

Ioannis Zizioulas, "Lo sviluppo delle strutture conciliari fino all'epoca del I Concilio ecumenico", da Id., *L'uno e i molti*, Lipa, Roma 2018



Indice

<i>Prefazione</i> (metr. Atanasije Jevtić).....	vii
<i>Introduzione</i> (Paul McPartlan)	x

I. SAGGI DI TEOLOGIA TRINITARIA

1. La dottrina del Dio Trinità oggi Spunti per uno studio ecumenico	2
2. L'essere di Dio e l'essere dell'uomo Un tentativo di dialogo teologico	18
3. Un'unica fonte Una risposta ortodossa alla chiarificazione sul <i>Filioque</i>	45

II. SAGGI DI ECCLESIOLOGIA

1. La Chiesa come comunione	52
2. I presupposti ecclesiologicali dell'eucaristia	65
3. La dimensione pneumatologica della Chiesa	81
4. Alcune riflessioni su battesimo, confermazione ed eucaristia	99
5. Simbolismo e realismo nella liturgia ortodossa	111
6. Il problema teologico della "recezione"	129
7. Escatologia e storia	138
8. Il mistero della Chiesa nella tradizione ortodossa	150
9. La comunità cristiana antica	163
10. Considerazioni introduttive sul concetto di autorità	187
11. Il significato dell'ordinazione	195
12. Ordinazione e comunione	199
13. Lo sviluppo delle strutture conciliari fino all'epoca del I Concilio ecumenico	209

14. “Spirito comunitario e conciliarità”	235
15. <i>Episkopē</i> ed <i>Episkopos</i> nella Chiesa antica	243
16. Il vescovo nella dottrina teologica della Chiesa ortodossa	259
17. L’istituzione delle conferenze episcopali	278
18. Il primato nella Chiesa: un approccio ortodosso	287
19. Recenti discussioni sul primato nella teologia ortodossa	300
20. Questioni ecclesologiche inerenti alle relazioni tra Chiese orientali calcedonesi e non calcedonesi	316

III. SAGGI SUL MOVIMENTO ECUMENICO

1. L’ecclesiologia ortodossa e il movimento ecumenico	338
2. L’autocomprensione degli ortodossi e la loro partecipazione al movimento ecumenico.....	351
3. Uniformità, diversità e unità della Chiesa	364
4. Le dimensioni ecumeniche dell’educazione teologica ortodossa	382
5. Riflessioni di un ortodosso sulla testimonianza comune e sul proselitismo	394
6. La natura dell’unità che cerchiamo: risposta dell’osservatore ortodosso	400
7. Colloqui bilaterali tra ortodossi e protestanti: alcune osservazioni	410
8. Fede e Costituzione: ieri, oggi e domani	416
9. La Chiesa ortodossa e il terzo millennio	426
10. Diritto e persona nella teologia ortodossa	442
<i>Indice dei nomi</i>	454

Prefazione

Questo libro del metropolita Ioannis di Pergamo offre una raccolta di suoi articoli apparsi in diverse lingue, prevalentemente in inglese e in greco, in varie riviste teologiche. Essi presentano la concezione ortodossa attuale della dottrina trinitaria e la sua argomentazione teologica per la Chiesa quale luogo in cui si realizzano la libertà e la comunione, come conseguenza dell’incarnazione e della risurrezione di Cristo. Vanno espressi i più calorosi ringraziamenti e le più vive congratulazioni ai curatori, sua Ecc. Mons. Maxim e Mons. Gregory Edwards, per la loro cura nel raccogliere e redigere questi testi, che sono stati sottoposti ad una speciale revisione in vista di questa edizione. Una gratitudine speciale va anche a mons. Paul McPartlan, per la sua introduzione, significativa e ampia, al libro.

Il titolo, *L’Uno e i molti*, suggerisce l’idea di una profonda relazione esistente tra le persone della santa Trinità, tra Cristo e la Chiesa, tra la Chiesa cattolica una e le molte Chiese cattoliche. Ad ognuno di questi livelli di comunione, ciascuno è chiamato a ricevere l’uno dall’altro, e pertanto a riceversi gli uni gli altri. E, mentre ciò è comprensibile a livello trinitario e cristologico, solleva ogni genere di questioni ecclesologiche fondamentali, poiché il punto più alto di unità in questo contesto è sia il reciproco riconoscimento ecclesiale-eucaristico che l’accordo sulla dottrina e l’organizzazione canonica-ecclesiastica. Negli studi del metropolita Ioannis, la teologia trinitaria rende giustizia alla Chiesa definendola come un’unità dell’uno e dei molti allo stesso tempo, che permette una piena relazione tra unità e diversità. Per Zizioulas, la chiave è Cristo Dio-uomo, che è Uno della santa Trinità e il Primogenito tra molti fratelli. L’identità stessa della Chiesa, afferma, è relazionale; non può esistere senza riferi-

impegnandovisi personalmente ed esistenzialmente, la Chiesa non può scegliere un altro modo per compiere la sua missione. È a questa comprensione “incarnazionale”, o, si potrebbe dire, “eucaristica”, del ministero che porta l’ordinazione, se considerata alla luce della comunione.

