

Adverus Graecorum calumnias: la natura umana del Cristo tra pane azzimo e pane lievitato¹

Gli stessi autori impegnati nella chiesa latina a combattere l'eterodossia berengariana si trovano a confrontarsi con la tradizione greca, che accusa la prima di apollinarismo e giudaizzazione per l'uso degli azzimi come specie eucaristiche². Ad intervenire nella discussione sono Umberto di Silvacandida e Anselmo d'Aosta, entrambi presenti al sinodo di Vercelli del 1050 dove per la prima volta venne esaminata la posizione di Berengario sull'eucaristia.

La controversia nata attorno all'uso degli azzimi nella chiesa latina³ tra il 1052 e il 1053 fa seguito ad una situazione di conflitto tra tradizioni ecclesiali ma soprattutto tra poteri politici che nel sec. XI sancirono una rottura dei rapporti tra Occidente e Oriente con reciproca scomunica.

Almeno in apparenza il motivo dello scontro sul piano teologico è la cristologia antiadozionista altomedievale elaborata al sinodo di Cividale del Friuli, la cui professione di fede contenente il *Filioque* fu estesa a tutta la chiesa latina.

I termini della controversia sul pane azzimo

I termini di questa nuova controversia eucaristica avviata tra tradizioni ecclesiali differenti ci vengono restituiti dallo scambio epistolare tra Demetrio patriarca di Venezia e Pietro patriarca di Antiochia, conservato nella raccolta epistolare di Michele Cerulario, che sedette sulla cattedra di Costantinopoli dal 1043 al 1058.

Demetrio sin dal principio della sua lettera afferma che entrambe le consuetudini osservate nelle due chiese debbano essere ritenute legittimamente ortodosse, giacchè «la mescolanza dell'azzimo e della farina, di cui fanno uso le Chiese dell'Oriente, dichiara la sostanza del Verbo, mentre la semplice massa degli azzimi che conserva la Chiesa romana, presenta senza esitazione la purezza della carne umana, che piacque alla divinità di unire a sé»⁴.

Per Demetrio il ricorso al pane azzimo o a quello fermentato nell'eucaristia non da origine ad alcuna differenza sul piano della significazione simbolico-rituale: entrambi rimandano al mistero dell'incarnazione del Verbo.

Ciò non vale per il patriarca Pietro, il quale sottolinea come anche nelle specie eucaristiche che vengono offerte deve essere significato Gesù Cristo «che si è fatto uomo perfetto, in quanto è anche Dio perfetto»⁵.

In quest'affermazione risuona il problema cristologico trinitario che era stato al centro del dibattito teologico nelle chiese orientali durante le lotte iconoclaste, e nella chiesa latina durante la crisi adozionista: l'incarnazione della Seconda Persona della Trinità. Le due tradizioni hanno sviluppato lungo l'VIII e IX sec. una medesima risposta per significare sul piano sacramentale la 'dispensatio Christi', e cioè il realismo eucaristico, interpretando in maniera differente, sul piano simbolico, la perfetta umanità assunta dal Verbo divino.

Demetrio sottolinea, infatti, che con gli azzimi, la tradizione latina vuole significare la purezza della carne umana assunta dal Verbo, un'affermazione che a Pietro sembra non rispettare del tutto l'economia di Cristo⁶.

¹ Da C. U. CORTONI, *Habeas corpus. Il corpo di Cristo dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (sec. VIII-XV)*, Studia Anselmiana 170, Roma 2016, 197ss. La conseguenza del dibattito latino sugli azzimi portò ad una riflessione più ampia sulla celebrazione dei sacramenti nella chiesa latina e soprattutto sull'eucaristia.

² Per un approfondimento della controversia sugli azzimi tra chiesa latina e greca cf. P.A. GRAMAGLIA, «Sangue e eucaristia nelle dispute latino-bizantine nel sec. XI», in *Sangue e antropologia nella teologia medievale*, 7/3, ed. F. Vattioni, Roma 1991, 1175-1268.

³ cf. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 247-9.

⁴ MICHAEL CERULARIUS, *Epistolae mutuae*: ed. J. P. Migne, PG 120, 753.

⁵ MICHAEL CERULARIUS, *Epistolae mutuae*: ed. J. P. Migne, PG 120, 763.

⁶ cf. MICHAEL CERULARIUS, *Epistolae mutuae*: ed. J. P. Migne, PG 120, 764.

Il patriarca di Antiochia risponde a Demtrio che « quanti prendono gli azzimi, incorrono, a loro insaputa, nel pericolo di cadere nell'eresia di Apollinare. Infatti quello osò dire che il Verbo e Figlio di Dio assunse il solo corpo senza l'anima e la mente dalla santa Vergine, dicendo che era sufficiente la divinità al posto dell'anima e della mente»⁷.

Sia Pietro che Demetrio difendono la dottrina del 'integer Christus' o 'totus Christus' ma con una sfumatura del tutto differente: per il primo l'aggettivo *integer* designa la verità dell'uomo in Cristo completa di anima e mente, per il secondo l'unica carne con la quale il Cristo ha operato la salvezza del mondo.

Pietro continua a scrivere che «coloro che si servono degli azzimi, offrono una carne morta e non vivente, infatti il lievito agisce nella massa al posto dell'anima, e il sale al posto della mente». Il pane eucaristizzato è vero corpo di Cristo nella misura in cui visibilmente traduce la natura umana perfetta assunta dal Verbo da Maria Vergine.

