

Il ruolo di papa Gregorio II (715-731) nel processo di ricezione del concilio Trullano o Quinisesto (692)

ESTER BRUNET
Università di Torino

Sommario:

§1. Svolgimento del concilio Trullano e prima fase della sua ricezione occidentale. §2. Ecumenicità del concilio Trullano: attuale status quaestionis storiografico. §3. Gli “accordi di Nicomedia” nella storiografia coeva e successiva. §4. L’oggetto degli “accordi di Nicomedia”: una revisione della lista dei c.d. “canoni anti-romani”. §5. Il pontificato di Gregorio II in relazione al concilio Quinisesto: nuove prospettive di lettura.

§1. Svolgimento del concilio Trullano e prima fase della sua ricezione occidentale

Nel 692¹ il giovane imperatore GIUSTINIANO II decide la convocazione di un concilio, spinto dalla necessità urgente di colmare le lacune disciplinari lasciate dai precedenti sinodi costantinopolitani del 553 e del 680-681. La successiva definizione di *Quinisexta synodus*, che rispecchia la volontà di integrazione dei precedenti concili ecumenici V e VI, ne rivela allo stesso tempo la sostanziale e originaria natura complementare².

Le fonti narrative sono lacunose riguardo allo svolgimento e al contenuto deliberativo del concilio, ma se ne posseggono gli atti³, firmati dall'imperatore, da quattro patriarchi, dagli apocrisari papali e da duecentoventi vescovi o da loro rappresentanti⁴, quasi tutti provenienti dalle regioni orientali⁵. I presuli presenti, riuniti in un'unica sessione, approvarono

¹ Questa è la data più probabile, nonostante alcune fonti del tempo indichino la fine della decade precedente. La data del 692 è desunta dagli stessi atti conciliari, nei quali si indica – canone 3 – l'anno dell'era del mondo (6199) assieme all'indizione appena trascorsa (IV): PERI V., *Introduzione*, in *Counc. Trullo Rev.*, = NEDUNGATT G., FEATHERSTONE M. (ed.), *The Council in Trullo Revisited*, («Kanonika» 6), Roma 1995, 18-20.

² Il concilio prende anche il nome di *Trullanum* o *in Trullo*, in quanto si tenne nella sala del palazzo imperiale chiamata *Trullus* (cupola), la stessa nella quale si svolse pure il VI concilio ecumenico.

³ Il testo del concilio, edito da MANSI = MANSI J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1767, vol. XI, coll. 922-1041, è stato recentemente riedito in *Counc. Trullo Rev.* (pp. 43-185), in versione greca, latina e in traduzione inglese.

⁴ *Paulus indignus episcopus Constantinopolis novae Romae, Petrus indignus episcopus Alexandrae magnae, Anastasius humilis episcopus sanctae civitatis Jerusalem, Georgius humilis episcopus Antiochiae*: MANSI XI, col. 987. Le presenze al concilio Trullano sono state oggetto di uno studio approfondito da parte di Heinz Ohme: OHME H., *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 962*, («Arbeiten zur Kirchengeschichte» 56), Berlin-New York 1990.

⁵ La presenza di presuli orientali è schiacciante, considerato che gli unici vescovi firmatari appartenenti al vicariato di Roma sono quelli dell'Illiria Orientale – oggetto comunque di irrisolte dispute giurisdizionali tra Roma e Bisanzio: OHME H., *The Causes of the Conflict about the Quinisext Council: New Perspectives on a Disputed Council*, in GOTHR = «The Greek Orthodox Theological Review» 40, numm.

un testo composto di 102 canoni, con tutta probabilità già redatto in precedenza da un gruppo di esperti canonisti⁶. Le deliberazioni si susseguono secondo vaghi richiami contenutistici; esplicitata è a ogni modo la tripartizione per destinatari: prima di tutti il clero (cann. 3-39), a seguire i monaci (cann. 40-49) e i laici (cann. 50-102), a cui vanno aggiunti i due canoni generali di conferma della tradizione precedente (cann. 1-2)⁷. Nonostante la forte tendenza conservativa e ierocratica, non mancano aggiornamenti, *hapax* disciplinari e trattazioni di argomenti molto particolari e specifici, privi di manifeste radici canoniche⁸.

Una lunga e radicata tradizione di studi ha negato la reale volontà di ecumenismo del Trullano⁹. In realtà, la sua ecumenicità fu intesa fin dall'inizio, perché il papa venne invitato a parteciparvi; nonostante questo, non solo egli non fu presente, ma non vi furono nemmeno topotereti pontifici, da sempre i "luogotenenti" ufficiali delle sedi patriarcali ai concili ecumenici¹⁰. Recenti studi hanno dimostrato in modo convincente che fu di papa Sergio I (687-701) la responsabilità dell'assenza di rappresentanza occidentale al concilio¹¹. In questo modo, presenze effettive e pretese competenze giurisdizionali dei padri presenti al sinodo non collimarono: i canoni emanati durante lo svolgimento di un concilio di fatto orientale furono intesi come «valevoli per tutta la cristianità, i cui confini, secondo la tradizione bizantina, si confondevano con quelli dell'Impero. I canoni [...] dovevano essere obbligatori per tutto l'Occidente, l'Italia, l'Africa, la Spagna, la Gallia, l'Armenia, e per tutte le popolazioni cadute sotto la dominazione araba»¹². Il Trullano si distinse per questa sua forte tendenza omologatrice; l'assemblea riunita, legiferando per tutto l'Ecumene, dichiarò il suo interesse per la conversione dei popoli non cristiani delle circoscrizioni territoriali europee ancora inerenti alla giurisdizione imperiale¹³. Proprio questa discrepanza tra l'atteggiamento normativo e la provenienza dei padri conciliari – del resto riscontrabile anche in altri concili ecumenici, come Calcedonia e Costantinopoli I, marcatamente orientali ma non per questo

1-2 (1995), 35-44; LAURENT, *Oeuvre canonique* = LAURENT V., *L'oeuvre canonique du concile "in Trullo" (691-692), source primaire du droit de l'Eglise orientale*, in «Revue des études byzantines» 23 (1965), 12-13.

⁶ PERI V., *Introduzione* cit., 29.

⁷ LAURENT, *Oeuvre canonique*, 20.

⁸ MC MANUS F. R., *The Council in Trullo: a Roman Catholic Perspective*, in GOTHR, 80.

⁹ BRÈHIER L., *Gli ultimi Eraclidi. Restaurazione della pace religiosa. Guerre civili ed invasioni (668-715)*, in BRÈHIER L., AIGRAIN R. (cur.), *S. Gregorio Magno, gli Stati barbarici e le conquiste arabe (590-757)*, («Storia della Chiesa», V), Roma 1980, 270.

¹⁰ Parteciparono al concilio gli apocrisari papali, cioè i rappresentanti permanenti del papa a Costantinopoli, probabilmente senza un suo previo permesso ufficiale, ma non vi fu alcuna legazione straordinaria: LAURENT, *Oeuvre canonique*, 13. Per le varie categorie di rappresentanza pontificia, rimando a MORINI E., *Roma nella Pentarchia*, in *Roma tra Oriente e Occidente*, (XLIX Settimana di studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 19-24 aprile 2001), Spoleto 2002, 846-852.

¹¹ OHME H., *The Causes* cit., 29-43.

¹² BRÈHIER L., *Gli ultimi Eraclidi* cit., 269. Sull'idea di sovrapposizione concettuale tra confini di Impero ed Ecumene: PERI V., *Le Chiese nell'Impero e le Chiese "tra i Barbari". La territorialità ecclesiale nella riforma canonica trullana*, in *Counc. Trullo Rev.*, 199-213.

¹³ Mai come in questo caso si attuò un poderoso piano regolamentatore delle conversioni, con la creazione di un ispettore ecclesiastico per ciascuna di queste circoscrizioni; PERI V., *La "grande Chiesa" bizantina: l'ambito ecclesiale dell'ortodossia*, Brescia 1981, 42-43.

respinti in Occidente¹⁴ – viene sottilmente criticata dall'autore della *Vita Sergii Papæ*, che definisce l'assemblea del Quinisesto “*quasi synodaliter*”¹⁵.

La reazione di papa SERGIO I al concilio è ben nota, e fu di irriducibile ostilità:

«*Huius itaque temporibus Iustinianus imperator concilium in regiam urbem fieri iussit, in quo et legati sedis apostolicae convenerant et decepti subscripserant. Compellebatur autem et ipse subscribere: sed nullatenus adquevit, pro eo quod quaedam capitula extra ritum ecclesiasticum fuerat in eis adnexa. [...] Qui beatissimus pontifex, ut dictum est, penitus eidem Iustiniano Augusto non adquevit nec eosdem tomos suscipere aut lectioni pandere passus est; porro eos ut invalidos respuit, atque abjecit, eligens ante mori quam novitatum erroribus consentire*»¹⁶.

In effetti, alcuni dei canoni approvati, riferibili a usanze tipiche della chiesa bizantina, si scontravano consapevolmente con l'uso romano. Per questo papa SERGIO I, secondo il *Liber Pontificalis*, reagì sconfessando gli apocrisari papali che, “*decepti*” firmarono gli atti del Quinisesto, e si rifiutò di riceverne l'esemplare che gli era destinato.

La risposta dell'imperatore all'affronto fu particolarmente violenta: ordinò l'arresto e la traduzione a Bisanzio di importanti componenti del clero romano e, di fronte alla fermezza del papa, decise di mandare in Italia il protospatrio ZACCARIA, con l'ordine di condurlo al papa. Questo scatenò l'unanime reazione delle milizie ravennati e romane che, ribellandosi agli ordini imperiali, aggredirono Zaccaria, costringendolo, secondo il *Liber Pontificalis*, a un disordinato ripiegamento presso colui che avrebbe dovuto arrestare, il papa stesso¹⁷.

Dopo una sommossa che ne rovesciò il potere, GIUSTINIANO II riuscì a riacquistarlo nel 705. La sua prima azione politica fu quella di chiedere al nuovo papa Giovanni VII (705-707) di esaminare i canoni del Trullano tramite un concilio di metropolitani, accettando quelli confacenti all'ortodossia romana, e cassando gli altri. Il *Liber Pontificalis* lascia intendere che il papa, per debolezza di carattere, non osò approfittare del diritto concessogli¹⁸.

¹⁴ SESBOUË B., *La ricezione dei Concili da Nicea a Costantinopoli II*, in LEGRAND H., MANZANARES J., GARCÍA Y GARCÍA A. (cur.), *Ricezione e comunione tra le Chiese*, Bologna 1998, 119-128.

¹⁵ LP = DUCHESNE L. (ed.), *Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire*, Paris [1955] 1981, I, 373.

¹⁶ *Ibid.*, 372-373.

¹⁷ «*Qui imperator Sergium magistrinum in spretum praenominati pontificis Romam mittens, Ioannem Deo amabilem Portuensem episcopum, seu Bonifatium consiliarium apostolicae sedis in regiam abstulit urbem. Deinde Zachariam inmanem suum protospatrium cum iussione direxit, ut praedictum pontificem similiter in regiam deportaret urbem. Sed misericordia Dei praeviente beatoque Petro apostolo et apostolorum principe suffragante, suamque ecclesiam inmutatam servante, excitatum est cor Ravennatis militiae, ducatus etiam Pentapolitani, et circumquaque partium, non permittere pontificem apostolicae sedis in regiam ascendere urbem. Cumque ex omni parte multitudo militiae conveniret, Zacharias spatarius perterritus et trepidans ne a turba militiae occideretur, portas quidem civitatis claudi et teneri pontificem postulabat. Ipse vero in cubiculo pontificis tremebundus refugit, deprecans lacrimabiliter ut sui pontifex miseretur nec permetteret quemquam eius animae infestari*»: *Ibid.*, 373.

¹⁸ «*Illico palatium ingressus et propriumque adeptus est imperium, pro tomos quos antea sub domino Sergio apostolicae memoriae pontifice Romam direxerat, in quibus diversa capitula Romanae ecclesiae contraria scripta inerant, duos metropolitans episcopos demandavit, dirigens per eos et sacram per quam denominatum pontificem coniuravit ac adhortavit ut apostolicae ecclesiae concilium adgregaret et quaeque ei visa essent stabiliret et quae adversa rennuendo cassaret. Sed hic, humana fragilitate timidus, hos nequaquam emendans per suprefactos metropolitans direxit ad principem*» *Ibid.*, 385-386.

Succeduto a Giovanni VII, papa COSTANTINO I (708-715) decise infine di assecondare l'ordine imperiale di recarsi a Costantinopoli. Il papa si imbarcò nel 710, e fu accolto con tutti gli onori dalla corte imperiale:

«Hisdem temporibus misit suprafatus imperator ad Constantinum pontificem sacram per quam iussit eum ad regiam ascendere urbem. Qui sanctissimus vir iussit imperatoris obtemperans ilico navigia fecit parari, quatenus iter adgrederetur marinum. Et egressus a porto Romano die V mens. octob., indictione VIII. [...] Unde egressi partes Graeciae, coniungentes in insula quae dicitur Caesarea, occurrit Theophilus patricius et stratigos Caravisionorum, cum summo honore suscepit; et amplectens ut iussio continebat, iter absolvit peragere coeptum. [...] Dominus autem Iustinianus imperator audiens eius adventum magno repletus gaudio. A Nicea Bythiniae misit sacram gratiarum actione plenam, et ut debuisset pontifex occurrere Nicomedia et ipse veniret a Nicea. Quod et factum est. In die autem qua se vicissim viderunt Augustus christianissimus cum regno in capite sese prostravit et pedes osculans pontificis. Deinde in amplexu mutuo corruerunt; et facta est laetitia magna in populo, omnibus aspicientibus tantam humilitatem boni principis. Die vero Dominico missas imperatori fecit; et communicans princeps ab eius manibus proque suis delictis ut deprecaretur pontificem postulans, omnia privilegia ecclesiae renovavit atque sanctissimum papam ad propria reverti absolvit»¹⁹.

Il racconto del viaggio di papa COSTANTINO I a Bisanzio fornito dal *Liber Pontificalis* è una delle testimonianze più eloquenti di esercizio del governo pentarchico della Chiesa indivisa. GIUSTINIANO II, conformemente alla tradizione, si appropria di una ritualità tutta tesa a dimostrare l'ammissione, da parte imperiale, del primato pontificio come “capo del sacerdozio”²⁰. L'imperatore, inginocchiandosi in *proskynesis* al cospetto del papa, non compie un atto di umiltà o di pentimento, ma applica l'antico rituale che inquadra il papa come capo della Chiesa, ed egli stesso nelle sue vesti di primo tra i fedeli²¹.

La motivazione del viaggio di COSTANTINO, mai esplicitata, viene stranamente riservata alla biografia del papa successivo, GREGORIO II. Se ne parla in modo molto sbrigativo in primissima battuta, come nota meritevole alla carriera ecclesiastica di Gregorio precedente alla salita al soglio pontificio:

«Hic a parva aetate in patriarchio nutritus, sub sanctae memoriae domno Sergio papa subdiaconus atque sacellarius factus, bibliothecae illi est cura commissa; deinde ad diaconatus ordinem proventus est et cum viro sancto Constantino pontifice regiam profectus est urbem; atque a Iustiniano principe inquisitus de quibusdam capitulis optimam responsionem unamquamque solvit quaestionem»²².

