddetti statuti apostolici nella canonistica bizantina; cfr a esempio nel 1166 Alessio Aristeno, che nella sua *Synopsis canonum* cita il can. 57 di tali statuti (PG, 133, 68: γεύομενος θύτης πικτοῦ ἢ θηριαλώτου ἢ θνησιμαίου καθαιρετέος. ὃ δὲ λαϊκός, ἀφορίζεται), ove il parallelismo del sintagma presuppone in θύτης un chierico, distinto dai laici.

Nell'autunno del 1054 il patriarca di Costantinopoli, Michele Cerulario, ricevuta copia della lettera di Pietro di Antiochia a Domenico, vescovo di Grado e Aquileia, inviò subito una risposta di congratulazioni al suo collega orientale. Gli comunicò di aver rifiutato prima ad Argyros e poi ai legati latini la comunione eucaristica in Costantinopoli proprio per il motivo degli azzimi²⁴⁸, invitandolo poi a togliere dai dittici liturgici il ricordo del vescovo di Roma, che invece gli altri tre patriarchi (Antiochia, Alessandria e Gerusalemme), a sentir dire, continuavano a nominare²⁴⁹. Chiede al vescovo di Antiochia di indagare se per caso ad Alessandria e a Gerusalemme, oltre ad accogliere nella comunione gli Occidentali, che usano gli azzimi, non si praticino addirittura liturgie con siffatti pani²⁵⁰. Propone infine un vero e proprio programma di attacco contro gli Occidentali, che vada assai al di là del problema degli azzimi:

« Ecco i punti nei quali la loro prassi è giudaismo: innanzi tutto la pendente imputazione concernente gli azzimi, poi il fatto che essi mangiano animali non sgozzati (τὰ πικτὰ τούτους ἐσθίειν), si radono, osservano i sabati, mangiano cibi impuri (μιαροφαγεῖν); i monaci mangiano il grasso di maiale e tutto lo strato di lardo tra pelle e carne; nella prima settimana dei digiuni, in quella di astinenza dalla carne e in quella in cui si mangia ancora formaggio si comportano allo stesso modo²⁵¹; al mercoledì mangiano carne, al

²⁴⁸ *Epistula*, 3, 7 (PG, 120, 788; C. Will, *op. cit.*, 177).

²⁴⁹ *Epistula*, 3, 9 (PG, 120, 788-789; C. Will, *op. cit.*, 178-179). Per l'eliminazione del nome del papa dai dittici al tempo del patriarca Sisinnios (996-999) cfr A. Michel, *op. cit.*, I, 16.

²⁵⁰ *Epistula*, 3, 10 (PG, 120, 789; C. Will, *op. cit.*, 179): καὶ αὐτοὶ δι' ἄζυμων τὴν θείαν ἐκτελοῦσι μυσταγωγίαν. Per la possibilità che ad Alessandria e a Gerusalemme ancora nel sec. XI si celebrassero eucaristie con azzimi cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 115.

²⁵¹ La prassi orientale di non digiunare alla domenica e al sabato, eccetto il sabato santo, era molto antica; cfr le fonti in *Syntagma canonum*, 6, 7 (PG, 104, 636); *Nomocanon*, 7, 1 (PG, 104, 1068-1073). Per la tradizione bizantina, già presente nel sec. VII, di praticare il digiuno quaresimale lungo otto settimane, escludendo i sabati e le domeniche, onde attuare quaranta giorni esatti di digiuno, con una prima settimana di astinenza dalla sola carne, altre sei con astinenza anche dalle uova e dai latticini, la settimana di passione a regime di xerofagia e il venerdì santo a digiuno completo, cfr *De sacris ieiuniis*

venerdì prendono formaggio e uova; il sabato invece digiunano per l'intera giornata. Oltre a ciò ecco altri punti. Nel santo Simbolo introducono una grave aggiunta, frutto di una teologia malsana, che così recita: E nello Spirito Santo, ch'è Signore e dà la vita, e che procede dal Padre e dal Figlio. Nella divina liturgia poi acclamano: Un solo santo, un solo