Il patriarca di Antiochia conclude la sua apologesi in difesa del pane lievitato scrivendo che «il Signore nostro Gesù Cristo essendo perfetto Dio e perfetto uomo, di duplice natura, ma non sostanza, avendo preso corpo, anima e mente dalla sempre Vergine, giustamente consegnò il mistero della nuova Alleanza per mezzo di un pane perfetto»⁸. Come dunque Cristo è perfetto Dio e perfetto uomo così il pane eucaristizzato è perfetto quando dell'umanità assunta restituisce la sua interezza.

Umberto di Silvacandida e l'accusa di apollinarismo

La *Responsio adversus Nicetae Pectorati libellum* di Umberto di Silvacandida⁹, con la quale replica al *Libellus contra Latinos* di Niceta Sethatos o Pectoratus (1005-1090), monaco di *Stoudion* e discepolo di Simeone il Nuovo Teologo, in aggiunta ai luoghi classici della disputa sugli azzimi, come l'apollinarismo o il costume giudaizzante della chiesa latina, contiene molte argomentazioni cristologiche, in linea con lo sviluppo del dibattito eucaristico tra scuole claustrali del sec. X, in modo particolare con l'opera di Raterio di Verona.

L'occasione che ha dato origine a questi due Libelli apologetici, entrambi trasmessi in lingua latina¹⁰, è una disputa avuta da Umberto di Silvacandida con il monaco di *Stoudion* durante la sua legazione presso l'imperatore Costantino IX *Monomachos*, il 24 giugno del 1054, appena un mese prima dello scisma¹¹.

Del periodo in cui Umberto è impegnato nella controversia con i Greci rimangono tre scritti: l'*Adversus Graecorum calumnias*, la *Brevis et succinta commemoratio*, il *De sancta Romana ecclesia*. Nella prima opera, nel passaggio in difesa dell'uso degli azzimi, fornisce una precisa ricostruzione dell'uso del termine *artos* nella Sacra Scrittura¹² contro quella che egli chiama «vestra etymologia frivola»¹³, secondo la quale i Greci intendono per pane solo quello fermentato e non gli

7 MICHAEL CERULARIUS, *Epistolae mutuae*: ed. J. P. Migne, PG 120, 777.

8 MICHAEL CERULARIUS, *Epistolae mutuae*: ed. J. P. Migne, PG 120, 777.

9 Non in tutti i repertori per le fonti letterarie medievali quest'opera viene segnalata come di Umberto di Silva Candida, è il caso del *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi* che include la *Responsio adversus Nicetae Pectorati libellum* tra le opere autografe del cardinale, mentre la più recente bibliografia della letteratura mediolatina di Silvia Cantelli Berarducci non inserisce nell'elenco delle opere di Umberto di Silva Candida la *Responsio*; cf. la voce «Humbertus de Silva Candida», in *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1984, p. 616; S. CANTELLI BERARDUCCI, *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 540-1; F.W. BAUTZ, «Humbert von Silva Candida», in *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, ed. F.W. Bautz, Westphalia 1990, 1164-5; M. DISCHNER, *Humbert von Silva Candida. Werk und Wirkung des lothringischen Reformmönches*, München 1996; online www.bautz.de/bbkl.

10 I testi sono stati pubblicati dal J. P. Migne sia in PL 143, 973-1000, che in PG 120, 1011-38, con l'indicazione «et ab apocrisiariis apostolicae sedis Constantinopoli repertus».

11 cf. H. WOLTER, «Humbert, Kard.-Bisch. v. Silva Candida», in *Lexicon für Theologiae und Kirche*, 5, edd. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg im Breisgau 1960, 532.

12 cf. HUMBERTUS SILVAE CANDIDAE, *Adversus Graecorum calumnias*: ed. J. P. Migne, PL 143, 939-40.

13 HUMBERTUS SILVAE CANDIDAE, *Adversus Graecorum calumnias*: ed. J. P. Migne, PL 143, 953C.

azzimi. Il secondo scritto è un breve resoconto della legazione al momento dello scisma, che nella prima parte da notizia dell'orazione tenuta da Niceta Pectoratus alla presenza dei messi latini e dell'imperatore, il cui contenuto dovrebbe costituire il testo del *Libellus contra Latinos*, un testo sicuramente redatto in lingua latina e greca al momento di rendere pubblico il motivo dello scisma¹⁴; nel terzo opuscolo fornisce una difesa del primato della sede romana.

Come ricorda Umberto di Silvacandida nei primi paragrafi della *Brevis et succinta commemoratio*, l'invettiva contro i Latini pronunciata da Niceta Pectoratus si apre ricordando i motivi che animavano la discussione tra le chiese: gli azzimi, i digiuni dei sabati, le nozze dei presbiteri¹⁵. Il testo in latino tocca sorprendentemente un tema molto vicino a quanto, appena un secolo prima, era stato motivo di scontro nella chiesa latina, e cioè il senso da attribuire alla consustanzialità del pane eucaristizzato con il corpo storicamente assunto da Cristo per la salvezza del mondo:¹⁶

Requirentes enim ab illis qui ex diversis provinciis Romanorum peregrinantur hic de azymis, quid dicemus de his in dilectione Christi ad vos? Qui azymorum adhuc participant, sub umbra legis sunt, et Hebraeorum mensam comedunt, non autem rationalem et vivam Dei mensam, et nobis qui credidimus supersubstantialem, quemadmodum superius exigere supersubstantialem docti sumus panem. Quid enim est supersubstantialis, nisi quia nobis est consubstantialis? Alter autem nullus est nobis consubstantialis panis, sed corpus Christi, quod consimile nobis est secundum carnem humanitatis ipsius. Si autem animata est nostrae massae substantia qua Verbum induit se, ergo non substantialem nobis panem comeditis, quia azymorum participamini. Azyma enim inanimata sunt, sicut ipsa rerum natura declarat atque liquidius docet.