GREGORIO, già durante il pontificato di SERGIO I suddiacono e sacellario, poi diacono e bibliotecario, è uno degli accompagnatori del papa a Bisanzio; interrogato da GIUSTINIANO II riguardo all'incongruenza di alcuni

¹⁹ *Ibid.*, 389-391.

²⁰ MORINI E., *Roma nella Pentarchia*, cit., 853-854.

²¹ In tale ottica va interpretata anche la Messa che Costantino celebra a Nicomedia, dove Giustiniano, prendendo la Comunione direttamente dalle mani del papa, suggella “un quadro prettamente sinfonico per cui il primo dei fedeli riceve l'Eucaristia dal primo dei sacerdoti”, in “puntuale rispetto per l'organigramma interno alla Pentarchia”: *ibid.*, 855-859.

²² LP I, 396.

canoni del Trullano con gli usi romani (“*de quibusdam capitulis*”), “con ottime argomentazioni” giunge a un accordo tra le parti: la natura, i contenuti e la fattività di questo accordo non sono però specificati.

Le cause dell’iniziale rifiuto da parte della Santa Sede ad accogliere il concilio furono molteplici. La protesta di papa Sergio si fondò solo in parte sull’indignazione provocata dalle imposizioni disciplinari di matrice orientale. L’indignazione più profonda mosse dalla consapevolezza, da parte del papa, dell’ennesima applicazione dell’idea di Chiesa marcatamente imperiale – di una ecumenicità per decreto imperiale – che permeò l’intero svolgimento del Trullano e si esplicò nella preposizione della firma dell’imperatore rispetto a quelle dei vescovi presenti, nella modalità di svolgimento del sinodo (in tutte le sue fasi gestita dall’imperatore, a cui «la saggezza ha affidato la sua Chiesa»²³), e nella ricezione, in ambito disciplinare, del 28° canone calcedoniese, che conferiva al patriarcato costantinopolitano, sulla base di considerazioni politiche, “privilegi uguali e pari” a quelli di Roma, e per questo già ricusato dai papi LEONE MAGNO, GELASIO e GREGORIO MAGNO²⁴. Questa stessa struttura ideologica fortemente cesaropapista²⁵, Giustiniano II in un primo momento inasprisce con il tentato arresto di papa Sergio I e successivamente converte in reale volontà di compromesso già con papa Giovanni VII e poi con papa Costantino I. Di qui, l’evoluzione di giudizio del *Liber Pontificalis*: se durante il pontificato di Sergio I il malvagio sovrano eterodosso perde il regno per volere divino («*Domino retribuente, regno privatus*»²⁶), la biografia di papa Costantino conclude invece il racconto dell’impero giustiniano con il dolore del pontefice alla notizia della morte dell’“imperatore cristianissimo e ortodosso” («*Post menses autem III lugubre nuntium personuit, quod Iustinianus christianissimus et orthodoxus imperator trucidatus est*»²⁷).

§2. *Ecumenicità del concilio Trullano: attuale status quaestionis storiografico*

A lungo canonisti, storici della Chiesa, bizantinisti si sono interrogati sull’effettiva ecumenicità del concilio Quinisesto. Sulla scorta della

²³ *Logos Proshphonetikos*, in *Counc. Trullo Rev.*, 50.

²⁴ PERI V., *Risonanze storiche e contemporanee del Secondo Concilio Ecumenico*, in «*Annuario Historiae Conciliorum*» 14 (1982), 26-28; OHME H., *The Causes*, cit., 42-43.

²⁵ OTTORINO BERTOLINI individuava l’apice della figura del *Basilèus kai Ierèus* nel periodo che va dal VI concilio ecumenico (681) al Niceno II (787); se infatti con il concilio costantinopolitano del 681 papa Agatone riuscì ad imporsi dottrinalmente contro il monotelismo e il monoenergismo, non riuscì altrettanto riguardo alla preminenza giurisdizionale, in un sinodo in cui i padri conciliari definivano Costantino IV “collega di regno con Dio”, e in cui la concorrenza con Roma si fece quasi spudorata nell’uso della citazione *super hanc petram* del vangelo di Matteo, da sempre giustificazione archetipica del primato di Roma, in riferimento a Costantinopoli; BERTOLINI O., *Dal VI al VII Concilio Ecumenico: problemi giurisdizionali e riflessi politici in Italia delle controversie dottrinali*, in *La Chiesa greca in Italia dall’VIII al XVI secolo*, (Atti del Convegno Storico Interecclesiale, Bari 30 aprile – 4 maggio 1969), Padova 1973, 137-141.

²⁶ LP I, 374.

²⁷ *Ibid.*, 391; LAURENT, *Oeuvre canonique*, 35.

svalutazione dell'intero *corpus* canonico in seno alla Controriforma²⁸, l'autore di una delle più monumentali storie dei concili del secolo scorso interpretava gli onori conferiti a Costantino I al suo arrivo a Nicomedia come una dimostrazione del fatto che il pontefice non scese ad alcun compromesso, e l'assenza della sua firma sugli atti conciliari la prova definitiva della loro mancata conferma²⁹. Similmente, BRÉHIER considerava il Trullano un "sedicente" concilio ecumenico, e le sue velleità universaliste un forzoso appiattimento dei particolarismi regionali «destinato a priori all'insuccesso»³⁰. L'esclusione dei canoni del concilio Trullano dai *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* (pubblicati più di trent'anni fa dal Centro di Documentazione di Bologna e curati da ALBERIGO³¹) perché di incerta approvazione pontificia, risente di questa impostazione polemica già post-tridentina³².

Risale al 1965 il fondamentale studio monografico sul Quinisesto di VITALIEN LAURENT, che individuava invece nei c.d. "accordi di Nicomedia" (711) tra papa e imperatore la maturazione di un effettivo compromesso tra le parti: mentre la Chiesa romana si impegnava a confermare in via generale il concilio, Impero e Chiesa bizantina accettavano di non imporre a Roma quei canoni che erano volutamente critici o difforni dagli usi propri della Chiesa occidentale³³. Con l'approfondimento tanto teologico quanto ecclesiologico del concetto di ricezione conciliare, avvenuto con particolare efficacia nel corso degli ultimi trent'anni³⁴, si è potuto dare fondamento teorico alla particolare declinazione di ecumenicità del Trullano che, unico nel suo genere, può essere considerato ecumenico non come sinodo indipendente, ma proprio per il suo carattere di integrazione dei due precedenti concili dogmatici; per cui la sua ricezione non poté avvenire che per "assenso relativo"³⁵: perché proprio la sua dipendenza sostanziale è garante di ecumenicità³⁶. Su questa linea interpretativa si è posto il *Pontificio Consiglio per l'Interpretazione dei testi*

²⁸ François Torrès, teologo del papa al Concilio di Trento, considerò falsi e inattendibili i canoni del Trullano, rigettandoli in blocco (1551); sulla stessa linea si collocarono i maggiori canonisti dell'epoca moderna: Baronio, Lupo (XVII sec.) e successivamente Assemani (1762) e Pitra (1864): *ibid.*, 28-32.

²⁹ HEFELE C. H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, III, 1, Paris 1907, 579-581.

³⁰ BRÉHIER L., *Gli ultimi Eraclidi* cit., 269. Ma si vedano anche i più recenti lavori di MURPHY F., SHERWOOD P., *Costantinople II et Costantinople III*, («Histoire des Conciles Oecuméniques», 3), Paris 1974, 245-246, e di DAVIS L. D., *Storia e cronaca dei sette Concili che definirono la dottrina cristiana*, Casale Monferrato 1997, 315-316.

³¹ COeD = ALBERIGO J., JOANNOU P.-P., LEONARDI C., PRODI P. (cur.), *Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, 2a ed., Basileae – Barcinonae – Friburgi – Romae – Vindobonae 1962.

³² PERI V., *Introduzione* cit., 18-23.

³³ LAURENT, *Oeuvre canonique*, 7-41.

³⁴ ROUTHIER G., *La réception d'un concile*, Paris 1993, 17-55. Fondamentale per comprendere il senso storico ed ecclesiologico del processo di ricezione rimane il lavoro di CONGAR M.-Y., *La recezione come realtà ecclesiologica*, in «Concilium» 7 (1972), 75-106.

³⁵ È questa la definizione che B. SESBOÛÉ fornisce per quei concili che sono recepiti in quanto "emanazione" di precedenti sinodi; SESBOÛÉ B., *La recezione* cit., 128-129.

³⁶ Già LAURENT individuava in questa dipendenza dai due precedenti sinodi ecumenici lo specifico del concilio Quinisesto: «Pris isolément, le concile in Trullo ne saurait prétendre au titre d'ocuménique. [...] L'on peut donc – historiquement parlant – concevoir l'oeuvre canonique du concile in Trullo comme celle du sixième concile oecuménique [...]»: LAURENT, *Oeuvre canonique*, 17-18. Il Quinisesto non ha perciò una sua propria numerazione ordinale nella lista – per quanto ancor oggi incerta – dei concili ecumenici della Chiesa indivisa: PERI V., *Introduzione* cit., 27; ID., *Le Chiese nell'Impero* cit., 201.

Legislativi con l'importante pubblicazione del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* [CCEO] (1995), che raccoglie circa l'80% del *corpus* canonico trullano: l'omissione di una ventina di canoni secondo criteri di oggettiva obsolescenza non sembra inficiare il risvolto ecumenico di un concilio citato da sempre nelle fonti dello *ius vigens* delle Chiese orientali³⁷.

In concomitanza con il tredicesimo centenario del concilio Trullano e con l'uscita del CCEO, la pubblicazione del volume *The Council in Trullo Revisited* (1995) faceva già nel titolo una chiara dichiarazione di intenti, allo scopo di “riesaminare il concilio *in Trullo* con il distacco e l'obiettività che sono venuti a caratterizzare il dialogo ecumenico in tempi recenti”³⁸. Gli interventi ivi contenuti di VITTORIO PERI, PETER LANDAU, NICOLAE DURA, HEINZ OHME sostengono tutti l'idea di una effettiva accettazione parziale del *corpus* canonico già con gli accordi di Nicomedia. La ratifica di tale accordo si rintraccia pochi anni dopo nella famosa lettera di papa Gregorio II al patriarca Germano di Costantinopoli – datata tra il 724 e il 726, nel pieno della crisi iconoclasta – nella quale il pontefice cita il canone 82 del concilio Quinisesto³⁹, qualificando al tempo stesso il sinodo che l'aveva promulgato come assemblea di santi ispirata da Dio: «*sanctorum cœtus Dei consilio hoc capitulum Ecclesiae dedit*»⁴⁰. Ma l'autenticità della lettera, oggetto, verso la fine degli anni Sessanta, di un accurato studio da parte di GUILLARD⁴¹, è stata da più parti contestata. Circa mezzo secolo più tardi (1975), papa ADRIANO I cita pedissequamente un passo della professione di fede pervenutagli dal patriarca costantinopolitano TARASIO, confermando in questo modo i canoni del Trullano conformi all'ortoprassi romana, in quanto prodotto disciplinare del VI concilio ecumenico :

«*Invenimus autem in praedicta synodica epistola sanctitatis vestrae, post plenitudinem fidei et confessionem sacri symboli, et omnium sanctorum sex synodorum, et de sacris ac venerabilibus characteribus miraculum laude ac veneratione dignissimum contineri: Quia et easdem sanctas sex synodos suscipio, cum omnibus regulis quae iure ac divinitus ab ipsis promulgatae sunt: inter quas continetur: [segue la citazione del canone 82 del concilio Quinisesto, n. d. a.]*»⁴².

³⁷ Per un'analisi del *corpus* canonico trullano in relazione al *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, si veda CECCARELLI MOROLLI D., *I canoni del Concilio Quinisesto o Trullano ed il Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, in «Oriente Cristiano» 36, 4 (1996), 29-39.

³⁸ NEDUNGATT G., FEATHERSTONE M., *Presentation*, in *Counc. Trullo Rev.*, 7.

³⁹ Il canone, che fu alla base della futura estetica bizantina dell'icona, proibiva la rappresentazione simbolica di Cristo sottoforma di Agnello, a favore di una sua resa antropomorfa: MANSI XI, coll. 977-980.

⁴⁰ MANSI XIII, col. 94.

⁴¹ GUILLARD J., *Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Gregoire II?*, in «Travaux et Mémoires» 3 (1968), 243-307.

⁴² MANSI XII, col. 1080. Papa ADRIANO I riprese il suo giudizio sul Quinisesto nella lettera di risposta ai c.d. *Libri Carolini* (793), testo avverso all'iconodulia scritto, per ordine di CARLO MAGNO, dai suoi teologi di corte. È probabile che CARLO MAGNO avesse inviato ad ADRIANO una versione più stringata dei Libri, contenente una prefazione e un commento ai capitoli più controversi del concilio Niceno II, affinché fosse approvata dal papa; ma questi rispose con una lunga lettera che riprendeva “punto per punto”, criticandoli, i suoi pronunciamenti. Nell'epistola il canone 82 veniva considerato ancora “*testimonium de sancta sexta synodus*”, il concilio “vero” e “santo” e il canoni nel loro insieme “ortodossi”: Mgh, *Ep. Aev. Kar.* = DÜMMLER E., CASPAR E. (ed.), *Epistolae Aevi Carolini*, («Monumenta Germaniae Historica; Epistolæ», II-V), Berolini [1895-1928] 1974, III, 32. Per un inquadramento dei *Libri Carolini* e dell'iconoclastia in Occidente, si vedano i saggi di ARNALDI G., *La questione dei Libri*

Ma le fonti tramite le quali è possibile ricostruire la storia recezionale del concilio sono molte, e diverse dalla pura conferma pontificia, che è, in ultima istanza, soltanto uno degli passaggi del processo storico della recezione. È contemporaneo all'uscita di *The Council in Trullo Revisited* il numero monografico della rivista *The Greek Orthodox theological Revue* dedicato al Quinisesto, che raccoglie gli interventi di vari studiosi in occasione della conferenza commemorativa di Boston sulle riforme disciplinari apportate dal concilio⁴³. I contributi, di approccio prevalentemente giuridico, lasciano trapelare una generale e voluta sospensione di giudizio riguardo al problema dell'ecumenicità del Trullano, dovuta forse a una riconsiderazione della questione nella sua globalità, in cui il campo del diritto canonico in compenetrazione dialettica con quello delle fonti letterarie gioca un ruolo ermeneutico primario. Lo scarto tra la più volte reiterata conferma papale del Quinisesto e l'indifferenza con cui negli stessi anni la canonistica occidentale accolse la disciplina trullana, induce a una rilettura più stratificata delle stesse fonti storiche.

Un secolo e mezzo dopo la convocazione del VII concilio ecumenico, nella sua prefazione alla traduzione degli atti del Niceno II dedicata a papa GIOVANNI VIII (872-882), ANASTASIO BIBLIOTECARIO notava che i padri conciliari si erano avvalsi di materiale canonico tratto sia dai c.d. "Canoni Apostolici" sia dal concilio Trullano, di cui però mancava in Occidente una traduzione latina; per questo, ANASTASIO si riprometteva di tradurli complementariamente agli atti niceni⁴⁴.