6. Infine, questo modo di considerare l’ordinazione rivela una dimensione del ministero che va oltre i limiti delle comunità umane e abbraccia l’intera creazione di Dio. L’uomo è chiamato a diventare il *sacerdote della creazione*. Egli è stato creato per questo ed è decaduto da questo. Il suo carattere sacerdotale consiste nel ruolo che egli ha di dominare la creazione non per sé, ma per farla entrare in comunione con il Creatore. È per colpa sua se non lo ha fatto, ed è solo Cristo, il Sacerdote per eccellenza, che gliene ha ridato la possibilità. Ogni ministero, nella misura in cui riflette il ministero stesso di Cristo, ha un carattere sacerdotale. L’ordinazione dovrebbe essere vista come il sigillo dello Spirito su questa funzione sacerdotale conferita a ciascun uomo, secondo il carisma che gli è dato. Nel nostro tempo, segnato da straordinari progressi scientifici nell’universo, la Chiesa nella sua missione non dovrebbe indebolire questo carattere cosmico e sacerdotale dell’ordinazione, ma sottolinearlo il più possibile.

13. LO SVILUPPO DELLE STRUTTURE CONCILIARI FINO ALL’EPOCA DEL I CONCILIO ECUMENICO¹

L’argomento indicato dal titolo di questo articolo è troppo ampio per essere affrontato pienamente nelle pagine che seguono. Il mio oggetto pertanto è limitato al tentativo di guardare al vasto materiale storico che va fino al tempo del I Concilio ecumenico con l’attenzione a due aspetti particolari. Il primo aspetto è collegato alla questione strettamente storica: come è arrivata la Chiesa a ciò che conosciamo nella storia come “concili” – sia locali che ecumenici? Quali sono stati, in altre parole, i fattori che hanno portato alla comparsa delle diverse forme conciliari ed alla transizione da una struttura conciliare ad un’altra?² L’altro punto, senza cessare di essere storico, riguarda direttamente l’argomento dell’unità. In che modo queste strutture conciliari erano collegate all’unità della Chiesa, specialmente come essa veniva espressa per antonomasia nella comunione eucaristica?

Il primo di questi aspetti ci riporta indietro alle prime comunità apostoliche, dove una “primitiva conciliarità”, solitamente inosservata dagli storici della Chiesa, forma il background dei successivi svi-

1 “The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council”, in *Councils and the Ecumenical Movement*, World Council of Churches, Genève 1968, 34-51.

2 Cf *Verbali dell’incontro della Commissione di Fede e Costituzione e del Comitato di Lavoro*, 1964, Aarhus, Danimarca, Faith and Order Paper n. 44, Genève 1965, 71.

luppi nella storia conciliare della Chiesa antica. Il secondo aspetto ci mette davanti tutta la questione della relazione tra l'attività conciliare e la vita liturgica. Tenendo questi due elementi costantemente presenti, procediamo ad esaminare la documentazione storica esistente nel suo ordine cronologico.

I. La conciliarità primitiva ad un livello "locale"

Se è assolutamente possibile discernere una certa evoluzione nell'idea e nella pratica della conciliarità nella Chiesa antica, tale evoluzione può certamente essere ricondotta alle prime comunità apostoliche. Il nostro primo incontro con questa primitiva attività conciliare ha luogo a livello della *Chiesa locale*, così come è descritta nella Prima lettera ai Corinzi di san Paolo nella sua interezza e nei suoi primi cinque capitoli in particolare. Uno studio attento del testo rivelerebbe sia il contesto che la struttura di questa primitiva conciliarità.