in PG, 95, 64-77. Nella seconda metà del sec. IX la disputa con i Latini è ancora più accesa; cfr Ratramno, *Contra Graecorum opposita*, 4, 4 (PL, 121, 317-320): *Transemus iam ad illud quod de Quadragesima paschali conantur redarguere, dicentes quod non ieiunemus sicut illi octo ebdomadas ante Pascha a carniis et septem ebdomadibus a casei et ovorum esu suo more non cessamus. Sic ista dicentes, tanquam hanc illorum consuetudinem omnes Orientales et Occidentales, praeter Romanos, Ecclesiae conservent: quandoquidem tam in Orientalibus quam in Occidentalibus Ecclesiis multa diversitas invenitur, sicut iam superius ostensum est, aliis sex hebdomadibus, praeter Dominicam, Ecclesiis ante Pascha ieiunantibus; aliis ante sex septimanas; aliis ante septem Paschae septimanas ieiunium inchoantibus: id est, quidam ieiunium Paschale inchoant sexta hebdomada ante Pascha, nonnulli septima, plures octava; superaddunt etiam alii nonam... Denique cum Romanis non consonant, qui sex hebdomadas continenter ante Pascha praeter Dominicam ieiunant... Plures quam Constantinopolitani tam Romani quam Occidentales hebdomadas ieiunant: siquidem cantica solemnia videlicet Alleluia seu martyrum solemnitates novem ante Pascha septimanis Occidentalis Ecclesia nequaquam solemniter more frequentat sed ab omni celebri glorificatione, quam per totius anni spatium frequentare consuevit, sese continet; Enea di Parigi, *Liber adversus Graecos, praefatio* (PL, 121, 689: *Item sciscitantur quare a carniis esu octo hebdomadibus ante Pascha et septem a casei et ovorum more suo non cessamus*); 174-175 (PL, 121, 741-742: *Germania etiam a lactis et butyri ac casei et ovorum esu per totam Quadragesimam generaliter non abstinet; excepto quem spontanea attrahit voluntas. Denique nonnulli fuere rationabile iudicantes solvere abstinentiam in Coena Domini et Parasceve, quae dies pro dolore apostolorum figuram habet tristitiae, esui ovorum, casei, lactis et butyri indebite et stolidè indulgentes*). I Latini, totalizzando solo 36 giorni di digiuno, ne aggiungono 4 per raggiungere il numero di 40, facendo quindi iniziare la Quaresima al mercoledì precedente la prima settimana (PL, 121, 742). Nel mondo bizantino si dovevano aggiungere altri giorni, perché dopo la prima settimana di vero e proprio digiuno quaresimale vi era a esempio nel sec. X al sabato la festa solenne di san Teodoro e alla domenica la grande commemorazione della Fede Ortodossa; cfr Simeone il Nuovo Teologo, *Catechesis*, 11, 1-41 (SC, 104, 152-156). Nella terza settimana di vera e propria Quaresima ci si asteneva anche dal pesce, almeno da parte dei monaci; cfr Simeone il Nuovo Teologo, *Catechesis*, 12, 169 (SC, 104, 182). Simeone II di Gerusalemme, *De azymis*, 23 (B. Leib, *op. cit.*, 100), attesta che nel mondo bizantino chi violava il digiuno quaresimale, mangiando carne prima della domenica di Pasqua, veniva processato e*

Signore Gesù Cristo a gloria di Dio Padre per mezzo dello Spirito Santo. Inoltre proibiscono il matrimonio dei sacerdoti, nel senso che chi ha moglie non può ricevere la dignità del sacerdozio, perché chi vuole farsi consacrare deve essere