*«Ergo regulas, quas Graeci a sexta synodo perhibent editas, ita in hac synodo principalis sedes admittit, ut nullatenus ex his illae recipiantur, quae prioribus canonibus vel decretis sanctorum sedis huius pontificum aut certe bonis moribus inveniuntur adversae, quamvis omnes hactenus ex toto maneant apud Latinos incognitae, quia nec interpretatae, sed nec in ceterarum patriarchalium sedium, licet Graeca utantur lingua, reperiantur archivis: nimirum quia nulla earum cum ederentur, aut promulgans aut consentiens aut saltem praesens inventa est, quanquam eosdem patres illas Graeci promulgasse perhibeant, qui in sexta synodo sunt inventi, sed hoc nullis probare certis possunt indiciis»*⁴⁵.

Pure prescindendo dai dubbi riguardo all'occasione in cui il papa avrebbe recepito i canoni del Trullano⁴⁶, ANASTASIO testimonia che quelli

Carolini, in *Culto cristiano, politica imperiale carolingia*, (Convegni del Centro di Studi della spiritualità medievale, Università degli Studi di Perugia, XVIII), Perugia 1979, 63-86; MC CORMICK M., *Textes, Images et Iconoclasme dans le cadre des relations entre Byzance et l'Occident carolingien*, in *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*, (XLI Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 15-21 Aprile 1993), I, Spoleto 1994, 95-158; FREEMAN A., *Carolingian Orthodoxy and the Fate of the Libri Carolini*, in «*Viator*» 16 (1985), 65-108.

⁴³ PATSAVOS L. J., *Conference Editor's Note*, in *GOTHr*, I-II.

⁴⁴ «*Sane notandum est quaedam in hac synodo [Nicaeno, n. d. a.] ex apostolorum et sextae universalis synodi canonibus et sententiis inveniri, quae penes nos interpretata nec habentur nec admittuntur*»: ANASTASIO BIBLIOTECARIO, *Epistolae sive praefationes VI*, *MGH, Ep. Aev. Kar.*, V, 415-418.

⁴⁵ *Ibid.*, 416-417.

⁴⁶ Una radicata tradizione di studi sostiene l'idea che il pontefice convocò un sinodo speciale per discutere sull'ecumenicità del Quinisesto. CRISTIANO LUPO avanzò per primo l'ipotesi che si trattasse del concilio di Troyes dell'878, interpretando nel seguente modo le parole di ANASTASIO: considerato che durante il settimo concilio ecumenico ("in hac synodo") la Santa Sede non poteva aver accettato senza condizioni tutti i canoni come avevano fatto invece i rappresentanti orientali, di conseguenza l'occasione per

conformi alle tradizioni romane furono definitivamente approvati; ma allo stesso tempo tradisce la tardività di questa approvazione, come se un'ulteriore conferma della Santa Sede si rendesse necessaria per conferire forza di legge a dei canoni, il cui riconoscimento in Occidente è stato forse un processo meno monolitico di quanto sostengano i più estremi partigiani della loro originaria ecumenicità.

La citazione, ancora una volta, del canone 82 del concilio *in Trullo*, durante la quarta sessione del Niceno II (787), dedicata alla lettura dei passi patristici a favore delle icone, viene fatta seguire da un commento sull'autenticità dello scritto, dai toni quasi diplomatici:

«*Sabbas reverendissimus monachus dixit: Cuius rei gratia in charta, et non in codice legit? Tarasius sanctissimus patriarcha dixit: Quia principalis charta est, in qua subscripserunt sancti patres*»⁴⁷.

Lungi dall'essere uno scambio di battute estemporaneo e naturale⁴⁸, il passo introduce quello che risulta essere il tema fondamentale del commento al canone; dichiarando infatti che la lettura avviene dalla *charta* originaria, quella stessa *charta* sulla quale i padri conciliari apposero la firma, l'intento è quello di infirmare qualsiasi sospetto di falsificazione; e di infondere al testo quell'alone di certezza filologica necessaria a sancirne, anche solo formalmente, lo *status* di legge incontrovertibile. Infatti il testo continua:

«*Tarasius sanctissimus patriarcha dixit: Quidam ignoratione languentes in hos canones scandalizantur, afferentes: putas sextae synodi sunt? Cognoscant autem qui huiusmodi sunt, quod sancta et magna sexta synodus sub Costantino fuerit celebrata contra illos, qui unam dicebant operationem et voluntatem in Christo: in qua haeretici anathematizatis, et orthodoxa explanata fide, domum riversi sunt quatuordecimo anno Costantini. Ergo post quatuor sive quinque annos iidem ipsi patres convenientes sub Iustiniano filio Costantini praesignatos canones exposuerunt; et nemo dubitet de illis*»⁴⁹.

Che il Trullano possa trovarsi ancora, all'altezza del Niceno II, in una situazione di incertezza giuridica, trapela da quel riferimento iniziale a coloro che, "languenti nell'ignoranza", si scandalizzano (da notare l'uso della forma presente) dell'identificazione del sinodo con il precedente concilio ecumenico. La necessità di presentare il concilio come emanazione disciplinare di quello del 680-681 porta TARASIO all'exasperazione di alcuni

discutere sulla disciplina trullana doveva essere stata un'altra: HEFELE C. H., *Histoire des conciles* cit., III, 1, 579; LAURENT, *Oeuvre canonique*, 36. Del sinodo di Troyes non sono rimasti gli atti, ma soltanto un *breviarium* del suo contenuto, che non accenna nello specifico al concilio Quinisesto. Inoltre, se si accetta la datazione del testo di ANASTASIO proposta da ARNALDI (ARNALDI G., s.v. *Anastasio Bibliotecario*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 3, Roma 1961, 35-36), che lo colloca tra l'872 e l'873, il concilio di Troyes risulta posticipato di alcuni anni rispetto alla testimonianza di ANASTASIO.

⁴⁷ MANSI XIII, col. 42.

⁴⁸ CONTE P., *Il Sinodo Lateranense dell'ottobre 649: la nuova edizione degli atti a cura di Rudolf Riedinger. Rassegna critica di fonti dei secoli VII-XII*, Città del Vaticano 1989, 124-125.

⁴⁹ MANSI XIII, col. 42. Simili considerazioni ricorrono anche più avanti in un discorso del diacono EPIFANIO: «*Sancta vero sexta et universalis synodus cum promulgasset definitionem suam contra eos qui unam voluntatem predicant in Cristo Deo Nostro, et Constantinus qui tunc imperabat, et praeceptione sua per beneplacitum Dei hanc congregaverat, vita post modicum excessisset, Justinianusque filius ejus imperium obtinisset; iidem ipsi qui in ea fuerant congregati, rursus nutu divino unanimiter convenientes post quatuor vel quinque annos, regulas ediderunt pro correctione ecclesiarum negotiorum usque ad duas et centum*»: *Ibid.*, col. 219.

dati al limite della falsificazione: lo retrodata, innanzitutto (dichiarendo che si svolse soltanto “quattro o cinque anni dopo” il VI concilio ecumenico, quando invece trascorsero almeno dieci anni tra i due⁵⁰), e sostiene che vi parteciparono “gli stessi padri” del precedente⁵¹. La volontà di appello al canone 82, unico *testimonium* canonico pre-iconoclasta a favore della rappresentabilità di Cristo, mette in moto meccanismi giustificatori dell’intero concilio Quinisesto, che finiscono per far trapelare come non del tutto risolta, alla data del Niceno II, la questione della sua accettazione.

In questo contesto, un’operazione di rilettura delle biografie papali in relazione alla politica giustiniana e al concilio Quinisesto, come quella già svolta da J.-M. SANSTERRE per i papi GIOVANNI VII e COSTANTINO I⁵², ma destinata a papa GREGORIO II, ossia all’“elemento-chiave” della primissima azione di conferma romana del *corpus* canonico⁵³, risulta interessante su più fronti: e perchè contribuisce a far luce sul momento fondativo del “giro di vite” nelle relazioni tra Roma e l’Impero, che porrà le basi al futuro approccio occidentale al concilio; e perchè permette di strutturare quella compenetrazione tra analisi canonica e fonti letterarie, che definisce la recezione come processo storico e dialettico.

§3. *Gli “accordi di Nicomendia” nella storiografia coeva e successiva*

Il problema fondamentale per la comprensione di quanto accadde nel periodo compreso tra il 692 e il 711, è la mancanza pressoché totale di fonti. Non esiste testimonianza scritta delle negoziazioni tra COSTANTINO e GIUSTINIANO⁵⁴. Non esiste in Oriente alcuna fonte storiografica che faccia da reale contrappeso al *Liber Pontificalis*, che, per quanto testo di «valore tempestivo e cronachistico»⁵⁵, è pur sempre di parte romana e intrinsecamente encomialistico⁵⁶. Per cui vale come assunto di critica delle

⁵⁰ È possibile che il patriarca confonda la data di svolgimento del Quinisesto con quella di un precedente sinodo convocato dall’imperatore nel 686-687: svista o voluta “manomissione” dei dati?

⁵¹ In realtà il concilio costantinopolitano del 681 vide la partecipazione di legati della Santa Sede e persino di rappresentanti longobardi: assieme a *Joannes* vescovo di Porto, presso Roma, e a un certo *Abundantius Paternenses*, si recò alla capitale orientale anche *Joannes*, identificato dubbiosamente dal Mansi come *Regienses* o *Regitanus* – vescovo di Reggio Emilia o di Reggio Calabria – ma che in altri studi è identificato senza ombra di dubbio come vescovo di Reggio Emilia: DELOGU P., *La vicenda politica e civile*, in MUSCA G. (cur.), *I principati longobardi*, Milano 1982, 99; PALAZZINI P. (ed.), *Dizionario dei Concili*, I, Roma 1963-1968, 186. La città, per molto tempo appartenente all’esarcato, venne conquistata da ROTARI nella prima metà del VII secolo, ed è quindi già longobarda alla data della convocazione della sinodo del 681. L’idea di H. OHME, secondo cui TARASIO non si riferisce a una corrispondenza puntuale tra presenze, ma a una medesima “impressione” dell’occhio, non convince nel contesto filologico in cui le considerazioni del patriarca volutamente si inseriscono: *contra* OHME H., ved.: *The Causes*, cit., 38-39.

⁵² SANSTERRE J.-M., *Jean VII (705-707): idéologie pontificale et réalisme politique*, in HADERMANN-MISGUICH L., RAEPSAET G. (cur.), *Rayonnement grec; Hommage a Charles Delvoye*, Bruxelles 1982, 377-388; ID., *Le pape Constantin Ier (708-715) et la politique religieuse des empereurs Justinien II et Philippikos*, in «Archivum Historiae Pontificiae», 22 (1984), 7-29.

⁵³ LAURENT, *Oeuvre canonique*, 34-35.

⁵⁴ *Ibid.*, 13-14.

⁵⁵ ANDALORO M., *Il Liber Pontificalis e la questione delle immagini da Sergio I a Adriano I*, in *Roma e l’età carolingia*, (Atti delle Giornate di Studio, Istituto di Storia dell’Arte dell’Università di Roma, 3-8 Maggio 1976), Roma 1976, 70.

⁵⁶ SANSTERRE J.-M., *Le pape Constantin* cit., 9; OHME H., *The Causes* cit., 19-20.

fonti la considerazione di BRECKENRIDGE, secondo il quale «our difficulty in evaluating Justinian II owes much to the fact that the history of his reign was written by his enemies»⁵⁷.

La notizia telegrafica fornita dal *Liber Pontificalis* a proposito delle trattative di Nicomendia, non informa riguardo a eventuali documenti prodotti. Ma per LAURENT «bien que cet arrangement ne semble pas avoir fait l'object d'un engagement écrit, son existence ne saurait être mise en doute»⁵⁸. Che si sia trattato dell'elenco dei canoni epurati di quelli c.d. “antilatini” o di una semplice relazione dell'incontro, è plausibile che lo stesso diacono GREGORIO si sia premurato di portare lo scritto a Roma da Costantinopoli e di depositarlo «negli archivi della Curia Romana»⁵⁹. Anche respingendo l'idea dell'esistenza di un documento scritto, il *Liber Pontificalis* testimonia un profondo grado di conoscenza degli atti conciliari da parte di GREGORIO, che, al contrario di papa GIOVANNI VII e forse anche di papa Sergio I (che si rifiutò persino di riceverli), doveva avere avuto modo di conoscerne a fondo il contenuto deliberativo, così da poterne discutere con “*optima responsio*”.

Il *Liber Pontificalis* riporta nel dettaglio il viaggio a Costantinopoli di papa COSTANTINO I, ma non accenna allo scopo di questo viaggio. L'informazione sul contenuto dei colloqui di Nicomendia venne aggiunta soltanto nella seconda edizione della biografia di GREGORIO II (740)⁶⁰. È come se l'annuncio della risoluzione dell'annoso conflitto sul Quinisesto venga volutamente dato “in differita”, lontano dalla narrazione del viaggio; aggiunta al corpo testuale in sé compiuto, la notizia di un evento di grande portata come la conferma pontificia di un concilio si declina narratologicamente come “attributo” di GREGORIO II, una dimostrazione delle sue capacità diplomatiche.

Di conseguenza a questa impostazione, si produce uno scarto fondamentale tra il *Liber Pontificalis* e tutte le storiografie successive che trattano gli anni di impero di GIUSTINIANO II, avvertibile già nelle opere di BEDA (672/3-735) e di PAOLO DIACONO (*Historia Langobardorum*, 787)⁶¹. Lo scarto avviene su due fronti, intimamente connessi. Riguarda innanzitutto la qualità delle informazioni fornite su GIUSTINIANO: se nel *Liber Pontificalis* GIUSTINIANO commette l'errore di convocare un sinodo “*extra*

⁵⁷ BRECKENRIDGE J., *Evidence for the nature of relations between Pope John VII and the Byzantine emperor Justinian II*, in «Byzantinische Zeitschrift», 65 (1972), 374.

⁵⁸ LAURENT, *Oeuvre canonique*, 34.

⁵⁹ PERI V., *Introduzione* cit., 32; v. anche LAURENT, *Oeuvre canonique*, 28.

⁶⁰ OHME H., *The Causes* cit., 28.