Come ha proposto Hans Lietzmann,³ questa lettera tra altre della corrispondenza paolina è talmente legata all'assemblea eucaristica della Chiesa locale che può facilmente servire come base per ricostruire le forme liturgiche primitive. La lettera doveva essere letta durante il raduno eucaristico e il suo autore deve aver avuto in mente questa immagine della Chiesa di Corinto mentre scriveva. Le parole *synerchesthai* (talvolta con l'aggiunta *epi to auto*) e *synagesthai* sono usate molto frequentemente nella lettera,⁴ ed è chiaro che in quasi tutti questi casi tali parole si riferiscono alle assemblee eucaristiche. Un'attenta analisi del capitolo 11 della lettera rivela addirittura la sorprendente identificazione della "*ekklēsia* di Dio" con il corpo eucaristico locale, come è evidente soprattutto dai versetti 18 e 22 di questo capitolo. Il problema delle divisioni dei Corinti descritte all'inizio della lettera sembrano derivare dalle tendenze individualistiche dei Corinti espresse nei loro

3 Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Marcus und Weber, Berlin 1926, 237.

4 Ved., ad es., 5,4; 11,17.18-20.33.34; 14,23.26.

raduni eucaristici e condannate da Paolo nei capp. 11-14.⁵ La condanna dell'immoralità nel cap. 6 ha luogo nel contesto di una teologia "del corpo", che non è estranea all'idea di comunione con il corpo eucaristico di Cristo nei capp. 10-11, e tutti i consigli riguardanti l'ordine e il comportamento ecclesiale non possono essere compresi a prescindere dalla situazione attuale dei raduni eucaristici dei Corinti.

In questo contesto, il cap. 5 della lettera acquista un significato speciale, poiché ha a che fare con una funzione della Chiesa locale che, vista *a posteriori* alla luce degli sviluppi successivi nella storia conciliare della Chiesa, potrebbe essere chiamata una funzione strettamente conciliare. In questo capitolo, la Chiesa locale è chiamata ad agire come un tribunale che "giudicherà quelli dentro la Chiesa", di modo che i "santi" non ricorrano alla giustizia degli "iniqui" (cf Sal 1,1). Questa funzione della Chiesa locale non intendeva essere solo un'azione ordinaria; la composizione del corpo includeva: la Chiesa locale (*hymōn*), l'Apostolo (*toū emou pneumatōs*) e il Signore stesso (*syn tē dynamēi toū Kyriou ēmōn Iēsou*), una composizione che ci ricorda il cosiddetto Concilio apostolico di Gerusalemme di cui ci riferisce At 15 ("È parso bene" allo Spirito Santo, agli Apostoli e ai presbiteri e a tutta la Chiesa).⁶ Oltre alla sua speciale composizione, questo corpo ha un compito molto speciale da svolgere ed esercita un'autorità senza limiti. Esso "toglie via il lievito vecchio", escludendo la persona malvagia, ed è investito dell'estrema autorità di "consegnare questo individuo a Satana a rovina della carne".

Oltre al fatto che questa funzione della Chiesa locale è parte di un contesto generale che, come è stato mostrato precedentemente, non può essere compreso al di fuori dei raduni eucaristici della Chiesa di Corinto, il suo linguaggio e il suo ragionamento teologico rivelano una profonda relazione tra questa attività conciliare e la vita liturgica della Chiesa. Non è un caso che l'"esclusione" del corinto malvagio sia descritta come "togliere via il lievito vecchio", in modo da essere "pasta nuova", poiché sono "azzimi". Si tratta chiaramente di una

5 Ved. l'analisi del problema in J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Munksgaard, København 1954.

6 Cf. *infra*, un'ulteriore analisi.

terminologia pasquale, come il testo stesso chiarisce ulteriormente, quando aggiunge: “E infatti Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato”. E, per non lasciare dubbi sul significato eucaristico di tutto questo, Paolo aggiunge: “Celebriamo dunque la festa non con il lievito vecchio, né con lievito di malizia e di perversità, ma con azzimi di sincerità e di verità”. Lo stesso linguaggio liturgico va visto nell’espressione “consegnarlo a Satana” – un’espressione identica al termine *anathema*, il cui significato originario era consacrare qualcuno agli dèi infernali dei pagani – il che equivale all’ordine “con questi tali non dovete neanche mangiare insieme” (v. 11) – una chiara allusione alla comunione eucaristica. Questa interpolazione di immagini pasquali ed eucaristiche nella descrizione della funzione “conciliare” della Chiesa locale rivela che non solo il contesto, ma anche lo scopo finale di tale funzione va trovata nella comunione eucaristica della Chiesa.

Tutto ciò che abbiamo detto sulla Prima lettera ai Corinti sembra indicare l’esistenza nelle prime Chiese locali di un’attività conciliare ordinaria espressa nel contesto e a beneficio della comunione eucaristica. Oltre a questo, tuttavia, dobbiamo notare l’esistenza di occasionali raduni conciliari in cui erano prese decisioni su problemi urgenti. Tali raduni, sebbene privi di un contesto particolare, possedevano tuttavia una struttura definita che non è rimasta senza significato per i successivi sviluppi nella storia conciliare della Chiesa.