Il tema era stato reso familiare alla chiesa latina da Raterio di Verona, il quale fu tra i primi a ricorrere al termine consustantivus nell'originale lezione di Mt 6,11. Qui Niceta affermando che «nessun pane può essere considerato consustanziale a noi se non il Cristo, il quale ha assunto la nostra natura umana», ripete la dottrina del Concilio constantinopolitano III, che afferma «la consustanzialità a noi nella sua umanità», il che significa «veramente uomo, composto di anima razionale e corpo». Gli azzimi, e cioè il pane non lievitato viene definito dal monaco di Stoudion non sostanziale a quello fermentato in uso presso i Greci, cioè simbolicamente non affine, perché non traduce adeguatamente

¹⁴ Nella relazione stesa in forma breve da Umberto sugli avvenimenti che portarono alla separazione della Chiesa latina da quella greca, scrive di Niceta della sua relazione del motivo per cui è trasmessa in lingua latina, essendo stata pronunciata in presenza dei legati da Roma: «Niceta monachus, qui et Pectoratus, ante praesentiam praefati sub suo nomine contra sedem apostolicam et omnem Latinam Ecclesiam editum, et praetitulatum: De azymo, de sabbato, de nuptiis sacerdotum. Insuper anathematizavit cunctos, qui ipsam sanctam Ecclesiam Romanam negarent primam Ecclesiam esse, et qui illius semper orthodoxam praesumerent in aliquo reprehendere. Post haec statim in conspectu omnium, ad suggestionem eorundem nuntiorum Romanorum, iussit idem orthodoxus imperator praefatum incendi scriptum, sicque fuit discessum. Sequenti autem die praedictus Niceta urbe est egressus: ultro adiit legatos ipsos intra palatium Pigi. A quibus accipiens perfectam suarum propositionum solutionem, iterum sponte anathematizavit omnia dicta et facta vel tentata adversus primam apostolicam sedem. Hic ab eis in communionem receptus, effectus est eorum familiaris amicus. Porro dicta vel scripta eorundem nuntiorum adversus diversas calumnias Graecorum, et maxime contra scripta Michaelis Constantinopolitani episcopi, et saepedicti Nicetae monachi, iussu imperatoris in Graecum fuere translata, et in eadem urbe hactenus conservata»; HUMBERTUS SILVAE CANDIDAE, *Adversus Graecorum calumnias*: ed. J. P. Migne PL 143, 1001A-C. Il passo tratto dalla *Brevis et succinta commemoratio* di Umberto di Silva Candida avvolge quanto afferma Daniele Bianconi, nel saggio sulla traduzione in lingua greca di testi latini, quando ipotizza che il dialogo tra un romano e un costantinopolitano, opera di Umberto di Silva Candida, al momento dello scisma, per motivi apologetici, fu pubblicato in entrambe le lingue, ciò spiegherebbe la trasmissione, in lingua latina, dell'opuscolo di Niceta Pectoratus e della risposta di Umberto di Silva Candida come un unico opuscolo. Allo stesso modo Paolo Chiesa, nel suo saggio sulla traduzione in lingua latina di testi greci, parla dell'intensa opera di traduzione dal greco iniziata da Umberto di Silva Candida per acquisire il maggior numero di fonti letterarie da opporre al patriarca di Costantinopoli; cf. P. CHIESA, «Le traduzioni in latino di testi greci», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 3/1, 507; D. BIANCONI, «Le traduzioni in greco di testi latini», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 3/1, 552-3.

¹⁵ NICETA PECTORATUS, *Contra Latinos*: ed. J. P. Migne, PG 120, 1011.

¹⁶ NICETA PECTORATUS, *Contra Latinos*: ed. J. P. Migne, PG 120, 1012.

il mistero della natura umana assunta dal Verbo incarnato, manca cioè dell'anima razionale. Umberto di Silvacandida replica distinguendo tra il consustanziale e soprastanziale:¹⁷

Itaque quod dixit consubstantialem et supersubstantialem idem esse, omnino est futile. Quia Dominus Jesus, quamvis nobis humanitate sit consubstantialis; sic et humanae mensae panem, licet sint consubstantiales sibi, mensae tamen divinae panis supersubstantialis est eis.

Niceta non ricorre mai al termine soprastanziale dato che il suo riferimento letterario non è il racconto dell'istituzione nel vangelo di Matteo ma il Costantinopolitano III. La domanda alla quale sia Niceta che Umberto vogliono rispondere è come le specie eucaristizzate producono la salvezza nel credente. Umberto di Silvacandida riprende l'argomentazione di Niceta osservando l'impossibilità di affermare un'uguaglianza tra consustanziale e soprastanziale. Pur confessando la consustanzialità del Cristo con noi nell'umanità, e con il pane della mensa umana, tuttavia il pane della mensa divina è soprastanziale, cioè viene identificato con l'«integer Christus», con la pienezza della sua umanità e della sua divinità.

Quale peso può aver avuto in entrambe le teologie eucaristiche lo sviluppo parallelo di un realismo eucaristico nato in difesa dell'umanità di Cristo?