⁶¹ BEDA, *De temporum ratione*, PL 90, coll. 568-570; PAOLO DIACONO, *De Gestis Langobardorum*, PL 95, coll. 630-645. Esistono molte altre opere storiografiche che trattano gli anni dell'Impero giustiniano, tutte comprese tra IX e prima metà del XII secolo; tra queste: ADONE DI VIENNA, *Chronicon in Aetate sex divisum*, PL 123, coll. 115-118; *Annales Wirziburgenses*, in PERTZ G. H. (ed.), *Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae Aevi saxonici* (Mgh SS. = «Monumenta Germaniae Historica; Scriptores», II), Hannover [1829] 1976, 239; *Herimanni Augiensis Chronicon*, in ID. (ed.), *Annales et chronica aevi Salici*, (Mgh SS., V), Hannover [1844] 1985, 96-97; *Bernoldi Chronicon*, *ibid.*, 416-417; *Mariani Scotti Chronicon*, *ibid.*, 544-545; *Ekkehardi Chronicon Wirziburgense*, in ID. (ed.), *Annales et chronica aevi Salici*, (Mgh SS., VI) Stuttgart [1844] 1980, 25-26; *Ekkehardi Chronicon Universale*, *ibid.*, 155-156; *Sigeberti Cronica*, *ibid.*, 327-329; *Hugonis Chronicon*, in ID. (ed.), *Chronica et gesta aevi Salici*, (Mgh SS., VIII) Hannover [1848] 1992, 325.

ritum ecclesiasticum” e delle intimidazioni a SERGIO I, la descrizione del viaggio del papa a Costantinopoli riflette un’evoluzione di giudizio nei suoi confronti da parte della Santa Sede: l’incontro tra GIUSTINIANO e il pontefice è *inter pares*, le due massime autorità della Chiesa e dell’Impero si abbracciano “*in amplexu mutuo*”. BEDA – che pure attinge al *Liber Pontificalis* – forza e polarizza l’evoluzione della figura imperiale descritta dalla fonte: se GIUSTINIANO si presenta in principio come imperatore crudele ed eretico – «*imperator heresi pollutus*»⁶² – successivamente egli, pentendosi dei gravi peccati commessi, non può che anelare al perdono del papa. La descrizione della permanenza del papa a Costantinopoli esaspera l’implicito disequilibrio tra le due figure, l’una prostrata e bisognosa di redenzione, l’altra condiscendente e finalmente risarcita dei torti subiti. GIUSTINIANO chiama COSTANTINO per fare penitenza dei propri peccati, e l’incontro sembra risolversi in questi termini⁶³. Di qui, il secondo scarto fondamentale, che riguarda la qualità delle informazioni fornite sul concilio Quinisesto: sia il *Liber Pontificalis* che le altre fonti – ma non tutte!⁶⁴ – riferiscono di una sinodo tenutasi a Costantinopoli durante il regno di GIUSTINIANO II; ma soltanto il primo parla dei tentativi da parte dell’imperatore di fare approvare a papa GIOVANNI VII gli atti conciliari e soprattutto nessuna altra fonte considerata eccetto il *Liber* accenna ai compromessi di Nicomedia per opera di GREGORIO II. È possibile che la totale riabilitazione dell’imperatore non rientri nella nuova impostazione storiografica, tutta imperniata sull’effetto propagandistico della sottomissione dell’imperatore al papa. Ma è altrettanto probabile che le successive opere storiografiche scontentino l’impianto frammentario già proprio del *Liber Pontificalis*: avendo fornito l’informazione sugli accordi nella biografia del papa successivo, è possibile che essa sia semplicemente andata perduta, non volutamente ma accidentalmente. Se in Occidente si cristallizza fin dall’VIII secolo una tradizione storiografica – tanto più significativa perché lacunosa e di diversa impostazione rispetto alla fonte primaria – in cui la ricezione del concilio *in Trullo* cade in una sorta di oblio sottrattivo e indifferente, è tanto più comprensibile che il pontificato di GREGORIO II non sia finora mai stato letto nel suo complesso in rapporto al concilio e ai suoi dettami. GREGORIO II e il Quinisesto sono legati da una trama sottile: se il *Liber Pontificalis* blandamente imbastisce tutti i punti dell’ordito, soltanto pochi decenni più tardi l’intreccio è già smagliato.

⁶² L’imperatore è così definito negli *Annales Wirziburgenses*, nelle cronache di Erimanno, di Bernoldo e nelle due di ECHEARDO. BEDA e PAOLO DIACONO, seguiti da ADONE, MARIANO SCOTO, UGONE e ancora ECHEARDO, parlano del Quinisesto come di una “*synodus herratica*”.

⁶³ Questa la descrizione della permanenza del papa a Costantinopoli in BEDA: «*Hic Costantinum papam ad se venire jubens honorifice suscepit ac remisit, ita ut eum die Dominica missas sibi facere jubens communionem de manu ejus acceperit: quem prostratus in terra pro suis peccatis intercedere rogans, cuncta ecclesiae privilegia renovavit*»: PL 90, col. 570.

⁶⁴ Gli *Annales Wirziburgenses* e le cronache di ERRIMANNO, BERNOLDO ed ECHEARDO – ma soltanto l’“universale” – non accennano alla convocazione del concilio.

§4. L'oggetto degli "accordi di Nicomedia": una revisione della lista dei c.d. "canoni anti-romani"

Gli abboccamenti tra papa COSTANTINO, il diacono GREGORIO e GIUSTINIANO II riguardarono sicuramente il contenuto disciplinare di quei canoni del Quinisesto non confacenti alla tradizione romana. È logico pensare che l'imperatore abbia riproposto le modalità di discussione già suggerite a GIOVANNI VII: ossia che il papa stabilisse quali fossero le disposizioni "visa" e quali "adversa", in modo da definire la lista di canoni recepibili dalla Chiesa di Roma.

Un esame dei 102 canoni rivela la presenza di una dozzina di articoli contrari al diritto della Chiesa romana. Soltanto la metà di essi possono essere considerati, secondo LAURENT, «un'offesa diretta al Magistero Supremo»⁶⁵, perché mirati a correggere usi della Chiesa occidentale. Se infatti alcuni canoni contengono una critica esplicita a Roma, altri probabilmente tradiscono un'ignoranza di fondo della tradizione canonica occidentale e altri ancora diventano "anti-romani" nel momento stesso in cui ufficializzano tradizioni tipiche della Chiesa bizantina diverse da quelle latine⁶⁶. LAURENT individuava come "anti-romani":

1. Il canone 1, che rinnova l'anatema contro papa Onorio I e recepisce tutti gli 85 Canoni Apostolici, quando Roma ne ammetteva soltanto 50⁶⁷;
2. Il canone 13, che autorizza il clero sposato a consumare il matrimonio dopo l'ordinazione;
3. Il canone 36, che, rinnovando la disposizione del terzo articolo del II concilio ecumenico (381) e il 28° canone di Calcedonia (451), conferma il primato romano ma allo stesso tempo stabilisce che il metropolita costantinopolitano goda degli stessi privilegi della Prima Sede;
4. Il canone 55, che condanna espressamente la pratica romana di digiunare i sabati di Quaresima;
5. Il canone 67, che rinnova il divieto veterotestamentario di cibarsi di "suffocata";
6. Il canone 82, che proibisce la rappresentazione dell'Agnello simboleggiante Cristo.

In realtà, il **canone 1°** non fa che riconfermare l'anatema a papa Onorio già stabilito dal VI concilio ecumenico, e accettato da Roma⁶⁸; per

⁶⁵ LAURENT, *Oeuvre canonique*, 32.

⁶⁶ OHME H., *Die sogenannten "antirömischen" Kanones des Concilium Quinisextum*, in *Counc. Trullo Rev.*, 307-321.

⁶⁷ In realtà la ricezione dei Canoni Apostolici è contenuta nel successivo canone 2: «*Hoc quoque huic sanctae synodo optime maximeque visum est abhinc deinceps ad animarum medelam et morborum animi curationem firmos securosque manere LXXXV canones, qui a sanctis et beatis patribus qui nos praecesserunt, suscepti ac confirmati atque adeo nobis traditi sunt sanctorum et gloriosorum apostolorum nomine*»: *Counc. Trullo Rev.*, 64-65.

⁶⁸ CONTE P., *Il Consortium fidei apostolicae tra il vescovo di Roma e i vescovi nel secolo VII. Con appendice filologica e canonica*, in MACCARONE M. (cur.), *Il primato del vescovo di Roma nel primo Millennio. Ricerche e testimonianze*, (Atti del *Symposium* storico-teologico, Roma, 9-13 ottobre 1989), Città del Vaticano 1991, 391-392. Nella Definizione della fede del VI concilio ecumenico si legge: «Come fin dall'inizio dei tempi l'inventore della malizia non restò inattivo e, trovando aiuto nel serpente, per mezzo suo introdusse il veleno della morte nella natura umana, così anche ora ha trovato gli strumenti

quanto criticata, la condanna viene ribadita dai padri del sinodo costantinopolitano dell'869-870 con il riconoscimento del VI concilio ecumenico⁶⁹.

Il **canone 82**⁷⁰ è invece un *hapax* che non ha una tradizione disciplinare di riferimento⁷¹. Non è possibile ricostruire la causa occasionale della redazione del canone⁷²: ma alla luce dell'autoconsiderazione di GIUSTINIANO II come sovrano profondamente ortodosso, la decisione di vietare la rappresentazione dell'Agnello al posto di CRISTO si fonda sul superamento della dicotomia teologica delle due nature di CRISTO, tema principale degli scontri dottrinali di VI e VII secolo⁷³. Nonostante l'assenza di riferimenti espliciti agli usi romani, una lunga e folta tradizione storiografica includeva il canone tra gli "anti-latini". Mons. DUCHESNE, commentando il passo della *Vita Sergii Papæ* in cui si informa che il pontefice introdusse il canto dell'*Agnus Dei* durante l'Eucarestia («*Hic statuit ut tempore confractionis dominici corporis Agnus Dei, qui tollit peccata mundi, miserere nobis a clero et populo decantetur*»⁷⁴), concludeva:

«Il n'est pas défendu de voir, dans ce décret de Sergius, une protestation contre le canon 82 du concile in Trullo, qui proscrit la représentation symbolique du Sauveur sous forme d'agneau»⁷⁵.

ANDRÉ GRABAR, sulla scorta della rarità di rappresentazioni dell'Agnello divino in Oriente, scorgeva nel canone una probabile "radice anti-latina", un affronto cosciente alla tradizione figurativa occidentale, dove il simbolo era molto più diffuso⁷⁶. L'idea di "anti-romanità" del canone 82 si

adatti al suo disegno: alludiamo a Teodoro, un tempo vescovo di Fara, a Sergio, Pirro, Paolo, Pietro, che furono vescovi di questa città imperiale, e anche a Onorio, papa dell'antica Roma [...]: COED, 125.

⁶⁹ «Scomunichiamo Teodoro, vescovo di Fara, Sergio, Pirro, Paolo e Pietro, empi presuli della Chiesa di Costantinopoli, e con essi Onorio di Roma [...]: *ibid.*, 161-162.

⁷⁰ «*In nonnullis venerabilium imaginum picturis, agnus qui digito Praecursoris monstratur, depingitur, agnus qui ad gratiam figurandam assumptus est, nobis verum per legem agnum praefigurans, Christum deum nostrum. Cum antiquas ergo figuras et imagines, tamquam veritatis signa et praeuntia, ecclesiae traditas amplectamur, nihilominus gratiam et veritatem praeponimus, quam ut legis implementum suscipimus. Ut ergo quod perfectum est, etiam in picturis, omnium oculis subiaciatur, agnum qui tollit peccatum mundi, id est Christum deum nostrum, instar hominis etiam in imaginibus dehinc pro vetere agno statui iubemus, ut per ipsum verbi dei humiliationem mente comprehendentes, ad memoriam quoque eius in carne conversationis deducamur, eiusque passionis et salutaris mortis, et exinde exortae redemptionis mundi*»: *Counc. Trullo Rev.*, 162-164.

⁷¹ O. BEIGBEDER, che indica la presenza di "numerosi concili" che «dal VI al X secolo, hanno dovuto lottare contro [...] la rappresentazione in sembianze di agnello del Cristo della Crocifissione», retrodata un provvedimento che nasce, già ufficializzato, solo in seno al concilio Quinisesto: *contra* BEIGBEDER, ved. s.v. *Agnello*, in *Lessico dei simboli medievali*, Milano 1988, 29.

⁷² FAZZO V., *L'iconologia cristiana da Eusebio a Giovanni Damasceno*, in LEANZA S. (cur.), *Il Concilio Niceno II (787) e il culto delle immagini*, Messina 1994, 64.

⁷³ È molto probabile che il simbolo dell'Agnello, con le sue chiare allusioni alla natura umana del Messia, sofferente e mortale, si tema venga male interpretato, "come se il crocefisso sia solo un uomo e non l'incarnazione divina"; mentre l'icona, che è pure rappresentazione del corpo di Cristo, della sua figura umana, ma sottoforma di "ciò che è perfetto", ne sintetizza, sublimandoli, l'aspetto umano e divino, decretati compresenti e inscindibili dal sinodo costantinopolitano del 681: NIKOLASCH F., s.v. *Agnello*, in *Enciclopedia dell'arte medievale*, Roma 1991, 225; GRABAR A., *Le vie della creazione nell'iconografia cristiana: Antichità e Medioevo*, Milano 1983, 191.

⁷⁴ LP I, 376.

⁷⁵ *Ibid.*, 381; si veda anche CONTE P., *Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo VII* («Saggi e ricerche, Scienze storiche»), Università Cattolica del Sacro Cuore, III, 4), Milano 1971, 47.

⁷⁶ GRABAR A., *L'Iconoclasme byzantin*, Paris 1957, 96.

rintraccia nei lavori di molti storici e storici dell'arte⁷⁷, tanto da non venire nemmeno più messa in discussione da BRECKENRIDGE, che inserisce l'82 nella lista dei canoni «directly contravened Roman usages», perché condanna di un soggetto iconografico molto popolare nell'arte italiana⁷⁸. Ma per quanto il canone fosse portatore di contenuti difforni dalla prassi artistica romana, il suo successo anche occidentale come *testimonium* iconodulo fu un evento che trascese la questione della sua potenziale “anti-romanità”. Se mai possedette un potenziale di scabrosità, il canone lo perse tutto nella sua nuova veste strumentale di supporto teorico all'iconodulia⁷⁹. Citato in una *Vita* romana di papa MARTINO I (730-740 ca.)⁸⁰, forse da papa GREGORIO II e sicuramente da ADRIANO I, ripreso per ben quattro volte nel corso del Niceno II, sui cui atti i legati papali apposero la firma, commentato dai *Libri Carolini*, si può ben dire che il canone ebbe diffusione e approvazione in ambito occidentale, anche se è ancora aperta la questione della sua efficacia applicativa⁸¹.

Se permangono forti dubbi sulla percezione occidentale dei canoni 1 e 82 come “anti-romani”, alcune delle disposizioni dell'elenco di LAURENT furono certamente pensate in polemica con la Santa Sede, e così recepite. Il **canone 13**⁸² non fu tanto inteso come critica al celibato del clero, che a quest'altezza storica non era ancora pratica imposta e nemmeno usuale, ma a quella formula di compromesso del “matrimonio bianco”, che imponeva la castità al clero sposato, in virtù di un perenne stato di continenza essenziale per la purezza pre-sacramentale⁸³. Si nota anzi una recrudescenza della

⁷⁷ Si vedano, ad esempio, MATTHIAE M., *Ss. Cosma e Damiano e S. Teodoro*, Roma 1948, 61-62, e BUDRIESI R., *I mosaici della chiesa dei Santi Cosma e Damiano a Roma*, in «Felix Ravenna», 42 (1966), 5-35.

⁷⁸ BRECKENRIDGE J. D., *Evidence* cit., 367.