condannato pubblicamente. I Bizantini, come abbiamo notato, accusavano anche i Latini di non festeggiare le memorie dei martiri, se queste cadevano nei sabati di Quaresima, per non rompere il digiuno; cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 94-95; *Syntagma canonum*, 6, 7 (PG, 104, 636). Per la prassi bizantina della Quaresima cfr anche A. Michel, *op. cit.*, II, 138-139. Il tema ebbe ampio sviluppo nella *Dialektis* di Niceta Pettorato; cfr *Libellus*, 11-14 (A. Michel, *op. cit.*, 334-338). Si potrebbe ipotizzare un influsso bizantino nel sec. XI sul *Corrector Burchardi*, 175 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 664: *Comedisti carnem in XLma? Si fecisti, in ipsius anni circulo ab omni esu carniis abstinere*) e 232 (*ib.*, 677: *Si quis in quadragesima carnem manducaverit, II annos peniteat, I ex his in pane et aqua*); tuttavia già nell'866 il papa Nicolò I esigeva per la Quaresima solo l'astensione dalla carne (*Epistula*, 97, 4; PL, 119, 981). Per la prassi romana del sabato santo cfr un *Ordo Romanus* del sec. X in H.J. Schmitz, *op. cit.*, I, 85 n. 1: *eodem die domni Papa et ceteri Romani ova manducant et fromageum id est caseum*. Nel 691 il Sinodo Trullano, *can. 52* (P.-P. Joannou, *op. cit.*, 189) aveva stabilito per tutta la Quaresima, eccettuati i sabati, le domeniche e la festa dell'Annunciazione, la cosiddetta ἡ τῶν προηγουμένων ἑρὰ λειτουργία. Nel *can. 55* (P.-P. Joannou, *op. cit.*, 192-193) polemizzava già esplicitamente contro i Romani, che digiunavano in Quaresima anche al sabato, e nel *can. 56* (*ib.*, 193-194) contestava gli Armeni, che nei sabati e nelle domeniche di Quaresima tolleravano l'uso alimentare di uova e di formaggio, proibiti in quanto derivati dagli animali, la cui carne doveva essere esclusa per tutto il periodo di digiuno in preparazione alla Pasqua. Cfr poi nel 1150 Arsenio Monaco, *Epitome canonum*, 111 (PG, 133, 49): « Non si deve digiunare né di sabato né di domenica, fatta eccezione esclusivamente per il sabato santo. Nei sabati e nelle domeniche di Quaresima non si deve mangiare né formaggio né uova, perché sono gli eretici a farlo; chi fa così, se è un consacrato, viene deposto, se invece è un laico, viene anatematizzato ». Contro tale prescrizione interferì anche la problematica sul sangue. Infatti all'inizio del sec. XIII Teodoro Balsamone, *In can. LVI conc. in Trullo* (PG, 137, 709-712), commentava: « Gli Armeni e alcuni sedicenti ortodossi, violando questo canone, rompevano il digiuno quaresimale al sabato e mangiavano uova e formaggio, ritenendoli privi di sangue (ὡς δῆθεν μὴ μετέχοντα αἵματος) e quindi simili ai frutti autunnali. Correggendo tale prassi, il Sinodo Trullano stabilisce un'unica norma, alla quale debbono conformarsi tutte le Chiese di Dio e tutti debbono astenersi in Quaresima da qualsiasi carne, sicché non dobbiamo rompere il digiuno con uova e formaggi, anche se vengono ritenuti frutti, perché essi provengono in realtà da quegli animali, di cui non possiamo mangiare la carne ». A sua volta Giovanni Zonara ricordava che fuori Quaresima si potevano mangiare solo animali sgozzati (PG, 137, 712: θυομένων ἤτοι σφαζομένων).

celibe²⁵². Due fratelli possono sposare due sorelle²⁵³. Nella liturgia al momento della comunione uno solo dei celebranti mangia gli azzimi e poi saluta gli altri²⁵⁴. I vescovi portano

²⁵² Tuttavia nel sec. XI il *Poenitiale Ecclesiarum Germaniae*, 89 (H.J. Schmitz, *op. cit.*, II, 428), che incorporava il *Corrector Burchardi*, diceva: *Sprevisti missam vel orationem, vel oblationem coniugati presbyteri, ita dico ut nolles tua peccata sibi confiteri, vel ab eo accipere corpus et sanguinem Domini, ob hoc quia peccator tibi esse videretur? Si fecisti, unum annum per legitimas ferias poeniteas*. La correzione di un codice (*oblationem presbyteri qui ante ordinationem uxorem habuit*) cercava di riportare il testo nella politica ecclesiastica gregoriana.