Il problema si pone a partire dalla difesa di Umberto di Silva Candida del supersostanziale di Pascasio Radberto, come confessione di Cristo vero Dio e vero uomo, mentre in Niceta il problema emerge quando, affrontando la problematica relazione tra azzimi e redenzione, accenna al dubbio di un ritorno presso i latini alla dottrina dei teopaschiti:¹⁸

Si autem mortuum fermentum comeditis, o sapientissimi, ut sermo declaravit, cuius rei gratia gloriamini, dicentes: quia non sicut vos sale et fermento atque aqua farinam temperamus, et sic facimus oblationem azymorum nostrorum, sed qua sola at farina et igni azymum conficimus, et in tribus his puram facimus nostram oblationem; percontamur igitur vos, haec tria, aquam et farinam et ignem, ad aliud accipitis; et cui effigem esse haec aestimatis? Carnis Domini? Sed non inquit dilectus Christo Joannes: Tres sunt qui testimonium perhibent, aqua et farina et ignis. Sed quid? Spiritus et aqua et sanguis, et hi tres in uno sunt, videlicet in corpore Christi, ut dictum est, quod nos comedentes unimur incarnato propter nos et immolato Christo incorporati, et velut caro eius, sicut scriptum est. Si autem ad increatam et incorpoream naturam sanctae Trinitatis assumistis, erratis cadentes in haeresim eorum qui asserunt Deum passum, qui dicunt compassum Verbum carni, et eadem ipsam deitatem sustinuisse passionem. Non enim pariter Trinitatis incarnata est, Pater et Filius et Spiritus sanctus, ut conspiciantur in ea haec tria, aqua ut dicitur, farina et ignis et ut in figura ipsius faciatis azymum et sacrificium offeratis: sed unus ex Trinitate Filius, et Verbum Dei incarnatum est, ex castissimis sanctae Virginis carnibus homo effectus; et omnia ordinationis suae perficiens, crucifixus, tradidit nobis edere per panem carnem suam, quam in Spiritu sancto ita vivam dicimus: Accipite et comedite, hoc est corpus meum, quod pro vobis fractum est, in remissionem peccatorum.

La riproposizione dell'eresia teopaschita mostra quanto davvero la cristologia della chiesa latina fosse problematicamente monopersonalista, mentre la lotta iconoclasta aveva reso la chiesa greca accorta nel non confondere natura divina e natura umana, per evitare ogni forma di mescolanza e soprattutto ogni forma di circoscrivibilità della natura divina. La differenza tra i due fisicismi eucaristici sta proprio nella cristologia sviluppata dalle due chiese tra VIII e IX sec.: per il mondo latino l'«integer Christus» doveva essere *totus* nell'eucaristia, mentre per la chiesa greca essenziale era la corretta significazione della natura umana assunta in modo perfetto dal Verbo divino. Con l'espressione «dispensatio Christi» la chiesa latina intende l'opera della salvezza portata a compimento da Cristo

¹⁷ HUMBERTUS SILVAE CANDIDAE, *Responso sive contradictio in eundem libellum*: ed. J. P. Migne, PG 120, 1023.

¹⁸ NICETA PECTORATUS, *Contra Latinos*: ed. J. P. Migne, PG 120, 1014.

vero Dio e vero uomo, per la chiesa greca 'oiconomia kristou' significa l'opera portata a compimento con l'incarnazione della seconda persona della Trinità.

Niceta osserva che il ricorso al pane azzimo, oltre a ricondurre la chiesa latina all'osservanza della prima legge, invita i fedeli a scorgere nei suoi elementi la Trinità economica, mentre il pane lievitato è detto perfetto, rispetto agli azzimi, perché significa la perfetta natura umana assunta dalla Seconda Persona della Trinità, incarnandosi.

Anselmo d'Aosta e l'opuscolo De sacrificio azymi et fermentati: «Quod non solum offertur in specie sed in rei veritate»

L'eterodossia teopaschita, evocata accanto all'accusa di apollinarismo da Niceta *Pectoratus* nel *Libellus contra Latinos*, rivela un problema realmente esistente nella dottrina cristologica della nascente Scolastica del sec. XI: il triteismo del dialettico Roscellino di Compiègne, combattuto da Anselmo d'Aosta. La dottrina trinitaria di Roscellino era un tentativo di postulare una res individuale e autonoma per ogni persona della Trinità, allo scopo di evitare l'erronea convinzione che ad essersi incarnata oltre la Seconda Persona della Trinità siano stati anche il Padre e lo Spirito¹⁹. Roscellino pur avendo ritrattato le sue posizioni al sinodo di Soissons (1092-1093), cercò di coinvolgere nella disputa Lanfranco e Anselmo, asserendo che le rispettive posizioni sulla Trinità erano del tutto simili alle sue. Con ogni probabilità le idee di Anselmo, alle quali Roscellino alludeva, erano quelle espresse nel *Monologion*, già oggetto di osservazioni da parte di Lanfranco, e nel *Prologion*, la cui argomentazione fu fortemente criticata da Gaunilone²⁰.

Allo scopo di confutare le accuse di Roscellino, Anselmo scrive due opere sull'incarnazione, l'*Epistola de incarnatione Verbi*, e il *Cur Deus homo*²¹, che a breve sarebbero divenute la fonte teologica di Urbano II al sinodo di Bari del 1098, convocato per riesaminare nuovamente le posizioni della chiesa greca in materia cristologica ed ecclesiologica, rese dottrina ufficiale di quella chiesa al concilio di Costantinopoli dell'879-880²².

Anselmo d'Aosta, infatti, segue da lontano la seconda controversia eucaristica, non condividendone in pieno il terreno argomentativo diviso tra difensori del metodo grammaticale e quello dialettico²³, mentre è con Urbano II al sinodo di Bari del 1098, e per l'occasione, su invito del pontefice, stende un discorso sulla processione dello Spirito Santo nel tentativo di confutare la posizione dei teologi greci.

Il trattato sulla processione dello Spirito Santo venne rivisto da Anselmo intorno al 1102, quando seguì Urbano II a Roma per l'indizione del sino del 1099, e inviato al vescovo di Naumburg in

19 cf. C. VIOLA, «Triteismo», in *Dizionario Critico di Teologia*, 1417.