Tra tali incontri occasionali delle Chiese locali, dovremmo elencare il famoso “Concilio apostolico” di Gerusalemme. Non ci occuperemo qui della questione della storicità della ricostruzione fatta da Luca della storia del concilio. Né possiamo entrare in un’analisi dei problemi sollevati dalla critica moderna, che ha persino messo in dubbio se ci sia mai stato un concilio del genere. Per il nostro scopo sarà sufficiente fare alcune osservazioni riguardanti la struttura di questo concilio, poiché la sua importanza non è sfuggita all’attenzione delle successive generazioni della Chiesa antica.⁷

⁷ Cf il materiale patristico su questo concilio raccolto da L. Cerfaux, in *Recueil Lucien Cerfaux. Études d’Exégèse et d’Histoire Religieuse de Monseigneur Cerfaux réunies à l’occasion de son soixante-dixième anniversaire*, vol. 2, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 7, Duculot, Gemblux 1954, 105ss. Cf G. Kretschmar, “The Councils of the Ancient Church”, in *The Councils of the Church: History and Analysis*, ed. Hans J. Margull, tr. W.F. Bense, Fortress Press, Philadelphia 1966, 6s.

Quando passiamo al testo degli Atti, non troviamo risposta alla questione di chi abbia convocato il concilio e lo abbia presieduto. Il testo menziona tre generi di persone: “la Chiesa”, cioè la “moltitudine” dei fedeli, “gli apostoli” e i “presbiteri”. Nell’incontro che ha avuto luogo prima del concilio, per ascoltare Paolo e Barnaba che presentano il loro rapporto sulla fondazione delle Chiese in Galazia, erano presenti “gli apostoli e i presbiteri” e “la Chiesa” (15,4). Ma, nel concilio stesso, notiamo che “la Chiesa” è lasciata fuori dal quadro: “Allora si riunirono gli apostoli e gli anziani per esaminare questo problema” (15,6). Come rende chiaro il resto del racconto, Giacomo era incluso tra questi “apostoli e presbiteri”, probabilmente sotto il termine di “apostoli”, come possiamo sicuramente dedurre dal fatto che in altre occasioni l’autore degli Atti lo distingue dai “presbiteri”.⁸ Paolo e Barnaba presero anch’essi parte alle discussioni.

Se Atti 15 è giustamente inquadrato, possiamo notare qui la sparizione dei “Dodici” e la loro sostituzione con “gli apostoli e i presbiteri”, uno schema che sarà sostituito successivamente da quello di “Giacomo e i presbiteri” (At 21,18). Nonostante la difficoltà presentata dal versetto 12 del capitolo, dove “la moltitudine” appare improvvisamente nell’incontro “degli apostoli e dei presbiteri”, il versetto 6 è così chiaro su chi si incontrò al concilio che noi possiamo con certezza limitare i suoi membri agli “apostoli e presbiteri” del testo. La “Chiesa” riappare solo alla fine del concilio: “Agli apostoli e agli anziani, con tutta la Chiesa, parve bene allora [cioè dopo la discussione “degli apostoli e degli anziani”] di scegliere alcuni di loro e di inviarli ad Antiochia insieme a Paolo e a Barnaba” (15,22).

Ma improvvisamente abbiamo di nuovo perso di vista “la Chiesa” quando è scritta la lettera conciliare e mandata ai cristiani di Antiochia, Siria e Cilicia, in nome soltanto degli “apostoli e gli anziani, i fratelli” (15,23).⁹ La decisione è presa e comunicata esclusivamente dagli “apostoli e presbiteri”, ed è a loro che dobbiamo riferire l’importante frase della lettera “È parso bene allo Spirito Santo e a noi” (15,28).

⁸ Ved. At 21,18.

⁹ Prendiamo la parola “fratelli” come apposizione ad “apostoli e presbiteri”, come la maggior parte dei commentatori sembrano fare. Ved. C.S.C. Williams, *The Acts of the Apostles*, *Black’s New Testament Commentaries*, Adam & Charles Black, London 1957, 185.

Se questa analisi è corretta, allora possiamo vedere nel cosiddetto “Concilio apostolico” una struttura conciliare fundamentalmente diversa dagli incontri regolari delle Chiese locali, nel senso che la sua composizione era limitata ai capi della Chiesa, conosciuti qui come “gli apostoli e i presbiteri”. Il ruolo della “moltitudine” era limitato agli incontri che riguardavano la loro informazione o l’elezione di ministri secondo la decisione del concilio. Ma la decisione stessa, presa alla presenza dello Spirito Santo, così come l’annuncio di questa decisione ad altri cristiani, erano responsabilità e diritto soltanto di questi capi.