²⁵³ Per la risposta a questa questione cfr Anselmo di Canterbury, *De azymo et fermentato*, 7 (PL, 158, 548). La canonistica latina è già esplicita alla fine del sec. VII; cfr Teodoro di Canterbury, *Capitula Dacheriana*, 110 (F.W.H. Wasserschleben, *op. cit.*, 155: *Patri et filio matrem et filiam licet in matrimonio habere. Similiter duobus fratribus duas habere licet sorores*); *Canones Gregorii*, 71 (*ib.*, 169); *Poenitiale*, 2, 12, 28 (*ib.*, 216); *Confessionale Pseudo-Egberti*, 25 (*ib.*, 310: *Duobus fratribus duas sorores in uxores ducere licet, et patri ac filio matrem et filiam*); *Poenitiale Cummeani*, 3, 26 (*ib.*, 474); *Poenitiale II Valicellanum*, 31 (*ib.*, 560). Invece nel mondo bizantino del sec. VII cfr la proibizione di tali matrimoni in Sinodo Trullano, *can. 54* (P.-P. Joannou, *op. cit.*, 190-192): *πατέρα καὶ υἱὸν μητέρα καὶ θυγατέρα ... ἀδελφὸς δύο θυγατέρας ἀδελφῆς*. Per la normativa successiva cfr *Syntagma canonum*, 13,2 (PG, 104, 900-901).

²⁵⁴ Giovanni di Antiochia, *De azymis*, 39 (B. Leib, *op. cit.*, 130) spiega meglio tale accusa: « I Latini non imitano affatto la cena del Signore; innanzi tutto l'azzimo lo fanno tale che per grandezza e volume assomiglia alle monetine di minor valore, anzi sono esattamente uguali di circonferenza ma di volume l'azzimo è assai meno spesso. Poi il sacerdote lo prende e lo eleva, ma spezzarlo e distribuirlo ai presenti né lo vuole né lo può. Come raccontare una cosa del genere? Eppure non l'ho semplicemente intesa raccontare, fui in realtà testimone oculare della liturgia che quelli celebrano! Sì l'ho visto, l'ho proprio visto con i miei occhi quel sacrificio senza sacrificio e quella comunione senza comunione. Il sacerdote eleva dunque dapprima l'azzimo e poi tal quale se lo butta giù in bocca e, mentre se lo ingoia, saluta gli altri, quanti si accostano per la comunione. Mi rattristavo per l'aberrazione di quella gente, allorché la vedevo io stesso con i miei occhi; nel frattempo mi venne anche da ridere e dissi a un tale, che mi stava ritto vicino: Le nostre usanze non hanno certo avuto origine da tali riti, perché quando offriamo qualcosetta da mangiare a due o tre persone, non obblighiamo uno solo a trangugiarla, abbracciando nel frattempo gli altri ». La problematica sul bacio di pace è già reperibile alla fine del sec. VII in Teodoro di Canterbury, *Capitula Dacheriana*, 55 (F.W.H., Wasserschleben, *op. cit.*, 150: *In uno altari duas facere missas conceditur secundum Graecos, secundum Romanos quinque, propter quinque cruces quae imponit episcopus quando consecrantur. Et ille qui prius man-*

anelli alle mani, dicendo che portano il pegno, come se avessero preso in mogli le chiese; vanno poi a fare guerre e contaminano di sangue le loro mani (*αἵμασι τὰς ἑαυτῶν χεῖρας χραινουσι*), uccidendo anime e facendosi uccidere per le chiese²⁵⁵. Alcuni poi ci hanno assicurato che, quando