20 cf. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta. Ritratto su sfondo*, 184-91.

21 La cristologia anselmiana legata alla 'dottrina della soddisfazione' formulata nel *Cur Deus homo* è di centrale nella comprensione degli sviluppi successivi della Scolastica del sec. XIII che si concentra sull'unica persona in due nature di Cristo, e la sua azione redentrice, fissando la trattatistica su Cristo Redentore e Salvatore; per una rivalutazione della 'dottrina della soddisfazione', e una nuova rilettura del pensiero cristologico in Anselmo cf. R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo d'Aosta. Idagine storico-ermeneutica e orizzonte tri-prospettivo di una cristologia*, Roma 2002; GRONCHI, *Trattato di Gesù Cristo*, 588-98.

22 I biografici di Anselmo, Edmaro e Giovanni di Salisbury, nelle rispettive vite dell'arcivescovo di Canterbury, mettono in rilievo la produzione teologica prima del sinodo di Bari, concentrata sul mistero dell'incarnazione: nell'estate del 1098 portò a compimento la stesura dell'*Epistola de Incarnatione Verbi*, citata da Urbano II a Bari, e del *Cur Deus homo* cf. *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, 5, edd. C.-J. Hefele, H. Leclercq, Paris 1912, 458-9; EDMARO, *Vite di Sant'Anselmo d'Aosta*, (capp. X, XXXIV): edd. I. Biffi, A. Granata, S.M. Malaspina, C. Marabelli, Milano, 2009, 121.175; GIOVANNI DI SALISBURY, *Vite di Anselmo d'Aosta*, (capp. VII, X): edd. I. Biffi, A. Granata, S.M. Malaspina, C. Marabelli, 327.341-3. Di Anselmo verranno tradotti alcuni opuscoli in lingua greca da Demetrio Cidone (ca. 1324-ca. 1397/1398), del partito dei latinophrones, coloro che per ragioni politiche, religiose e culturali vedevano di buon occhio un riavvicinamento all'Occidente latino, e da Manuele Caleca il *Cur deus homo*; cf. BIANCONI, «Le traduzioni in greco di testi latini», in *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, 3/1, 566-7; MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 128-31.

23 cf. SOUTHERN, *Anselmo d'Aosta*, 49-56.

Sassonia, Walram, il quale ne aveva fatto richiesta, come si legge nel saluto che accompagna il breve opuscolo in forma di epistola sul pane azzimo e sul pane fermentato²⁴.

Il *De sacrificii azymi et fermentati* in realtà è la prima parte di una trilogia sul sacramento eucaristico, cronologicamente collocabile tra il 1106 e il 1107, che partendo dalla disputa con la chiesa greca esamina anche le differenti tradizioni liturgiche ancora vive nei diversi regni in cui è diviso l'occidente latino. Di questa trilogia fanno parte la lettera *De sacramentorum diversitate*, nella quale Walram tratta delle diverse tradizioni interpretative della liturgia eucaristica nella chiesa latina, e l'Epistola de sacramentis Ecclesiae, con la quale Anselmo risponde al vescovo di Naumburg.

L'interesse di Walram per la controversia con la chiesa greca non sembra ricollegarsi al sinodo di Bari dove Anselmo fu uno dei protagonisti, quanto ad un incontro successivo tra messi di Bisanzio e l'imperatore Enrico IV²⁵, a cui il vescovo di Naumburg è legato:²⁶

Anselmus servus eccelsiae Cantuariensis, Waleramno Nuenburgensi episcopo. Scienti breviter loquor. Si certus essem prudentiam vestram non favere successoribus Iulii Caesaris, et Neronis, et Iuliani Apostatae contra successorem et vicarium Petri apostoli, libentissime vos ut amicissimum et reverendum episcopum salutarem. Quoniam autem ad defensionem veritatis, quam contra Graecos qui ad vos venerunt, quaeritis, secundum posse nulli deesse debemus, opusculum vobis misi, quod De spiritus sancti processione contra illos edidi.

Anselmo non nasconde nel saluto rivolto a Walram²⁷, il fatto che i due prelati siano sicuramente schierati su posizioni differenti nella difesa della 'libertas ecclesiae'. Infatti al vescovo sassone è stato attribuito per molto tempo il trattato antigregoriano *De unitate ecclesiae conservanda, et de scisma inter Imperatorem et Pontificem*²⁸, e un trattato sulle investiture, *Tractatus de investitura Episcoporum per Imperatores facienda*²⁹, quando Urbano II al sinodo di Bari condanna i laici che conferiscono l'investitura ecclesiastica e contemporaneamente i chierici che cedono beni della chiesa a laici³⁰.

Pur tuttavia Anselmo risponde a Walram anche sull'uso degli azzimi nella chiesa latina e del pane fermentato in quella greca:³¹

De sacrificio vero in quo idem Graeci nobiscum non sentiunt, multis rationabilibus catholicis videtur quia quod agunt non est contra fidem Christianam. Nam et azimum et fermentatum sacrificans panem sacrificat. Et cum legitur de domino, quando corpus suum de pane fecit, quia accepit panem et benedixit, non additur, azimum vel fermentatum. Certum tamen est quia azimum benedixit; forsitan

²⁴ cf. SOUTHERN, Anselmo d'Aosta, 295.432; P.RICHARD, «Anselme de Canterbéry», in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastiques*, 3, ed. A. Baudrillart, Paris 1924, 473.480.482.