⁷⁹ Questo processo di strumentalizzazione del canone 82 avvenne in realtà molto presto, già con la lettera di papa Gregorio II a Germano.

⁸⁰ PEETERS P., *Une vie greque de S. Martin I^{er}*, in «Analecta Bollandiana», 51 (1933), 225-262. La *Vita*, considerata prodotto greco dal suo primo editore (*ibid.*, 231), per C. Mango e J.-M. Sansterre ha origine romana, forse scritta da un monaco greco o ellenofono trapiantato a Roma: MANGO C., *La culture greque et l'Occident au VIII^e siècle*, in *I problemi dell'Occidente nel secolo VIII*, (XX Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 6-12 aprile 1972), II, Spoleto 1973, 703-704; SANSTERRE J.-M., *Les Moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne, milieu du VI^e s. – fin du IX^e s.*, I, Bruxelles 1983, 138.

⁸¹ Per l'influenza del canone 82 nell'arte romana e occidentale, si vedano: LINDSAY OPIE J., *Agnus Dei*, in GUIDOBALDI F., GUIDOBALDI A. G. (cur.), *Ecclesiae Urbis*, (Atti del Congresso Internazionale di Studi sulle chiese di Roma, IV-X secolo, Roma 4-10 settembre 2000), III, Roma 2002, 1813-1840; BRUNET E., *Note di fenomenologia semiotica riguardo all'uso del simbolo dell'Agnus Dei nella scultura altomedievale: la molteplicità di significati del simbolo in rapporto al canone 82 del concilio Quinisesto (692 d. C.)*, in corso di stampa in «Venezia Arti» 19 (2005).

⁸² «*Quoniam in Romana ecclesia in canonis ordine traditum esse agnovimus, eos, qui in eo erant ut existimarentur digni diaconali vel presbyterali ordinatione, profiteri se non amplius cum suis uxoris coituros esse, nos antiquum canonem apostolicæ observantiæ disciplinæque sequentes, hominum, qui sunt in sacris constituti, legitima coniugia etiam ex hoc temporis momento firma et stabilia esse volumus [...]*»: *Counc. Trullo Rev.*, 84.

⁸³ Dopo l'ordinazione, presbiteri, diaconi e suddiaconi non allontanano le mogli, nel rispetto della disposizione apostolica (5° Canone Apostolico: «*Episcopus aut presbiter uxorem propriam nequaquam sub obtentu relegionis abiciat. Si vero reiecerit, excommunicatur, sed si perseveraverit, deponatur*»: JOANNOU, *Synodes* = JOANNOU P. P., *Fonti. Fascicolo IX. Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale), I, 2: *Les canons des Synodes Particuliers*, Grottaferrata (Roma) 1962, 10), ma non possono consumare il matrimonio. Trova

posizione della Santa Sede nel tempo, che porterà verso la definizione del celibato ecclesiastico, se già papa NICOLA I (858-867), rispondendo ai dubbi morali ed ecclesiali di BORIS, re dei Bulgari, al capitolo LXX della sua missiva considerava censurabile il comportamento del clero che, sposato, viveva ancora con la propria consorte⁸⁴. Ragionando nell’ottica del “matrimonio bianco” – per cui la convivenza con la sposa, se casta, era per il presbitero ancora possibile – non poteva che venire inteso come offensivo (anche se non lo era forse negli intenti degli autori) anche il **canone 30** del Quinisesto, pensato per non ben identificate “terre barbariche”⁸⁵: esso stabilisce che tutti gli appartenenti al rango sacerdotale che decidono di non avere più rapporti sessuali con la loro moglie, devono viverci lontano, per fornire “la prova perfetta del loro proposito”; ma questo “viene concesso per nessuna altra ragione che non sia la piccolezza delle loro menti e la stranezza e inconsistenza dei loro costumi”⁸⁶. Paradossalmente, una tipica soluzione per *oikonomia*, quindi teoricamente accomodante, finiva per contraddire doppiamente l’uso romano, perché non contemplava la coabitazione senza uso del matrimonio tra coniugi, come invece la Santa Sede suggeriva, e perché parole a dir poco sprezzanti seguivano a commento della pratica alternativa suggerita dai presuli del consesso. Un altro caso di soluzione per *oikonomia*, questa volta più versato al reale compromesso, si rintraccia nel **canone 3**, che definisce le pene per la clergamia illecita (secondo matrimonio, o successivo all’ordinazione, o con vedova o donna ripudiata). Il canone introduce una distinzione tra coloro che, caduti nel peccato, vi hanno posto rimedio prima della convocazione del concilio e quelli che perseverano nel matrimonio illecito: se per i primi è previsto che siano sottoposti a pena temporanea e che siano esclusi dai pubblici uffici, ma che mantengano l’onore del grado, per i secondi si ripristina la deposizione, come previsto dai Canonici Apostolici 17 e 18⁸⁷. Tutto questo, a detta degli stessi padri conciliari, era frutto di una combinazione dei due diritti, romano e orientale, che estirpasse un atteggiamento sia di lassismo incontrollato sia di irriducibile severità⁸⁸. In realtà, anche in Occidente si era già ricorsi a simili operazioni di duttilità disciplinare: spesso il clero digamo subiva trattamenti differenziati a seconda della tipologia matrimoniale; se rimaneva fermo il divieto assoluto di ammettere agli ordini “*digami, pœnitentes et*

traduzione canonica l’idea di Leone Magno che la sposa del prete sia per quello come una sorella: ROSSETTI G., *Il matrimonio del clero nella società altomedievale*, in *Il matrimonio nella società altomedievale*, (XXIV Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 22-28 aprile 1976) I, Spoleto 1977, 473-554; GAUDEMET J., *Storia del diritto canonico*, Milano 1998, 237-238.

⁸⁴ Ep. 99 = PAPA NICOLA I, *Epistolae*, 99, in MGH, *Ep. Kar. Aev.*, IV, 592.

⁸⁵ ALIVISATOS indica come possibili riferimenti geografici le terre orientali non più entro i confini dell’Impero (come l’area russa); ALIVISATOS S., *Les canons 13, 30 et 55 du Trullanum*, in *Atti del V Congresso internazionale di Studi Bizantini, Roma, 20-26 aprile 1936*, («Studi Bizantini e Neellenici», 5), Nendeln 1978, 584.

⁸⁶ *Counc. Trullo Rev.*, 104-105.

⁸⁷ JOANNOU, *Synodes*, 16.

⁸⁸ «*Quare, cum alii, qui quidem sanctissime Romanorum ecclesie sunt, ad severitatis canonem servandum, alii, qui sub hoc a deo custoditae et imperialis civitatis throno sunt, ad humanitatis et misericordiae canonem sequendum inclinent, nos autem utraque paterne simulque religiose in unum contemperantes ne permittamus, ut quod est mite, in dissolutum, quod est austerum, in asperum cedat [...]»*: *Counc. Trullo Rev.*, 70-71.

internuptarum mariti”, a volte la pena della deposizione si mitigava in sospensione⁸⁹. Ma Roma mantenne sempre un atteggiamento di *akribéia* nei confronti del clero illecitamente sposato⁹⁰.

Il **canone 55** era invece tra gli articoli pensati per la correzione *tout court* di un uso romano, quello del digiuno sabbatico⁹¹. Nonostante il canone criticasse soltanto la pratica romana di digiunare i sabati di Quaresima, l’astensione dal cibo era in realtà estesa a tutte le *septimæ feriæ* dell’anno⁹². Circoscritto all’area italica, con esclusione delle chiese di rito ambrosiano⁹³, il digiuno sabbatico aveva eco in area franco-germanica nell’istituzione dei c.d. “quattro tempi”⁹⁴, un’applicazione del digiuno ebdomadario romano circoscritta a determinati periodi dell’anno⁹⁵, ed era sicuramente praticato durante il periodo di Quaresima⁹⁶. Il canone, che prevede la deposizione del clero e la scomunica del laicato che non si attiene alle sue disposizioni, contiene una irriducibile componente “anti-latina” che portava BALSAMON a considerarlo l’unico incontestabile articolo di rottura con Roma⁹⁷. Oggetto degli attriti tra FOZIO e papa NICOLA I⁹⁸, la pratica del digiuno sabbatico avrà lunga vita a Roma, e verrà abolita soltanto nel 1966⁹⁹. Una sorta di corollario liturgico alle disposizioni del canone 55 si legge nell’**articolo 52**, che prevede la celebrazione della Messa dei Presantificati tutti i giorni della Quaresima, eccetto i sabati e le domeniche, e il giorno

⁸⁹ Ad esempio nel *concilium agathense* del 506: MANSI VIII, coll. 323-324.

⁹⁰ ROSSETTI G., *Il matrimonio* cit. 512-514.

⁹¹ «*Quoniam novimus eos, qui in Romanorum civitate sunt, in sanctis quadragesimæ ieiuniis, huius sabbatis ieiunare, præter ecclesiasticam traditam disciplinam, sanctæ synodi, visum est in Romanorum quoque ecclesia inconcusse vim habere canonem qui edicit: “Si quis clericus inventus fuerit sancta dominica die vel sabbato ieiunans, excepto tantummodo uno sabbato, deponatur, sin autem laicus excommunicetur”*»: *Counc. Trullo Rev.*, 136-137.

⁹² RIGHETTI, *Manuale* = RIGHETTI M., *Manuale di storia liturgica: l’anno liturgico nella storia della Chiesa, nell’Ufficio*, II, Milano 1969, II ed. 1998, 37-40.

⁹³ La liturgia ambrosiana non prevedeva questo tipo di digiuno, come testimoniato dallo stesso S. Ambrogio in una lettera a S. AGOSTINO: «Quando sono a Roma digiuno il sabato, quando sono qui no. E fa così anche tu. Quando giungi ad una chiesa osserva la sua legge, se non vuoi dare scandalò»: CATTANEO E., *Introduzione alla storia della liturgia occidentale*, («Liturgica» 2), Roma 1969, 130. Le parole di S. Ambrogio in questo modo incarnano quello spirito di “varietà delle forme nell’unità della sostanza” (*ibid.*) che fu forse la lacuna principale della disciplina trullana.

⁹⁴ «*Ut per III^{or} tempora in anno ieiunia nostra aelymosinarum largitas sustentet, id est in sabbato ante palmas et in sabbato Pentecostem et in sabbato III^{or} istius mansis seu ad istam festivitatem et in vigilia natale Domini. Ut ista quattuor consecrationis tempora III^{or} et VI^{or} feriam ieiunent usque ad nonam et in sabbato ad ecclesiam in ipsa hora perveniant*»: cann. X e XI del *concilium bauvaricum* (740-750): *Mgh Conc.* = WERMINGHOFF A. (ed.), *Monumenta Germaniæ Historica, Concilia Aevi Karolini [742-842]*, II, 1, Hannover [1906] 1997, 53; si vedano anche il IV canone dei *concilia rispacense, frisingense, salisburgense* (800) e i canoni XXXIV-XXXV del *concilium moguntinense* (813): *ibid.*, 207-208, 269.

⁹⁵ RIGHETTI, *Manuale*, 41-45; PIETRI L., *Calendrier liturgique et temps vécu: l’exemple de Tours au VI^e siècle*, in LEROUX J. M. (ed.), *Le temps chrétien de la fin de l’antiquité au moyen âge, III – XIII siècles*, (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche scientifique, 604), Paris 1984, 130-135.

⁹⁶ Canone 2 del concilio d’Orléans IV (541): «[...] *Sed neque per sabbata absque infirmitate quisquis absoluat quadragesimale ieiunium, nisi tantum die dominico prandeat; quod fieri specialiter patrum statuta sanxerunt*»: GAUDEMET J. - UASDEVANT B., *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VI^e siècles)*, («Sources Chrétiennes», 353), I, Paris 1989, 266-269.

⁹⁷ ALIVISATOS S., *Les canons*, op. cit., 584.

⁹⁸ FOZIO, *Epistula XIII*, PG 102, coll. 731-734; RATRAMNO DI CORBIE, *Contra Græcorum opposita Romanam Ecclesiam infamantium Libri Quatuor*, PL 121, coll. 303-317.

⁹⁹ MC MANUS F. R., *The Council* cit., 84.

dell'Annunciazione¹⁰⁰. Rielaborazione del 49° canone del sinodo di Laodicea (364)¹⁰¹, il canone vuole imporre a tutto l'Ecumene una funzione liturgica modellata sulla *ratio* orientale del digiuno ebdomadario quaresimale: per non dover celebrare gli uffici solenni in tempo di astinenza e di contrizione, la liturgia dei Presantificati permetteva di distribuire l'Eucarestia ai fedeli già santificata durante i giorni di rottura del digiuno (ossia i sabati e le domeniche), affinché la mortificazione del periodo antecedente la Passione di CRISTO non li privasse della Grazia¹⁰². La Messa dei Presantificati consisteva perciò nella celebrazione del Vespro e nella Comunione, ma senza Consacrazione: con le liturgie di San BASILIO e di CRISOSTOMO, forma la triade liturgica che è a tutto oggi in uso nel rito ortodosso. Il canone si fonda su una concezione del digiuno quaresimale profondamente diversa da quella romana, per cui i doni dell'altare si consacrano i sabati e le domeniche, giorni in cui non si espleta il digiuno. Ma il canone è, come anche nel caso dell'articolo 30, doppiamente in contrasto con l'uso romano: non solo esplica liturgicamente una diversa *ratio* temporale del digiuno, ma contrasta anche e più in generale con la visione della Quaresima delle Chiese occidentali, che consideravano la celebrazione della Messa e la Comunione l'"atto precipuo" della sua santificazione¹⁰³. Originariamente aliturgico anche in Occidente, il periodo quaresimale conobbe ben presto un'estensione della sinassi liturgica stazionale che copri tutti i suoi giorni, a esclusione del Triduo pasquale¹⁰⁴. L'ottica orientale della sospensione della Messa come sorta di *sobrietas* sacramentale viene stravolta, in funzione dell'idea che il pentimento sia più vero se dissimulato "con parvenza di gioia"¹⁰⁵. Il servizio eucologico senza Eucarestia, sconosciuto a Roma fino alla seconda metà dell'VIII secolo, si introduce soltanto il Venerdì Santo, giorno della morte del Signore, quindi aliturgico per eccellenza¹⁰⁶. Ma ancora, si riscontra uno scarto tra liturgia romana e orientale in questo senso, se, come pare altamente probabile, il canone 52 si riferisce all'antica concezione della Quaresima come periodo antecedente al Triduo pasquale (che lo esclude quindi): perché il rito papale, differente in questo caso da quello dei *titula* romani, e derivante dallo stesso ceppo liturgico di quello orientale, il Venerdì e il Sabato Santo non prevedeva proprio l'assunzione dell'Eucarestia per il clero, nemmeno se presantificata¹⁰⁷! Perciò l'inserimento della Messa dei Presantificati il Venerdì Santo, anche se attribuibile all'influsso delle molte chiese di rito bizantino a Roma, è collocato in un giorno di rigorosa astensione dalla

¹⁰⁰ «*Omnibus sanctæ quadragesimæ ieiunii diebus, exceptis sabbato et dominica et santo Annunciationis die, sacra praesantificatorum liturgia celebretur*»: *Counc. Trullo Rev.*, 133.