ducare probatur ad osculum non permittitur); *Poenitiale*, 2, 1, 2 (*ib.*, 201: *In unoquoque altari duas missas facere conceditur in uno die, et qui non communicat, non accedat ad pacem neque ad osculum in missa, et qui prius manducat, ad hoc osculum non permittitur*). Cfr anche nei sec. VIII-IX *Poenitiale Cummeani*, 14, 17 (*ib.*, 493); *Confessionale Pseudo-Egberti*, 35 (*ib.*, 315: *In uno quolibet altari licet tibi duas missas quotidie cantare. Qui priori missae non adest, ei non licet ad osculum accedere ante eucharistiam. Qui eucharistiam accipere non vult, ne accedat postea manui presbyteri ad panem, nec ad eucharistiam nec ad osculum*). Per la forma dell'ostia e il rituale del bacio di pace nel mondo latino dell'epoca cfr B. Leib, *op. cit.*, 65-68. Ildefonso di Spagna verso l'845 asserisce di avere avuto una visione di rivelazione, nella quale Dio gli avrebbe comunicato direttamente la forma rotonda del pane azzimo da usare nell'eucaristia; l'analogia con le monete è esplicita; cfr *Opusculum de pane eucharistico* (PL, 106, 883-890: *in rotundum panis azymi*). L'opera pare provenire dall'Aquitania e non dalla Spagna; cfr H. Leclercq, « Pain », *DACL*, 13, 461; cfr anche id., « Fer à hosties », *DACL*, 5, 1366-1368. La rivelazione divina a Ildefonso fu molto pignola, perché richiese anche di cuocere gli azzimi sul ferro e indicò la loro precisa collocazione sull'altare nelle varie feste dell'anno. Comunque le valenze simboliche a giustificazione dell'ostia rotonda non vennero a mancare, a partire già dalla ruota di Ezechiele. Fu ovviamente scomodata pure la Trinità: *Minor enim hostia non amplius quam unius nummi habeat pondus aut unius nummi unaquaeque sint minores hostiae aut trium nummorum tres simul pondere, hoc ipsum non sine magno mysterio sancta Trinitate regente* (PL, 106, 889-890).

²⁵⁵ Il papa Leone IX era stato appunto in quegli anni il responsabile diretto di una guerra contro i Normanni; cfr Brunone di Segni, *Vita S. Leonis IX* (PL, 165, 1116: *Fit caedes immensa, multus hinc et inde sanguis effunditur*). Tale fatto era commentato negativamente anche a livello popolare; cfr Brunone di Segni, *Vita S. Leonis IX* (PL, 165, 1119: *tunc autem mulier alia quaedam infelix, quae ibi erat, coepit beato Leoni derogare ac dicere: Leo papa fugabit daemona, qui tot homines occidere fecit?*). Il degrado morale più grave si ebbe però nella pretesa con cui Leone IX stesso diede il titolo di *martyres* ai mercenari, che morirono nella guerra da lui gestita (PL, 165, 1118). Cfr anche A. Michel, *op. cit.*, I, 56. La tematica è ripresa da Niceta di Nicea, *De azymis* (A. Pavlov, *op. cit.*, 137): « Si aggiunga poi il fatto che i vescovi si danno ad attività belliche, arruolano soldati e prendono il comando in battaglia, il che è assolutamente proibito, come dice appunto il canone dei santi apostoli: Un vescovo, un presbitero o un diacono, che si diano ad attività belliche e che vogliano praticare le due cose insieme, cioè il comando militare e l'attività sacerdotale, vengano deposti. Bisogna

celebrano il divino battesimo, usano con i battezzandi una sola immersione, aggiungendovi il nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo; ma oltre a ciò riempiono pure di sale la bocca dei battezzati. Interpretano erroneamente anche quel detto apostolico, che recita: Un po' di lievito fa lievitare tutto l'impasto (1 Cor 5, 6; Gal 5, 9); essi riportano così il testo: Un po' di lievito corrompe tutto l'impasto. Con siffatto meschino pretesto del detto scritturistico tentano di eliminare il lievito, che fa alzare il pane verso l'alto (τὴν ζύμην τὴν τὸν ἀναβατὸν ἄρτον αἰρουσάν). Non tollerano neppure la venerazione (προσκυνεῖν) delle reliquie dei santi e alcuni di loro neppure quella delle sante icone. E non annoverano con gli altri santi i nostri santi e grandi Padri, maestri e vescovi, e mi riferisco a Gregorio il Teologo, al grande Basilio e al divino Crisostomo, oppure non accettano affatto il loro insegnamento »²⁵⁶.