²⁵ Lo storico Georg Ostrogorsky accenna al fatto che Alessio I Comneno (1081-1118) aprì trattative sia con Gregorio VII che con Enrico IV nella speranza di trovare alleati contro la schiacciante superiorità delle forze normanne impegnate in una campagna militare contro l'impero bizantino; cf. G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1963, 328.

²⁶ ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula de sacrificio azymi et fermentati»: ed. F.S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 2, Roma 1940, 223, vv. 1-9. Per la datazione cf. SOUTHERN, Anselmo d'Aosta, 46-56.

²⁷ Walram pur non essendo tra i vescovi che a Worms nel 1076 condannarono Gregorio VII in difesa delle prerogative dell'imperatore, sedendo sulla cattedra di Naumburg dal 1089 al 1111, viene identificato da Anselmo come uno dei difensori di Enrico IV; cf. M. PARISSÉ, «Enrico IV», in *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, edd. I. A. Vauchez, C. Leonardi, Roma-Parigi-Cambridge, 1998, 643-5.

²⁸ Per la nuova attribuzione del trattato ad un anonimo monaco di Hersfeld cf. apparato critico in CIPRIANO DI CARTAGINE, *L'unità della Chiesa*, Bologna 2006, 299 n.1.

²⁹ Il Fabricius indica il Walram come un sostenitore di Enrico IV contro la politica di riforma iniziata da Gregorio VII; cf. J.A. FABRICIUS, «Walramus», in *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis*, 5-6, Graz, 1962, 603; W. DEINHARDT, «Walram», in *LThK*, K. Rahner, 10, 946; F.S. SCHMITT, «Anselm v. Canterbury», in *LThK*, 1, ed. K. Rahner, 594.

³⁰ EDMARO, *Vita di Sant'Anselmo d'Aosta* (cap. XXXVIII): edd. I. Biffi, A. Granata, S.M. Malaspina, C. Marabelli, 179.

³¹ ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula de sacrificio azymi et fermentati»: ed. F.S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 2, 223-5, vv.12-14.1-13.1-6.

non quia res quae fiebit hoc exigebat, sed quoniam coena in qua hoc factum est hoc exhibebat. Et cum alibi se et carbinem suam panem vocavit, quia sicut isto pane vivit homo temporaliter, ita illo vivit in aeternum: non ait: azimum vel fermentatum, quia uterque pariter panis est. Non enim differunt azimus et fermentatus substantialiter – ut quia putant, sicut homo novus ante peccatum et inveteratus fermento peccati nequaquam substantialiter differunt. Propter hoc ergo solum videtur se et carnem suam panem vocasse et de pane corpus suum fecisse, quia sicut iste panis azimus sive fermentatus dat vitam transitoriam, ita corpus eius aeternam, non quia fermentatus est vel azimus; quamvis in lege, ubi fere omnia in figura fiebant, praeceptum sit azimum in Pascha panem comedere, ut ostenderetur quia Christus quam exspectabant sincerus et mundus futurus esset, et nos qui manducaturi eramus corpus eius, similiter mundi esse moneremur ad omni fermento malitiae et nequitiae. Iam vero postquam de veteri figura ad novam veritatem venimus et azimam Christi carnem comedimus, non est nobis necessaria illa vetus figura in pane, de quo carnem ipsam conficimus.

L'argomentazione di Anselmo rimane sorprendentemente nuova pur tenendo presenti alcuni luoghi classici dei polemisti latini, come la relazione lievito-peccato e azzimo-purezza, e l'argomento di Umberto di Silva Candida e di Rabano Mauro sull'azzimo, come l'elemento confacente alla tradizione della pasqua ebraica³². Il modo di affrontare l'argomento è nuovo non solo perché ammette, allo stesso modo di Demetrio e Pietro, la possibilità che due tradizioni possano convivere legittimamente insieme, ma soprattutto perché ricorre agli aggettivi verbali *rationaliter*, *substantialiter*, e al sostantivo figura in maniera del tutto differente dal maestro Lanfranco o da qualsiasi altro polemista dell'epoca.

Nello sviluppo dell'interpretazione eucaristica tra X e XI sec. l'aggettivo verbale *rationaliter* di norma era riferito al sacrificio della mensa eucaristica, come in Durando che parla di trasmutazione del pane e del vino in corpo e sangue del Signore nei termini di un «in rationabilem Domini corporis et sanguis demutari naturam»³³, o Niceta di Studium che ritiene la comunione al pane lievitato come l'atto di accostarsi alla «rationalem et vivam Dei mensam»³⁴. Anselmo con l'espressione 'rationibus videtur' afferma un'opinione basata sull'aver «tenuto conto di molte cose», e cioè l'aver ponderato secondo ragione il ricorso ai termini *substantialiter* e *figura*.

Mentre la tradizione precedente e anche molti contemporanei di Anselmo ricorrono all'avverbio *substantialiter* per indicare in che modo è possibile dire che il pane e il vino eucaristizzati sono corpo e sangue di Cristo, indicando con ciò la perfetta natura umana assunta dal Verbo divino, l'abate di Le Bec tralascia la precomprensione cristologica di questo aggettivo verbale, e adotta il senso più aristotelico del termine legato alla natura stessa del pane, che non differisce affatto tra azimo e lievitato, come tra l'uomo redento e quello che giace nel peccato³⁵.

Anselmo nega il sillogismo che vede coincidere il pane azzimo o fermentato con la perfetta natura umana assunta dal Verbo, e ammettendo che il ricorso alla figura del pane è per il parallelismo tra l'effetto del sacramento e l'elemento che dona la vita all'uomo mortale, afferma che è solo il corpo di Cristo a donare la vita eterna in maniera del tutto indipendente dal fatto che il pane sia azzimo o fermentato. Il pane azzimo è segno della continuità tra la *figura* antica e quella nuova, tra la purezza del Messia e la vita pura di chi lo riceve come sacramento.