¹⁰¹ JOANNOU, *Synodes*, 150.

¹⁰² ARRANZ M., *La liturgie des Présantifiés de l'ancien Euchologe byzantin*, in «*Orientalia Christiana Periodica*», 47 (1981), 373-374.

¹⁰³ RIGHETTI, *Manuale*, 146.

¹⁰⁴ DALMAIS I.-H., s.v. *Liturgia*, in *Enciclopedia delle Religioni*, III, Bologna 1970, col. 1598.

¹⁰⁵ RIGHETTI, *Manuale*, 155.

¹⁰⁶ STRABONE testimonia che "in Parasceve Paschæ" presso i Romani non si faceva la Messa: WALAFRIDO STRABONE, *Ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis Liber unus ad Reginbertum episcopum*, PL 114, col. 944; ma la Messa dei Presantificati, non contemplata dal rito ambrosiano, era diffusa anche tra le chiese d'Olttralpe: RIGHETTI, *Manuale*, 219, 231, 558-559.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 230-232.

Comunione per la Chiesa d'Oriente. La singolarità della liturgia del Presantificati in Occidente, e la sua sfasatura temporale rispetto al rito bizantino, dimostrano come la celebrazione eucaristica quaresimale fosse trattata da Greci e Latini in modo molto diverso.

I canoni 55 e 52 non sono i soli a tradire profonde divergenze nella concezione del digiuno tra le Chiese: principalmente diretto alla Chiesa armena, e per questo raramente inserito dagli studiosi tra gli articoli in contrasto con gli usi romani, il **canone 56** del Quinisesto prevede la scomunica per il laico e la deposizione per l'ecclesiastico che non si astengono da uova e formaggio durante la Santa Quaresima¹⁰⁸. Diversamente dalla prassi bizantina, il digiuno in Occidente, sia ebdomadario che quaresimale, era spesso inteso come semplice astinenza dalla carne. La pratica della xerofagia, ossia l'astinenza dai latticini, piuttosto diffusa nella Chiesa dei primordi, si rilassò durante l'Alto Medioevo¹⁰⁹; per cui molti concili di area franco-germanica si limitarono a vietare il consumo di carne e vino, ma ancora più spesso affidarono al fedele la responsabilità di autoregolarsi¹¹⁰. ENEA DI PARIGI rimarcava la differenza tra area italica e germanica, dove si ricorreva molto più spesso, per necessità climatiche, al consumo di burro e latte¹¹¹. Eppure la xerofagia, lungi dall'essere contestata, era considerata digiuno "d'eccellenza", consigliata certo, ma mai imposta; papa NICOLA I si limitava a vietare ai Bulgari il consumo di carne durante il digiuno quaresimale, ma perché essi erano «*rudes et in fide quodammodo parvuli*»¹¹². Perciò le polemiche, sorte in seguito tra Greci e Latini durante lo scisma foziano, sembrano più dirette alla tempistica dell'astinenza, che alla xerofagia come modalità¹¹³; e, più in generale, alla presunzione di poter imporre, come lo stesso canone dichiarava, "un'unica disciplina del digiuno in ogni parte del mondo", senza rispetto dei particolarismi regionali, fortemente radicati in questo specifico ambito della consuetudine¹¹⁴.

Il **canone 67** rientra anch'esso nel campo delle prescrizioni alimentari. Ratifica del 63° Canone Apostolico e del secondo canone del concilio di

¹⁰⁸ «*Similiter accepimus et in Armeniorum regione et in aliis locis, sabbatis et diebus dominicis ieiunii sanctae quadragesimae, quosdam ova et caseum comedere. Visum est ergo et hoc, Ecclesiam dei, ubique terrarum unam disciplina sequentem, ieiunium observare et abstinere sicut ab omni mactabili, sic ab ovis et caseo, quae quidem sunt fructus et foetus eorum a quibus abstinemus. Nisi autem hoc servaverint, si sint quidem clerici, deponantur; si autem laici, excommunicentur*»: *Counc. Trullo Rev.*, 137-138.

¹⁰⁹ RIGHETTI, *Manuale*, 144-145.

¹¹⁰ Così negli atti dei *concilia rispacense, frisingense, salisburgense*: «*Item placuit sancto concilio quarta et sexta feria a carne et vino cuncto clero abstinendum et ad nonam lataniam faciendam cum missarum sollemniis pro incolomitate et prosperitate vel firmitate totius sanctae Dei ecclesiae [...]. Cibos vero quadragesimales vel potus in arbitrio uniuscuiusque esse utendos. Hoc tamen maxime cavendum, ut non usque satietatem cibum et potum sumamus, sed partius; qui vero plus abstinuerit plus se mercedem habere sciat. [...]*»: *MGH Conc.*, II, 1, 208.

¹¹¹ PL 121, col. 741.

¹¹² *Ep.* 99, 570-571.

¹¹³ Così ENEA DI PARIGI che, commentando «*quare a carnibus esu octo ebdomadibus ante pascha et septem a casei et ovorum more suo non cessamus*», critica la durata eccessivamente dilatata del digiuno orientale, contrapposta a quello archetipico di Gesù che, dice, digiunò "ininterrottamente" per quaranta giorni. In questo modo Enea disapprova pure la pratica di non digiunare i sabati di Quaresima, come previsto dal canone 55 del concilio Quinisesto; ENEA DI PARIGI, *Epistula de Græcorum*, in *MGH, Ep. Aev. Kar.*, IV, 171-175; ID., *Liber cit.*, 741.

¹¹⁴ Non è un caso che il canone predisponga per i trasgressori il massimo della pena sanzionatoria.

Gangra¹¹⁵, l'articolo puniva con la deposizione o la scomunica chiunque si cibasse di sangue animale¹¹⁶. Il canone, fusione dei due antichi precetti veterotestamentari di offrire il sangue del sacrificio sull'altare e di cibarsi soltanto di carne di animali sgozzati¹¹⁷, riguardava una proibizione non osservata in Occidente. Papa NICOLA I ancora una volta si esprimeva contro questo tipo di rigorismo alimentare, autorizzando i Bulgari a cibarsi di animali il cui sangue non era stato effuso¹¹⁸. Ma già mezzo secolo prima, un criptico passo dell'*Apologeticum* di Claudio di Torino (825), una delle pochissime opere ferocemente iconoclaste di area occidentale¹¹⁹, percepiva la qualità "anti-romana" del canone. Il passo, che la ORSELLI metteva giustamente in relazione con il canone 82¹²⁰, contiene in realtà una critica più estesa agli usi orientali ufficializzati dal Quinisesto. Contro coloro che sostengono il culto della croce, perché CRISTO vi fu appeso, il vescovo torinese provocatoriamente propone il culto di altri oggetti e concetti a cui il Signore fu legato *per carnem*, tra cui anche l'agnello:

«Adorentur agni, quia de illo scriptum est: Ecce Agnus Dei, qui tollit peccata mundi (Joan. I); sed isti perversorum dogmatum cultores agnos vivos volunt vorare, et in pariete pictos adorare»¹²¹.

L'ultima parte del passo si riferisce chiaramente al canone 82 del concilio Quinisesto, anche se completamente frainteso nel senso – dalle parole di CLAUDIO sembra che si adorino perversamente "agnelli dipinti", quando in realtà il canone ne vietava la rappresentazione! Per quanto ambigua e difficilmente interpretabile sia l'allusione a quella pratica di "mangiare agnelli vivi" da parte dei "cultori di dogmi perversi", il riferimento al canone 82 induce a indagare tra le disposizioni del Trullano; e infatti, l'unico possibile collegamento è con il canone 67 del medesimo concilio: il veto di mangiare sangue e carne di animali strangolati si distorce,

¹¹⁵ JOANNOU, *Synodes*, 40-41, 90.

¹¹⁶ «Divina scriptura nobis mandavit ut a sanguine et suffocato et fornicatione absterneremus. Qui autem propter delicatum ventrem, cuiusvis animalis sanguinem esculentum arte aliqua condunt et sic illo vescuntur, eos convenienter castigamus. Si quis ergo dehinc animalis sanguinem quovis modo comedere aggressus fuerit, si sit quidem clericus, deponatur, sin autem laicus, excommunicetur»: *Counc. Trullo Rev.*, 149.

¹¹⁷ HERBUT J., *De ieiunio et abstinentia in ecclesia byzantina, ad initiis usque ad saec. XI*, («Corona Lateranensis», 12), Romae 1968, 7-14.

¹¹⁸ «Cap. XC: Animalia sive volatilia, si sine ferro mactentur et solo ictu hominis percussa moriantur, si liceat comedi, sciscitami. De hoc sanctus Augustinus contra Faustus Manicheum pleniter scripsit, de cuius verbis non modicum quid nunc propter prolixitatem tangimus: "Ubi", inquit, "ecclesia gentium talis effecta est, ut in ea nullus Israhelita carnalis appareat, quis iam hoc Christianus observat, ut turdos vel miniores aviculas non attingat, nisi quarum sanguis effusus est, aut leporem non edat, si manu a cervice percussus nullo cruento volnere occisus est? Et qui forte pauci adhuc tangere ista formidant, a ceteris irridentur. Ita omnium animos in hac re tenuit illa sententia veritatis: "Non quod intrat in os vestrum, vos coinquinat, se quod exit"»: *Ep.* 99, 596. Il dubbio di DENNIS riguardo all'effettiva conoscenza di Nicola del divieto orientale risulta poco coerente con il grado di cultura canonica e di spregiudicatezza della cancelleria papale del periodo, dominata da figure di primo piano come Anastasio Bibliotecario: ARNALDI G., *Anastasio* cit., 28; *contra* ved.: DENNIS G. T., *The "antigreek" character of the "Responsa ad Bulgaros" of Nicholas I?*, in «*Orientalia Christiana Periodica*», 24 (1958), 172-173.

¹¹⁹ CLAUDIO DI TORINO, *Apologeticum atque rescriptum adversus Theutmirum abbatem*, in *Mgh, Ep. Aev. Kar.*, IV, 610-613.

¹²⁰ ORSELLI A. M., *Controversia iconoclastica e crisi del simbolismo in Occidente fra VIII e IX secolo*, in *EAD., Tempo, città e simbolo tra Tardoantico e Alto Medioevo*, Bologna 1984, 86.

¹²¹ CLAUDIO, *Apologeticum* cit., 611-612.

secondo il ragionamento *ad absurdum* di Claudio, nell'uso di cibarsi di bestie ancora vive¹²².

L'articolo 67 del concilio Quinisesto radicava il proprio contenuto canonico nell'onorevole antichità dei c.d. "Canoni Apostolici" (400 ca.), primo insieme di vere e proprie norme giuridiche sanzionanti soprattutto le colpe del clero¹²³. Con il **canone 2** di conferma della *magna traditio* canonica, i padri del concilio *in Trullo* recepivano, inconsapevolmente in contrasto con la Santa Sede¹²⁴, il *corpus* nella sua completezza (85 articoli), mentre DIONIGI IL PICCOLO, forse per questioni relative a una diversa tradizione manoscritta, aveva già incluso nella sua celebre collezione soltanto i primi cinquanta¹²⁵. L'idea che Roma considerasse indiscutibilmente apocriefi gli ultimi 35 Canoni Apostolici almeno fino alla metà del IX secolo, trova conferma in un deliberazione conciliare di papa STEFANO III (769), da cui traspare pure la fiera autoconsiderazione della Chiesa romana come unica depositaria della vera tradizione¹²⁶. L'informazione fornita da ANASTASIO BIBLIOTECARIO di una conferma globale, da parte di papa GIOVANNI VIII, dei Canoni Apostolici¹²⁷, non è supportata da alcun documento ufficiale, e difficilmente credo sia avvenuta senza alcuna modifica degli stessi¹²⁸.

Fu indubbiamente fonte di critiche da parte della Santa Sede anche il **canone 36**, che, come già visto, poneva la sede costantinopolitana al secondo posto dopo Roma, garantendole gli stessi privilegi. Se nei fatti il patriarcato della città imperiale aveva molto più peso di quelli di Gerusalemme, Antiochia e Alessandria, è vero anche che i pontefici non vollero mai sancirlo ufficialmente¹²⁹: ancora in pieno IX secolo, papa NICOLA I ripristinava polemicamente l'antica gerarchia triarchica nicena

¹²² Il riferimento implicito al canone 67 da parte di Claudio si comprende meglio risalendo alla fonte dello stesso articolo. Il Canone Apostolico 63° punisce infatti con la deposizione o la scomunica chiunque si cibi di animali soffocati, o uccisi e in parte divorati dalle fiere, oppure di "animali morti" ("*a feris mortuum*"): JOANNOU, *Synodes*, 40), ovviamente da intendersi nel senso di carogne. Claudio non fa che estrapolare dal contesto quest'ultimo segmento di periodo, così che il canone sembri sancire il divieto di mangiare bestie morte, per indurre il fedele a cibarsi di quelle ancora vive!

¹²³ FANTAPPIÈ C., *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna 1999, 40.

¹²⁴ OHME H., "*antirömischen*" *Kanones* cit., 312-313.

¹²⁵ BARDY G., s.v. *Canons Apostoliques*, in *Dictionnaire de droit canonique*, II, Paris 1937, coll. 1288-1295.

¹²⁶ Non si conservano dei veri e propri atti del concilio, ma una relazione dei contenuti più importanti, deve si leggere: «*Non amplius suscipiantur apostolorum canonum prolata per sanctum Clementem nisi quinquaginta capita, quae suscipit sancta Dei catholica Romana aecclesia*»: MGH *Conc.*, II, 1, 88.

¹²⁷ «*Et certe de apostolorum canonibus liquido novimus, quoniam his quidam facilem non praeuere consensum. Sed et praedecessor vester beatissimus papa Stephanus non amplius ex his quam quinquaginta recipiendos synodice promulgavit, licet quaedam constituta pontificum ex ipsis canonibus assumpta esse videantur. Unde apostolatu vestro decernente non solum illos solos apostolorum quinquaginta canones ecclesia recipit, sed et omnes eorum [...]*»: ANASTASIO BIBLIOTECARIO, *Epistole VI* cit., 415-418.

¹²⁸ Un esempio di disposizione del tutto inaccettabile per la Chiesa occidentale, l'85° Canone Apostolico, che esclude l'Apocalisse dai lista dei Libri canonici: JOANNOU, *Synodes*, 51-53.

¹²⁹ MONACHINO V., *Il canone 28 di Calcedonia: genesi storica*, («Collana di testi storici», 10) L'Aquila 1979, 106-115.

contro l'ordine imposto dal Trullano, indirettamente cassando il canone che lo stabiliva¹³⁰.