Evidentemente vi era molta demagogia nel presentare come giudaismo l'uso alimentare di animali non dissanguati; d'altronde a Michele Cerulario interessava scatenare una lotta antilatina, che sfruttasse semplicemente qualsiasi punto di divergenza.

Pietro di Antiochia rispose al patriarca di Costantinopoli, cercando di smorzare i toni della polemica e sforzandosi di ricondurre all'essenziale i termini della disputa. Assicura Michele Cerulario che a Costantinopoli all'inizio del sec. XI (nel 1009) il vescovo di Roma era ancora ufficialmente ricordato nei dittici della liturgia²⁵⁷. Sul complesso della disputa con gli Occidentali cerca di distinguere tra punti essenziali, sui quali non si può addivenire a compromessi per la loro esecrabilità (ἀπευκταῖα καὶ φευκτά), prassi riformabili (λάσιμα) e comportamenti, nei confronti dei quali è più opportuno chiudere un occhio (παροράσεως ἕξις)²⁵⁸.

infatti dare a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio. Allo stesso modo anche le norme dei Padri respingono tale attività, escludendola dall'ordinamento ecclesiastico ». Cfr anche nel 1112 Niceta Seidos in A. Pavlov, *op. cit.*, 188: « I sacerdoti stessi si contaminano le mani del sangue dei nemici (αἷματι πολεμίων καταχραίνων τὰς χεῖρας), mentre il Signore ha detto: State in pace tra voi e con tutti (1 Tes 5, 13; Rm 12, 18) ».

²⁵⁶ *Epistula* 3, 12-14 (PG, 120, 789-793; C. Will, *op. cit.*, 180-183).

²⁵⁷ *Epistula* 4, 5 (PG, 120, 800); cfr A. Michel, *op. cit.*, I, 19.

²⁵⁸ *Epistula* 4, 6 (PG, 120, 800; C. Will, *op. cit.*, 193).

Tra i punti sui quali non ha alcun senso bisticciare, data la varietà di tradizioni, vengono collocati il radersi la barba e il portare anelli da parte dei vescovi. Il fatto che i monaci mangino grasso di maiale e il mangiare cibi immondi (l'esemplificazione si riferisce ad alcuni animali, come gazze, cornacchie, tortore e ricci di terra, mangiati in Bitinia, Tracia e Lidia) vengono dichiarati prassi indifferenti (ἀδιάφορον), mentre il patriarca di Antiochia coglie l'occasione per dare al collega di Costantinopoli una arguta lezione di culinaria²⁵⁹. Nelle questioni, che non mettono a rischio Dio e la fede, egli consiglia di mettere sempre al primo posto la pace e l'amore fraterno, commiserando tuttavia le prassi barbare e incivili degli Occidentali.

Per quanto concerne gli azzimi, rimanda alla lettera inviata al vescovo di Grado e Aquileia, ribadendo che la prassi latina non è conforme alla disciplina ecclesiastica (ὡς μὴ κατ' ἐκκλησιαστικὴν ἀκολουθίαν γινόμενον) e quindi va abolita²⁶⁰. Assicura infine che anche gli Occidentali venerano le icone e onorano le reliquie dei santi; lo attestano i pellegrini che giungono in Oriente²⁶¹.

Sulla questione del sangue nell'alimentazione Pietro di Antiochia invita il collega di Costantinopoli a maggiore coerenza e a minore drasticità:

« Per quanto concerne il fatto che essi mangino animali non sgozzati (τὰ πνικτὰ ... ἐσθίειν) e che due fratelli possano unirsi carnalmente a due sorelle, non credo che tali disordini avvengano per mandato e con il consenso del papa o degli altri vescovi; la cosa è da addebitare piuttosto alla sfrontatezza di quanti pretendono di agire in tal modo; d'altronde anche nella giurisdizione del nostro impero romano sogliono accadere a nostra insaputa molte cose illegali e abominevoli. Tuttavia sull'obbligo di astenersi da animali non sgozzati il libro degli Atti degli apostoli è esplicito; in essi si

²⁵⁹ L'elenco degli animali immondi (C. Will, *op. cit.*, 194) comprende γαγύλας, κολιοῦς, τρυγόνες e ἐχίνοιας. Nessun testo dei LXX considera impuri tali animali, sicché gli atteggiamenti tabuistici nei loro confronti erano dovuti a tradizioni del tutto regionali e ristrette nel mondo bizantino. Cfr A. Michel, *op. cit.*, II, 136-137, per alcuni tabù alimentari del mondo bizantino.