Anselmo appare ancora più condizionato dal processo dialettico, che non Berengario o il suo maestro Lanfranco: «dopo che siamo pervenuti dall'antica figura alla nuova verità, e abbiamo mangiato la pura ('azimam carnem') carne di Cristo, non c'è più necessaria quella antica figura nel pane, dal quale compiamo la carne stessa». Il corpo realizzato nel sacramento eucaristico è «celebrazione della verità

³² Per i rimandi alle opere di Rabano Mauro e Umberto di Silva Candida cf. apparato critico in ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula de sacrificio azimi et fermentati»: ed. F.S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 2, 224.

³³ DURANDUS TROARNENSIS, Liber de corpore et sanguine Domini contra Berengarium: ed. J. P. Migne, PL 149, 1405.

³⁴ NICETA PECTORATUS, Contra Latinos: J. P. Migne, PG 120, 1012.

³⁵ Per la tradizione dell'Aristotele latino nelle scuole francesi del sec. XI cf. SOUTHERN, Anselmo d'Aosta, 47.51.

del Vangelo», e non ha più bisogno della figura, che per Anselmo rimane l'immagine primotestamentaria di quanto si realizza nel corpo di Cristo.

La risposta di Walram non si fece attendere, osservando nel saluto iniziale la grande differenza nel modo di procedere nell'argomentazione che distingue Anselmo dai suoi contemporanei:³⁶

Serenissimo domino Anselmo, sanctae Cantuariensis ecclesiae reverendissimo archiepiscopo, Waleramnus, dei gratia Nuenburgensis episcopus, servile, instantiam orationum ac semetipsum omnino in omnibus dilectissimum. Cum Minerva de litterarum professione aliquid praesumere ineptissimum est, atque inter edecumatos litterarum sectatores ratiocinandi probabilitate fidem facere non ostram attingit facultatem. Sed cum propheta suspirando: revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua: cum summa devotione oculos levo ad montem vestrae celsitudinis, ut inde veniat auxilium mihi. Auxilium vestrum auxilium a domino, qui fecit caelum et terram. Qui adhaeret domino, unus spiritus est; ut inde pateat ex eius plenitudine vos etiam profunda dei scrutari, nostram vero parvitatem vocem eius audire, sed prorsus nescire unde veniat aut quo vadat.

Anselmo appare nelle parole di Walram come l'uomo iniziato alla sapienza da Minerva, fino a sovrapporlo a Minerva stessa, perché, a sua volta, l'ormai arcivescovo di Canterbury, è suo iniziatore ad un nuovo modo di conoscere³⁷, complimento che Anselmo dimostra di accettare volentieri nella risposta sui sacramenti della chiesa³⁸.

Gli argomenti portati dal vescovo di Naumburg in difesa di una *uniformitas* del rito latino lo collocano ancora nel clima della rinascenza ottoniana, come anche l'opinione che la prima interpretazione dell'eucaristia passi attraverso il rito:³⁹

Individua trinitas deus est, et quotquot sunt in deo, unum sunt in ipso. Diversitas in ecclesia admodum est unitati contraria. Diu non potest stare, quod partium in se grassatur dissentione. De sacramentis ecclesiae aliud Palestina, aliud Armenia, aliud nostra Roma et tripartita sentit Gallia. Dominici etiam corporis mysterium aliter Romana, aliter Gallicana ecclesia, ac diversissime nostra tractat Germania.

È evidente che il processo di *uniformitas* del rito⁴⁰, che coincideva sul piano politico con l'«unitas imperii», non si sia mai realizzato come non si è mai raggiunta un'unità territoriale e politica tra ciò che rimaneva dei regni romano barbarici. Mentre, dalla riforma carolingia all'ultimo tentativo di rinascenza ottoniana, il rito romano, pur non imponendosi in ogni regione dell'impero, ha raggiunto una sua precisa fisionomia e una posizione preminente nella chiesa latina, come conseguenza dell'opera di rinnovamento iniziata da Leone IX nel sec. XI e attuata gradualmente con le riforme gregoriane⁴¹.

³⁶ ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula Waleramni episcopi ad Anselmum»: ed. F.S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 2, 233, ll. 1-14.

³⁷ Minerva è associata a Prometeo legato al mito della creazione in Platone e poi in Ovidio, al primo è attribuita la creazione dell'anima al secondo del corpo, secondo la visione dualistica neoplatonica della natura umana; cf. C. CIERI VIA, «Mitologia», in Enciclopedia dell'arte medievale, 8, ed. A.M. Romanini, Roma 1997, 484; H. DE LUBAC, Esegese medievale. I quattro sensi delle scritture, 4/5: Scrittura ed eucaristia, Milano 2006, 255.

³⁸ Anselmo nel slauto iniziale dell'epistola di risposta a Walram dimostra di apprezzare il fatto di essere stato definito Minerva: «Quod vestra sublimis humilitas me comparat Minervae et vocat montem, non in me accipio, quoniam nihil in me cur hoc dici de me debeat intelligo»; ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula de sacramentis ecclesiae»: ed. F.S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 2, 239.

³⁹ ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula Waleramni episcopi ad Anselmum»: ed. F.S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 2, 233-4, vv.15-16.1-4.

⁴⁰ Con toni e fini del tutto differenti l'osservazione mossa da Walram ad Anselmo sulla diversità tra riti nella medesima chiesa, assomiglia alle argomentazioni usate da Floro di Lione contro Amalario di Metz accusato di essersi rivolto ad altre famiglie liturgiche per commentare quella Romana, da poco imposta dalla riforma carolingia.