Molti degli articoli in contrasto con l'uso romano erano di ambito liturgico: così i **canoni 28 e 57**, statuendo l'offerta sull'altare e le modalità del Sacrificio incruento, proibivano l'uno la distribuzione di grappoli d'uva durante l'Eucarestia, l'altro l'offerta di latte e miele sull'altare¹³¹, riconfermando, forse inconsapevolmente, alcuni Canoni Apostolici in conflitto con la prassi romana. Il canone 28 sottintende una diversa *traditio* della fonte: mentre il diritto canonico latino accoglie, assieme al 3° Canone Apostolico che proibisce le più svariate offerte sull'altare, anche l'eccezione a queste disposizioni “nei tempi prescritti”¹³² – conformandosi così al 37° canone cartaginese (419)¹³³ – la tradizione orientale ben presto la decurta¹³⁴. La redazione risalente al VI secolo del *Liber Pontificalis* testimonia l'uso romano di offrire sull'altare uva e chicchi di frumento¹³⁵; così anche il Sacramentario Gelasiano (inizio dell'VIII secolo)¹³⁶. L'offerta di latte e miele trovava invece uso molto più circoscritto. Durante la veglia del Sabato Santo, progressivamente anticipata al tardo pomeriggio, era tradizione che i neofiti bevessero una miscela di latte e miele benedetta. Il rito era piuttosto antico, ma si diffuse soprattutto nel VI secolo: una lettera *ad Senarium* del diacono Giovanni, poi papa GIOVANNI I (523-526), dava spiegazione del perché si disponesse quella inusuale bevanda nel santo calice, e la si

¹³⁰ «Cap. XCII: *Desideratis nosse, quot sint veraciter patriarchae. Veraciter illi abendi sunt patriarchae, qui sedes apostolicas per successiones pontificum optinent, id est qui illis praesunt ecclesiis, quas apostoli instituisse probantur, Romanam videlicet, Alexandrinam et Antiochenam. Constantinopolitanus autem et Hierosolymitanus antistes, licet dicantur patriarchae, non tantae tamen auctoritatis quantae superiores existunt. Nam Constantinopolitanam ecclesiam nec apostolorum quisquam instituit nec Nicena synodus, quae cunctis synodibus celebrior et venerabilior est, eius mentionem aliquam fecit, sed solum, quia Constantinopolis nova Roma dicta est, favore principum potius quam ratione patriarcha eius pontifex appellatus est. [...] Cap. XCIII: Porro quis patriarcharum secundus sit a Romano, consulitis. Sed iuxta quod sancta Romana tenet ecclesia et Niceni canones innuunt et sancti praesules Romanorum defendunt et ipsa ratio docet, Alexandrinus patriarchatum a Romano papa secundus est»: Ep. 99, 596-597.*

¹³¹ «*Quoniam in diversis ecclesiis novimus, cum uva ad altare ex quadam quae invaluit consuetudine adducatur ministris hanc incruento oblationis sacrificio coniungentes, utraque simul populo distribuere, decernimus, ne quis ex sacerdotibus hoc amplius faciat, sed ut vivificationem et peccatorum remissionem tantummodo sanctam oblationem populo impetriet utque sacerdotes vero uvam allatam tanquam primitias existimantes, eam seorsum benedictentes petentibus impetrent ad fructum datori gratiarum actionem, per quos corpora nostra divina dispositione augentur et aluntur. Si quis autem clericus praeter haec decreta egerit, deponatur.*»; «*Ad altaria mel et lac offerenda non sunt*»: *Counc. Trullo Rev.*, 102-103, 138.

¹³² Questo il 4° Canone Apostolico nella *Collectio Dioniso-Adriana*: «*Offeri non liceat aliquid ad altare praeter novas spicas et uvas; et oleum ad luminaria, et thymiana, id est incensum: tempore quo sancta celebratur oblatio*»: DIONIGI IL PICCOLO, *Codex Canonum Ecclesiae Universae*, PL 67, 141. Di questo articolo non c'è traccia nel corpus degli 85 Canoni Apostolici recepiti dalla Chiesa orientale.

¹³³ JOANNOU, *Synodes*, 257.

¹³⁴ San Nicodemo indicava l'uso di distribuire l'Eucarestia inserendone dei piccoli pezzetti all'interno di acini d'uva come profilassi contro le malattie, in sostituzione all'utilizzo comune del cucchiaino proprio della liturgia bizantina: ma la riteneva pratica inappropriata e inaccettabile: CALIVAS A. C., *The Penthekte Synod and Liturgical Reform*, in GOTHR, 132-133.

¹³⁵ LP I, 159.

¹³⁶ CHAVASSE A. (ed.), *Le Sacramentaire gelasien*, Tournai 1958, 464-465; DURA N., *The Canons of the Sixth Ecumenical Synod Concerning Fasting and Their Application of the Present Needs of Orthodox Faithful*, in GOTHR, 156. Il 4° Canone Apostolico viene ricordato anche da Strabone nel capitolo XVIII della sua opera di storia liturgica: PL 114, col. 938.

benedisse distribuendola ai neofiti¹³⁷. Ma la liturgia romana del Sabato Santo prevedeva pure un'altra pratica in contrasto con le disposizioni del Quinisesto, perché includeva il rito della *Redditio Symboli*, ossia la recita del Credo da parte dei catecumeni davanti al vescovo o al presbitero¹³⁸, in divergenza con il *canone 78* del Quinisesto, che invece la fissava il giovedì¹³⁹.

Sulla base di queste considerazioni, è possibile stilare una nuova lista dei canoni che furono oggetto di discussione a Nicomedia, che prescindano in parte dalla loro originaria o voluta "anti-romanità". Se è vero infatti che si può difficilmente parlare di un generalizzato carattere "anti-romano" del *corpus* canonico trullano¹⁴⁰, è allo stesso tempo importante riformulare una lista che comprenda fino in fondo il rapporto della disciplina trullana con il diritto canonico romano e più in generale latino del tempo, perché su queste basi, sull'accurata disamina dei contenuti canonici, l'allora diacono GREGORIO "*optimam responsionem unamquamque solvit quaestionem*". L'elenco dei canoni espunti dalla Chiesa romana perché in contrasto con la sua *traditio* comprese gli articoli 2, 13, 30, 36, 52, 55, 67, a cui possono forse essere aggiunti il 3, il 28, il 56, il 57 e il 78¹⁴¹. Si vedrà nel prossimo paragrafo come papa GREGORIO II, artefice degli accordi con l'imperatore, durante il suo pontificato mantenga attivo in più frangenti un rapporto implicitamente dialettico proprio con i canoni espunti, dando prova fattiva di quella "approvazione con riserva" che fu caratteristica precipua della conferma papale del sinodo.

§5. Il pontificato di Gregorio II in relazione al concilio Quinisesto: nuove prospettive di lettura

È datata tra il 724 e il 726, in piena crisi iconoclasta, la lettera che papa GREGORIO II trasmette al patriarca GERMANO di Costantinopoli, inserita nella quarta sessione del concilio Niceno II¹⁴². La lettera, che già dalla fine dell'VIII secolo non aveva più originali o copie autentiche depositate nella cancelleria papale, si conserva nella sua redazione più antica proprio negli atti del VII concilio ecumenico¹⁴³. L'intestazione specifica che si tratta di una risposta a una precedente missiva del patriarca, probabilmente molto simile nei contenuti e nella forma a una lettera dello stesso GERMANO a TOMMASO metropolita di Claudiopoli¹⁴⁴. La lettera sviluppa una critica dottrinale all'iconoclastia in linea con il pensiero di Germano, per il quale le

¹³⁷ RIGHETTI, *Manuale*, 252, 271.

¹³⁸ *Ibid.*, 244.

¹³⁹ «*Oportet eos qui baptizantur, symbolum fidei ediscere et quinta septimanae feria coram episcopo vel presbytero id recitare*»: *Counc. Trullo Rev.*, 159.

¹⁴⁰ Questa è la tesi sostenuta da OHME: OHME H., "*antirömischen*" *Kanones* cit., 307-321.

¹⁴¹ La lista che qui ho prodotto è in parte diversa e da quella proposta da Laurent e da quella tradizionalmente accettata dai canonisti, e così discussa da OHME: esclude infatti i canoni 1 e 82, inseriti tra quelli certamente "anti-romani" da LAURENT, aggiunge invece i canoni 52, 56 e 78, che non appaiono tra quelli considerati da Ohme.

¹⁴² MANSI XIII, 92-100.

¹⁴³ GUILLARD J., *Aux origines* cit., 244-245.

¹⁴⁴ PG 98, coll. 164-188; GUILLARD J., *Aux origines* cit., 248-249.

icone erano una sorta di condensazione teologica della Parola¹⁴⁵. Per la prima volta in ambito occidentale, il papa ricorre al canone 82 del concilio Quinisesto:

«*Imo legalis, ut iam dicamus, hujusmodi est in Deo erectio; licet figuris magis signanda: et umbra preferenda sit gratia et veritas. Unde maximam salutis causam sanctorum coetus Dei consilio hoc capitulum tradidit in universorum vultibus, et colorum operationibus venerabilem et sanctum characterem secundum humanitatem ejus, qui tollit peccata mundi, erigamus [...]; et nulla est hinc a divinis dissonantia*»¹⁴⁶.

La citazione è libera e non menziona esplicitamente l'Agnello. Si stempera, nelle parole di GREGORIO, il rapporto dicotomico tra simbolo e icona esacerbato dagli iconoclasti; la natura originariamente non denigratoria del canone nei confronti delle “antiche ombre” ne esce rafforzata, perché il canone serve semplicemente a dimostrare che non è “*a divinis dissonantia*” rappresentare Cristo secondo caratteri umani. Prima di papa GREGORIO II, soltanto lo stesso GERMANO vi aveva fatto ricorso, citandolo, anch'egli liberamente, nel suo *De Hæresibus et Synodis* (723-724)¹⁴⁷; qualche tempo dopo, GIOVANNI DAMASCENO contribuirà non poco a diffonderlo e a renderlo parte integrante di quel *florilegium* patristico e canonico continuamente ricorrente nelle opere iconodole di VIII e IX secolo¹⁴⁸. Il riferimento al canone 82 permette a GREGORIO II di esprimersi a proposito del concilio Quinisesto nel suo complesso, che egli definisce “*sanctorum cœtus Dei consilio*”.

Le stringenti analogie tra la lettera del papa a GERMANO e quella di GERMANO a TOMMASO rilevate da J. GUILLARD portano a credere che la perduta lettera di GERMANO a GREGORIO, simile nei contenuti, abbia profondamente ispirato la risposta del papa; oppure che il papa abbia per qualche motivo preso visione della lettera di GERMANO a TOMMASO; oppure – e questa è la tesi proposta da GUILLARD – che l'epistola del pontefice al patriarca costantinopolitano sia in realtà di mano dello stesso GERMANO, e che i padri del VII concilio ecumenico l'abbiano recepita erroneamente come opera di GREGORIO II¹⁴⁹. L'attribuzione di GUILLARD, accettata da alcuni¹⁵⁰, è stata da più parti contestata: LAURENT non metteva in

¹⁴⁵ SANSTERRE J.-M., *Le parole, le texte et l'image selon les auteurs byzantins des époques iconoclaste et posticonoclaste*, in *Testo e immagine nell'Alto Medioevo*, (XLI Settimana di studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 15-21 aprile 1993), I, Spoleto 1994, 207-209.

¹⁴⁶ MANSI XIII, coll. 94-95.

¹⁴⁷ «*Domini autem nostri Jesu Christi imaginem ad humanum typum conformatam, nempe ad eam formam in qua visibiliter Deus apparuit, admittimus, ob retinendam perpetuo memoriam ejus in carne conversationis, passionis, mortisque salutaris, atque illius quam hinc mundus nactus est salutis: namque ex hac ipsa imagine sublimitatem humilitatis divini Verbi cognoscimus*»: PG 98, col. 79.

¹⁴⁸ GIOVANNI DAMASCENO, *De Imaginibus oratio III*, PG 94, coll. 1417-1420; ID., *Oratio demonstrativa de sacris et venerandis imaginibus adversus Imperatorem Constantinum Cabalinum*, PG 95, coll. 319-322. Per l'importanza del Damasceno nella creazione di un *florilegium* iconodolo, si veda il saggio di ALEXAKIS A., *The source of the Greek Patristic Quotation in the Hadrianum (JE 2483) of pope Hadrian I*, in «*Annuario Historiæ Conciliorum*» 26 (1994), 18-19.

¹⁴⁹ GUILLARD J., *Aux origines cit.*, 248-252.

¹⁵⁰ Si veda FAZZO V., *Agli inizi dell'iconoclasmo. Argomentazione scritturistica e difesa delle icone presso il patriarca Germano di Costantinopoli*, in MARCHESELLI C. C. (a cura di), *Parola e spirito. Studi in onore di Settimio Cipriani*, Brescia 1982, 810.

discussione l'originalità della lettera¹⁵¹; così anche E. LANNE in tempi più recenti¹⁵². SPECK attribuisce la lettera a GREGORIO, interpolata con altri suoi scritti del 717-718¹⁵³, mentre STEIN a papa ZACCARIA, datandola al 743¹⁵⁴. Non è possibile addentrarci in merito alla questione dell'autenticità della lettera, che rimane finora problema irrisolto. Ammettendo che l'epistola sia stata prodotta dalla cancelleria pontificia, la citazione del canone 82 dà prova di una effettiva ricezione del canone e di un giudizio altamente positivo nei confronti del sinodo che lo aveva emanato; anche se il passo non può in ogni caso dirsi di sicura invenzione gregoriana, perché la lettera con ogni probabilità ricalca pedissequamente i contenuti e i riferimenti propri di quella di GERMANO al papa. Un'operazione e un contesto simili si avranno cinquanta anni dopo nella già citata risposta di papa ADRIANO I alla sinodica del patriarca costantinopolitano TARASIO, dove egli però, al contrario di GREGORIO, ricordando il canone, espressa la fonte («*Invenimus autem in praedicta synodica epistola [...]*»).

Il ricorso al canone trullano da parte di GREGORIO II va letto contestualmente al primo dirompente scoppio della crisi iconoclasta, che avvia un'accelerazione, tanto decisa quanto – come già si è potuto appurare – di breve durata (cfr. § 3), della percezione di GIUSTINIANO II come sovrano “cristianissimo” e del concilio Quinisesto come sinodo ortodosso, perché promulgatore dell'unica prova canonica a favore della rappresentabilità dell'icona. La seconda lettera che GREGORIO II invia all'allora imperatore iconoclasta LEONE III¹⁵⁵ mostra con flagrante semplicità questo repentino cambio di prospettiva storica in senso iconodulo. In questo modo infatti il papa elenca gli imperatori che nei secoli avevano convocato sinodi ecumenici:

«Così gli imperatori che ti hanno preceduto hanno mostrato, nell'azione e nella parola, che hanno comandato e amministrato le chiese in concerto con i vescovi, anelando alla verità con zelo e amore per l'ortodossia, il *grande* Costantino, il *grande* Teodosio, il *grande* Valentiniano, il *grande* Giustiniano, e *Costantino padre di Giustiniano*, quello del VI concilio»¹⁵⁶.

Mentre gli imperatori che lo precedono hanno il titolo onorifico di *mègas*, Costantino si identifica con sua paternità, come se il fatto di essere il padre di Giustiniano II sia la fonte prima della sua *auctoritas* ecclesiologica. Si assiste a un'operazione uguale e contraria a quella effettuata dai padri del Niceno II, che insistono sui legami tra COSTANTINO e GIUSTINIANO II e per garantire autorità ecumenica al sinodo del secondo. Papa GREGORIO II valuta il concilio Quinisesto attraverso il filtro della cogenza iconoclasta; la prima

¹⁵¹ LAURENT, *Oeuvre canonique*, 35.