²⁶⁰ *Epistula* 4, 15 (PG, 120, 808; C. Will, *op. cit.*, 199).

²⁶¹ *Epistula* 4, 20 (PG, 120, 812).

presenta Giacomo, fratello di Dio, e dice: Note da sempre sono al Signore tutte le sue opere; pertanto io giudico che non si debba importunare quelli che dai pagani si convertono a Dio, si ordini però loro di astenersi dalle sozzure degli idoli, dall'impudicizia, dagli animali non sgozzati e dal sangue (At 15, 18-20). E non mi posso proprio persuadere che sia il papa sia gli altri vescovi non siano a conoscenza di questo scritto biblico; e se hanno una esatta cognizione delle prescrizioni delle altre Scritture, perché allora trascurano e accettano un tale disordine? Ma anche in città e fuori città potrai trovarne molti che mangiano sangue di maiale (τὸ βειον αἷμα ἐσθλοντας). Prova ne siano le salsicce (κωλέντερα), che sono piene di sangue di porco, esposte sugli sporti davanti ai negozi. Vedi dunque, stimatissimo signore, come, disdegnando e trascurando spesso le violazioni commesse dai nostri, preferiamo fare belle ciance e andare a mettere il naso nelle faccende altrui... Se dunque non riusciamo ad avere la meglio su quanti sono nostri suditi, come potremo distogliere dalle loro consuetudini quella gente altezzosa e arrogante? Accontentiamoci, come si dice, se da loro la fede in Dio è ortodossa e se Egli viene lodato e glorificato in conformità alla parola di verità e in concordia con noi »²⁶².

Il punto fondamentale sul quale non è possibile nessun compromesso è l'aggiunta del *Filioque* nel simbolo di fede²⁶³, trattandosi di un elemento contrario ai testi evangelici di Giovanni e di una manipolazione del concilio di Nicea. Inoltre Pietro di Antiochia riconduce addirittura all'arianesimo dei Vandali, almeno come possibile ipotesi, la prassi occidentale di battezzare con una sola immersione²⁶⁴. Uguale fermezza pare concernere la liturgia:

²⁶² *Epistula* 4, 15-17 (PG, 120, 808-809; C. Will, *op. cit.*, 199-200). I negozi di salsicce al sangue erano sorti forse per la presenza a Costantinopoli di Franchi o di Slavi, che non avevano tradizioni alimentari conformi a quelle bizantine. Per il significato di κωλέντερα cfr H. Stephanus, *Thesaurus graecae linguae*, 5, Graz 1954, 2180.

²⁶³ *Epistula* 4, 11 (PG, 120, 804).

²⁶⁴ *Epistula* 4, 12 (PG, 120, 805).

« Ma non accettiamo neppure l'altra aggiunta, che essi hanno introdotto nell'acclamazione: Un solo santo, un solo Signore Gesù Cristo a gloria di Dio Padre per mezzo dello Spirito Santo, anche se potremmo interpretarla in modo corretto senza ledere in nulla la fede ortodossa. Qualcosa di analogo infatti pare accadere anche da noi nella liturgia, allorché viene elevato il pane divino e il popolo acclama: Un solo santo, un solo Signore Gesù Cristo a gloria di Dio Padre; poi da una parte e dall'altra l'arcidiacono e il secondo inser-viente alzano il primo e il secondo calice, dicendo: Riempi, Signore; noi vi mettiamo dentro una parte dei pani consacrati e acclamiamo: Pienezza dello Spirito Santo »²⁶⁵.

E poco dopo:

« Non approviamo e non accettiamo neppure il fatto che, nell'ipotesi che anche questo sia vero, presso di loro i sacerdoti legittimamente sposati non vengano ammessi a trattare le cose sacre (τὰ ἅγια μεταχειρίζεσθαι) e che, come hai annotato nella tua lettera, nella settimana di astinenza dalle carni come anche nella prima settimana dei santi digiuni mangino carne e formaggio »²⁶⁶.