⁴¹ Nel XII sec. movimenti eterodossi, come i catari, assumono il Sacramentario gelasiano; cf. A. PALES-GOBILLIARD, G. THREEPWOOD, «Catarismo», in Dizionario critico di teologia, 283.

Accanto a questo Walram esprime, secondo una mens ancora altomedievale, la convinzione che sia il rito e la sua spiegazione allegorica a svelare correttamente il senso del mistero eucaristico, atteggiamento destinato a cambiare completamente con la nascente Scolastica, che tratterà i sacramenti fuori della loro 'ratio celebrandi'⁴².

Walram porta all'attenzione di Anselmo il fatto che si possa differire dall'«antiquus ordo romanus»⁴³, sul segno della croce da farsi sulle singole offerte all'altare e sull'uso di coprire il calice con un corporale o un panno piegato a mo' di sudario⁴⁴. Nel rito si devono compiere quei gesti che furono effettivamente compiuti da Cristo stesso, perché il segno possa essere detto sacramento, e poiché Cristo ha operato la salvezza offrendosi in sacrificio sulla croce nudo, allo stesso modo non deve essere compiuta azione che possa suggerire qualcosa di diverso al credente:⁴⁵

Paschalis hostia nudato corpore in ara crucis immolata est. Nudato corpore offerri voluit, qui omnia quae audivit a patre, suis nota fecit. In sua immolatione semetipsum sicut est manifestavit, cuius gloriam revelata facie contemplabimur, ut ei per omnia conformemur, configurati corpori claritatis suae, ut ipse sit nobis omnia in aeterna beatitudine. Et ipsius verbis utar: consummatum est, inquit, ut vetera non ambigamus transisse et omnia nova esse. Velum templi scissum est.... Nudus Iesus in ara crucis, nudus appareat in ara nostrae immolationis. Quod verbis protestamur, operibus exequamur. Panis ille Christi corpus est, et ut Christi corporis immolationem immolari oportet.

Il testo di riferimento di Walram è il racconto della Passione in Giovanni, lo sfondo teologico è l'annuncio del Cristo morto e risorto per la salvezza del mondo. Secondo questo paradigma all'altare non si offre una mimesi della passione e morte del Signore, ma nel caso che questo venisse fatto, secondo Walram, si correrebbe il rischio di rimanere nell'ignoranza della verità del sacramento⁴⁶, imitarne cioè la sepoltura ignorando la resurrezione.

All'impostazione altomedievale del vescovo di Naumburg, Anselmo risponde che la differenza può essere tollerata se i segni «in rei virtute et veritate non dissentiant»:⁴⁷

Queritur vestra reverentia de sacramentis ecclesiae, quoniam non uno modo fiunt ubique, sed diversis modis in diversis locis tractantur. Utique si per universam ecclesiam uno modo et concorditer celebrarentur, bonum esset et laudabile. Quoniam tamen sunt multae diversitates, quae non in summa sacramenti neque in virtute eius aut fide discordant, neque omnes in unam consuetudinem colligi possunt: aestimo eas potius in pace concorditer tolerandas, quam discorditer cum scandalo damnandas. Habemus enim a sancti patribus quia, si unitas servatur caritatis in fide catholica, nihil officit consuetudo diversa. Si autem quaeritur unde istae natae sint consuetudinum varietates: nihil aliud intelligo quam humanorum sensuum diversitates. Qui quamvis in rei virtute et veritate non dissentiant, in aptitudine tamen et decentia administrationis non concordant. Quo denim unus aptius

⁴² È la grande manualistica tardo antica e altomedievale a costituire con l'interpretazione del rito l'unica fonte teologica per la definizione del sacramento in genere, situazione che muterà gradualmente con il processo dialettico introdotto dalla Scolastica, che tratta il sacramento come una res indipendente dal piano liturgico - celebrativo; cf. P.-M. Gy, «Liturgisti», in *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, 2, 1068.

⁴³ ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula Waleramni episcopi ad Anselmum»: ed. F.S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 2, 235, l.5.

⁴⁴ cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula Waleramni episcopi ad Anselmum»: ed. F.S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 2, 235, ll. 1.

⁴⁵ ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula Waleramni episcopi ad Anselmum»: ed. F.S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 2, 235-6, ll. 18-24.1-10.

⁴⁶ cf. ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula Waleramni episcopi ad Anselmum»: ed. F.S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 2, 236, l. 18.

⁴⁷ ANSELMUS CANTUARIENSIS, «Epistula de sacramentis ecclesiae»: ed. F.S. Schmitt, S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia, 2, 240, ll.1-15.

esse iudicat, alius saepe minus aptum existimat. Neque in huiusmodi varietatibus non consonare puto ab ipsius rei veritate exorbitare.

L'argomentazione di Anselmo segna una rottura con la tradizione altomedievale del sacramento compreso entro l'interpretazione del rito. L'*unitas* a cui fa appello Walram è riletta da Anselmo come *conformitas*, cioè come corrispondenza dei diversi segni alla realtà che significano e con l'effetto che producono, «qui quamvis in rei virtute et veritate non dissentiant, in aptitudine tamen et decentia administrationis non concordant».

Anselmo sembra maturare rispetto al maestro un uso più consapevole della terminologia aristotelica in possesso degli scolastici del sec. XI, e allo stesso tempo sembra mostrarsi più moderato nel ricorso al procedimento dialettico di Berengario e di Roscellino, i quali sconfineranno verso l'eterodossia, allo stesso modo che Pietro Lombardo, accusato anch'egli di triteismo, e Ugo di san Vittore.