¹⁵² LANNE E., *Rome et les Images Saintes*, in «*Irénikon*» 59 (1986), 170.

¹⁵³ SPECK P., *Artabazos, der Rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren*, («*Poikila Bizantina*», 2), Bonn 1981, 155-178.

¹⁵⁴ STEIN D., *Der Beginn des byzantinischen Bilderstreites und sein Entwicklung bis an die 40^{er} Jahre des 8. Jahrhunderts*, München 1980, 125-137.

¹⁵⁵ Anche questa epistola risulta di dubbia autenticità, sicuramente rimaneggiata o interpolata successivamente; GUILLARD ne ha proposto una nuova edizione greca con traduzione francese: GUILLARD J., *Aux origines* cit., 298-305.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 299 (brano evidenziato in corsivo).

conferma papale del Quinisesto documentata avviene tramite il canone 82, ed è primariamente conferma di *questo* specifico canone.

La grande incidenza di fonti greche, di cui il canone trullano fa parte e che ispirano tutto il contenuto teologico della lettera di GREGORIO, sono per GUILLARD ulteriore prova di un'origine orientale del testo¹⁵⁷. Ma l'articolo 82, emanato da un concilio ben noto al papa, non può essere compreso nel novero delle fonti greche ignorate dalla corte romana. Il ricorso al canone 82 non significa però che il papa abbia in questo modo indiscriminatamente accolto tutti i canoni del Quinisesto¹⁵⁸. Danno prova di un rapporto sempre critico e vigile con le deliberazioni conciliari – in particolare nella loro declinazione “anti-romana” – due momenti del pontificato di GREGORIO II, mai letti in questa luce dalla storiografia moderna.

Il *Liber Pontificalis* informa riguardo ad alcune innovazioni liturgiche apportate dal pontefice. Tra queste si legge:

«*Hic quadragesimali tempore ut quintas ferias ieiunium atque missarum caelebritas fieret in ecclesias, quod non agebatur, instituit*»¹⁵⁹.

Si è visto come alcuni dei canoni “anti-romani” del Quinisesto riguardassero la sfera liturgica e i tempi del digiuno. GREGORIO è il primo pontefice a entrare nel merito della liturgia quaresimale dopo almeno due secoli e mezzo, da quando cioè papa Ilario (461-468) aveva organizzato la maggior parte delle comuni ferie stazionali¹⁶⁰. GREGORIO II istituisce il digiuno obbligatorio per tutti i giovedì di Quaresima, e dispone l'aggiunta della “quinta feria” al ciclo delle Messe stazionali (“*missarum caelebritas*”), ordinando la creazione di uno specifico formulario – in realtà collazione di materiale per nulla originale, ritagliato da più antiche liturgie¹⁶¹. La disposizione potrebbe portare eco del 29° canone trullano, che corregge il canone cartaginese 41°: quest'ultimo normava i tempi del digiuno eucaristico, ordinando che i Santi Misteri non venissero offerti da chi non avesse osservato il digiuno, ad eccezione di un solo giorno, “quello che celebra la cena del Signore”¹⁶². La Chiesa africana identificava infatti il Giovedì Santo con il giorno dell'antica Pasqua ebraica, che Gesù stesso celebrò con gli apostoli prima della Passione, e per questo permetteva al clero e ai fedeli di rompere il digiuno, onorando così il ricordo della Cena del Signore¹⁶³. Il canone trullano ripristinava invece il digiuno ferreo specifico della Settimana *Authentica*, seguendo le disposizioni apostoliche:

«*Cum nihil ergo nos inducat ut strictam observantiam reliquamus, statuimus, apostolicas ac paternas traditiones sequentes «ne oporteat postrema quadragesimae septimana quintae feriae ieiunium solvere et totam quadragesimam iniuria afficere»*»¹⁶⁴.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 252-253.

¹⁵⁸ *Contra* ved.: DURA N., *The Ecumenicity* cit., 243.

¹⁵⁹ LP I, 402.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 41.

¹⁶¹ RIGHETTI, *Manuale*, 149, 161.

¹⁶² JOANNOU, *Synodes*, 259-260.

¹⁶³ DURA N., *The Canons* cit., 149.

¹⁶⁴ *Counc. Trullo Rev.*, 104.

L'articolo cartaginese, inserito nella *Collectio Dyoniso-Adriana*¹⁶⁵, trova una sorta di invalidamento nella disposizione gregoriana, che ripristina il digiuno per tutti i giovedì della Quaresima, in conformità con quanto stabilito dal canone 29 del concilio Quinisesto. Se quindi l'ampliamento del digiuno è in linea con il Trullano, del quale è possibile scorgere un'influenza diretta, altrettanto correlata al concilio, ma questa volta in senso critico, è l'istituzione della Messa solenne, che partecipa della progressiva estensione della sinassi eucaristica romana specifica del periodo altomedievale: già si è detto come questo fenomeno fosse del tutto in contrasto con il canone 52, che istituiva invece la sospensione dell'Eucarestia, sostituita dalla Messa dei Presantificati. Un'altra ricostruzione del quadro liturgico quaresimale romano, solo in parte coincidente con quanto sostenuto dall'autore del *Liber Pontificalis*, viene data da Strabone, da cui emerge che la pratica di digiunare i giovedì fosse in realtà già diffusa a Roma durante il pontificato di Gregorio II, e per questo il papa non fece che eguagliare del tutto questo giorno agli altri introducendovi la Messa solenne e accrescendone gli uffici¹⁶⁶. Ad ogni modo, anche Strabone non discute sul fatto che sia stato papa Gregorio II a istituire la Messa della quinta ferie.

Il passo del *Liber Pontificalis*, vagamente connesso al canone 52 da alcuni antichi commentatori¹⁶⁷, non ha più trovato menzione negli studi relativi alla diffusione del Quinisesto in Occidente. L'articolo, da troppo tempo escluso dal novero degli "anti-romani", faticosamente affiora oltre il tono di neutralità con cui il *Liber Pontificalis* riporta la disposizione papale.

In effetti, se la testimonianza del *Liber Pontificalis* fosse un caso isolato, sarebbe difficile sostenere una sicura correlazione tra il canone 52 del concilio *in Trullo* e la prescrizione liturgica di GREGORIO II che, tra l'altro, non è documentata se non dal fatto che non si trovi alcun testo liturgico per i giovedì quaresimali precedente al suo pontificato¹⁶⁸. Ma nel maggio del 716¹⁶⁹ il pontefice redige un Capitolare¹⁷⁰ che consegna al vescovo MARTINIANO, al presbitero GIORGIO e al suddiacono DOROTEO, missionari in Baviera durante gli anni della sua poderosa opera di conversione dei popoli nordici, in cui è possibile rintracciare almeno un articolo di implicita ma incontestabile critica a uno dei canoni "anti-latini" del Quinisesto. Il VII capitolo prevede infatti che *«nihil in perceptione ciborum iudicetur immundum, nisi quae fuerit idolis immolatum, quia iuxta*

¹⁶⁵ PL 67, col. 194.

¹⁶⁶ «*Quae quinta feria, quoniam postmodum coepit ut caeterae jejuniis applicari, Gregorius Junior statuit eam missis et orationibus esse solemnem, et undecunque colligens, ejusdem diei augmentavit officia*»: PL 114, col. 942. È possibile che STRABONE conoscesse soltanto la prima redazione della *Vita* di GREGORIO, che non comprendeva il digiuno tra le innovazioni dei giovedì («*Hic quadragesimali tempore ut quintas ferias missarum caelebritas fieret in ecclesias, quod non agebatur, instituit*»: LP, I, col. 402.).

¹⁶⁷ MAFFEI citava alcune considerazioni di commento al canone 52 del Quinisesto di CRISTANO LUPO, che erroneamente anticipava almeno al pontificato di GREGORIO MAGNO l'introduzione della liturgia dei giovedì di Quaresima: PL 128, coll. 1016-1017.

¹⁶⁸ *Ibid.*, col. 1017. Il Sacramentario Gelasiano, che riflette l'uso liturgico romano dei primissimi anni dell'VIII secolo, non comprende ancora le messe stazionali dei giovedì di Quaresima, eccetto quella del Giovedì Santo; LP I, 412.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 411.

¹⁷⁰ MERKEL J., PERTZ G. H. (ed.), *Leges Alamannorum, Baiuvariorum, Burgundiorum, Frisionum*, («*Monumenta Germaniae Historica; Leges*», III) Hannover [1863] 1965, 451-454.

*quod magisterio apostolice docetur: “Omnis creatura Dei bona, et nihil reiciendum quod cum gratiarum actione percipitur”*¹⁷¹. Il Capitolare, sorta di “prontuario” disciplinare in un contesto di evangelizzazione *in fieri*, trasmette come norma basica della tradizione cristiana l’idea che non esista altro divieto alimentare che non sia quello di cibarsi di offerte agli idoli¹⁷². Che l’articolo sia stato pensato in riferimento critico al canone 67 del Trullano e alla tradizione canonica che lo precede, lo si comprende dal commento ai veti alimentari orientali di papa NICOLA I: anch’esso radica la sua posizione nel passo scritturistico citato da GREGORIO II; i suoi ragionamenti si dispiegano simili a quelli del suo predecessore¹⁷³. Nel 1756, papa BENEDETTO XIV nel documento «*Ex Quo Primum*», trattando dell’“osservanza di legali cerimonie della vecchia Legge”, sancisce l’esistenza di questa antica corrente critica avversa al divieto alimentare dei soffocati:

«Non mancano documenti ancora più antichi nei quali si afferma la stessa dottrina. Infatti il Papa San Gregorio II, nel Capitolare col quale inviò come Legati in Baviera il Vescovo Mariniano e il Presbitero Giorgio, nel cap. 7 si esprime in questo modo: Nulla si deve ritenere come immondo nella assunzione dei cibi, al di fuori di quello che fu immolato agli idoli, poiché, come è stato insegnato dal Magistero Apostolico, ogni creatura di Dio è buona e non si deve rigettare nulla di ciò che si riceve a titolo di favore. Similmente San Nicolò I così dichiara a proposito degli animali mondi e immondi: Quali animali o uccelli sia lecito mangiare, per quanto io penso, lo dimostra il Signore stesso, allorché dopo il Diluvio affidò a Noè e ai suoi figli tutti gli animali da mangiare. Pertanto non è proibito nutrirsi di qualsiasi animale, le cui carni non siano nocive al corpo e che la Comunità umana accetta e approva come cibo»¹⁷⁴.

L’articolo del Capitolare di papa GREGORIO II sottende perciò una presa di posizione consapevole riguardo alla normativa alimentare orientale, sancita in modo definitivo dal concilio Quinisesto, che, se non si può dire polemica (non c’è infatti alcun riferimento esplicito a una tradizione diversa da quella romana), è certo accorta e cosciente.

Letto assieme alla disposizione sull’ampliamento della liturgia quaresimale, il capitolo pone in essere quella parziale *epikèia* – ossia quel vero e proprio atto giuridico che è la “non-recezione” – del *corpus* canonico trullano. Per quanto la relazione con il Quinisesto rimanga in entrambi i casi inespressa, il ruolo fondamentale di GREGORIO negli accordi di Nicomedia e la sua conoscenza sicuramente approfondita della normativa trullana (sancita pure dal suo ricorso al canone 82 in senso positivo), sono dati che confortano questa interpretazione dei fatti.

In conclusione, il pontificato di papa GREGORIO II, tradizionalmente trascurato da una storiografia conciliare che lo escludeva fin dall’VIII secolo

¹⁷¹ *Ibid.*, 453.

¹⁷² CATTANEO E., *Introduzione* cit., 153.

¹⁷³ Per il commento di NICOLÒ I, contenuto nei suoi *Responsa ad Bulgaros*, v. nota 118 di questo lavoro. Anche una lettera di autore anonimo, forse diretta a Ludovico di Germania e datata all’850 circa, cita lo stesso passo paolino in relazione ai “soffocati”: MGH, *Ep. Aev. Car.*, III, 633-635.

¹⁷⁴ È possibile consultare la traduzione italiana del documento all’interno del sito web: <http://www.totustuus.biz/users/magistero/>

dalle dinamiche recezionali del Quinisesto, può essere riletto alla luce della sua posizione di primissimo piano negli abboccamenti di Nicomedia e del suo ruolo di compilatore di un presumibile accordo scritto tra le parti. Un aggiornamento della lista dei cosiddetti canoni “anti-romani” si rispecchia in modo del tutto coerente in alcune deliberazioni del pontefice, che si tingono perciò di una nota dialettica. Se la disciplina trullana sembra infatti non interferire nella costruzione del diritto canonico romano e carolingio di VIII secolo, essa è ancora ben viva nel ricordo di colui che, pochi anni prima della salita al soglio pontificio, risolse l’annosa diatriba tra Impero e Santa Sede. Per questo le deliberazioni di papa GREGORIO II possono dirsi ancora animate da istanze emulative o, al contrario, di cosciente trasgressione nei confronti degli atti del concilio Quinisesto. Il papa pone in essere quella “approvazione con riserva” che gli studiosi di storia della Chiesa hanno ravvisato in pontificati successivi (di ADRIANO I, di NICOLA I, di STEFANO III, di GIOVANNI VIII), ma che è già espressa tutta nell’azione pastorale di GREGORIO II.

La questione dell’ecumenicità del Trullano non si risolve con il suo pontificato: ha altre vie di dispiegamento, molto più lente e stratificate. Ma è chiaro che GREGORIO operò affinché la ricezione occidentale del concilio avvenisse fin da subito in tutta coerenza con quanto stabilito a Nicomedia.

Il concilio Trullano dovette sempre fare i conti con questa specie di parcellizzazione del suo *corpus* disciplinare, che, per quanto accettabile come modalità di ricezione ecumenica, finì per determinarne lo stato di incertezza giuridica, l’incompletezza della forza di legge e di conseguenza, la scarsissima diffusione in altri campi che non fossero la disputa teologica sulle immagini.

Prova ne è il fatto che il diritto canonico occidentale di VIII e di IX secolo non attinse mai al Quinisesto come era solito fare con i canoni degli altri concili ecumenici. Forse ANASTASIO IL BIBLIOTECARIO diceva il vero, quando sosteneva che le *regulae* del Quinisesto giacevano dimenticate in qualche angolo degli archivi della Curia romana, «*apud Latinos incognitæ*»: reiteratamente confermate, certo, ma per questo realmente recepite? Tuttavia oggi il problema sembra definitivamente superato da parte Cattolica, in quanto – come già accennato – il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, tra le sue fonti, annovera proprio i canoni del concilio Trullano¹⁷⁵.

¹⁷⁵ Cfr. CECCARELLI MOROLLI D., *Sources*, in NEDUNGATT G., (ed.), *A Guide to the Eastern Code – A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, «Kanonika» 10, Rome 2002, 897-904; PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – Fontium Annotatione Auctus*, Città del Vaticano 1995, *passim*.