Pietro di Antiochia invita pertanto Michele Cerulario a insistere sulla questione del *Filioque* e a opporsi alla pretesa degli Occidentali di rifiutare di ricevere la comunione eucaristica da sacerdoti sposati²⁶⁷. Tuttavia, in caso di possibilità di persuaderli a lasciare l'aggiunta al Simbolo, consiglia di non imporre alcun'altra condizione per la pace ecclesiale, considerando tutti gli altri punti come ἀδιάφορον, compresa addirittura la questione degli azzimi²⁶⁸.

²⁶⁵ *Epistula* 4, 13 (PG, 120, 805; C. Will, *op. cit.*, 198).

²⁶⁶ *Epistula* 4, 14 (PG, 120, 808; C. Will, *op. cit.*, 198-199).

²⁶⁷ *Epistula* 4, 18 (PG, 120, 809).

²⁶⁸ *Epistula* 4, 22 (PG, 120, 812-813; C. Will, *op. cit.*, 203).

Conclusione

Pur avendo limitato l'analisi storico-teologica al primo anno della disputa, possiamo notare che nella maggioranza dei punti controversi non si tratta di arbitri polemici dei contendenti, poiché spesso si scontrano in realtà tradizioni ecclesiastiche ormai invetrate e diventate patrimonio canonistico e popolare.

Per quanto concerne i riferimenti più specifici della nostra ricerca, alla spericolata politica di potenza della chiesa di Roma si oppone una ossessiva legislazione bizantina sul tabù del sangue sia nella sfera alimentare sia nel contesto delle impurità femminili, che il mondo latino inizia proprio in quei decenni ad abbandonare, dopo il dominio religioso dei Penitenziali medioevali, che avevano offuscato l'esperienza primaria della purificazione spirituale ottenuta agli uomini dalla fede nel valore redentivo del sangue di Cristo. La polemica sugli azzimi poi ha rischiato di stravolgere i rimandi biblici dell'istituzione di Cristo e la sua finalità sacramentale; l'intera questione sia sul versante latino sia sul versante bizantino appare viziata dal simbolismo, che con le sue associazioni allegoriche è ormai diventato un pericoloso strumento ideologico, tramite il quale i vari contendenti pretendono di offrire fondamenti cristologici alle semplici tradizioni liturgiche delle loro chiese.

IL SANGUE DI CRISTO IN SAN GIOVANNI DA CAPESTRANO. PROBLEMA STORICO-TEOLOGICO

NATALE COCCI

I. INTRODUZIONE

1. *Ambientazione storica e teologica del tema: cenni*

Il « sangue di Cristo » è sempre stato oggetto d'un culto particolare fino dalle origini del cristianesimo, come testimoniano la Scrittura specialmente del N.T., gli scritti dei Padri della Chiesa e l'arte paleocristiana delle catacombe¹, ma fu anche motivo di controversie dottrinali, specialmente tra la scuola francescana e domenicana. A questo proposito giova ricordare le due dispute teologiche dei secoli XIV-XV, che sono state poi tramandate nella storia del pensiero con l'espressione: *Triduum mortis*. Nella prima si discuteva se il sangue di Cristo, versato nella passione e nella morte, rimase unito ipostaticamente alla divinità durante i tre giorni di permanenza del corpo nel sepolcro e quindi se era da adorarsi; la seconda, invece, verteva sulla possibilità o meno dell'esistenza sulla terra di reliquie del sangue di Cristo.

Sono quattro i momenti più salienti di questa lunga polemica, non mai definita: a Barcellona nel 1351, a La Rochelle nel 1448-49,

¹ Per una più approfondita e più ampia conoscenza del culto attribuito al « sangue di Cristo » nel N.T., nella patristica e nel periodo posteriore, cfr lo studio con la relativa bibliografia di p. Natale da Terrinca: *La devozione al Sangue di Cristo. Studio storico-teologico*, Roma 1969, 35-64, 65-82, 227-239.