Sia negli incontri regolari che in quelli occasionali che abbiamo esaminato, nelle prime Chiese apostoliche, la conciliarità era strutturata sulla base dello schema “i Dodici o gli Apostoli – i presbiteri – la moltitudine”. Questo schema ha subito un importantissimo cambiamento a Gerusalemme durante il periodo apostolico stesso. Il nome di Giacomo prese il posto degli “apostoli”, così che non sentiremo più parlare degli “apostoli e i presbiteri”, ma di “Giacomo e i presbiteri”. Questo nuovo schema era la forma che ha simboleggiato la transizione dalla Chiesa apostolica a quella subapostolica anche dal punto di vista della storia della conciliarità.

Ora, sia 1Cor 5 che At 15 sembrano estendere la loro eco anche nel periodo subapostolico. Insieme con “i presbiteri” e “la moltitudine”, il nome del capo della Chiesa locale – che, come abbiamo visto precedentemente, aveva rimpiazzato “gli apostoli” – continuò a formare la struttura fondamentale dei raduni conciliari anche nella prima Chiesa apostolica. L’espressione “Policarpo e i presbiteri che sono con lui”, ci ricorda quella “Giacomo e i presbiteri”. Questa diventa ora un’espressione formale negli scritti del II secolo per indicare la relazione esistente tra il primo capo di una Chiesa e i suoi “presbiteri”. È essenzialmente tale espressione che sta dietro allo schema ignaziano, “il vescovo insieme con i presbiteri (e i diaconi)”, con la sola differenza che il nome personale del primo capo è qui sostituito dal titolo *ho episkopos*.¹⁰

10 Cf G. Konidaris, “Warum die Urkirche von Antiochia den ‘*proestōta presbyteron*’ der Ortsgemeinde als ‘*ho Episkopos*’ bezeichnete”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 1961, 269-84.

È alla luce di questa evoluzione che dovremmo collocare il termine ignaziano di *synedrion*, che ha un rapporto diretto con il nostro argomento. Ignazio parla dei presbiteri come di coloro che “tengono il posto del *synedrion* degli Apostoli”.¹¹ Il termine *synedrion* dovrebbe essere tradotto con “concilio”, nel senso di un collegio radunato per un certo scopo. Ora, questo “concilio” è chiamato da Ignazio anche “concilio di Dio”¹² e “concilio del vescovo”.¹³ Se prendiamo in considerazione l’immagine che Ignazio propone del vescovo come di colui che è “al posto di Dio”, possiamo concludere che in entrambi i casi abbiamo lo stesso tipo di concilio: il “*collegium*” dei presbiteri che fungono da consiglieri del vescovo.

Questo “concilio del vescovo” era un’istituzione permanente, e come funzionava? Ignazio non ci offre una risposta diretta a tale questione. Nella sua lettera a Policarpo (7, 2), gli raccomanda “di convocare... un concilio (*symbolion*) e di ordinare uno...” da mandare in Siria. Ma non chiarisce se questo “concilio” sia composto di soli presbiteri o anche di fedeli. È abbastanza possibile che sia un “concilio” simile a quelli convocati nella prima Chiesa di Gerusalemme allo scopo di eleggere dei ministri.¹⁴ Tuttavia, l’uso del termine *symbolion* ci porta a pensare al “concilio del vescovo” nel senso che abbiamo appena menzionato, piuttosto che a un raduno di tutti i fedeli, poiché un *symbolion* presuppone consiglieri speciali, come erano considerati i presbiteri a quel tempo. Possiamo pertanto parlare dell’esistenza di un “concilio” come di un’istituzione nelle mani del vescovo, che poteva convocarlo ogni volta che fosse necessario.

L’esistenza di un’istituzione del genere, almeno nell’area della Siria, è chiaramente attestata da un documento successivo che, nonostante sia stato scritto circa cento anni più tardi, sembra essere molto fedele alla situazione descritta nelle lettere ignaziane. Si tratta della *Didascalia Apostolorum* (siriaca). Questo documento getta una

11 Ignazio, *Magn.*, 6, 1.

12 Ignazio, *Tral.*, 3, 1.

13 Ignazio, *Philad.*, 8, 1.

14 Ved., ad es., At 6.

grande luce sull'istituzione del "concilio del vescovo", descrivendo la sua funzione e la sua struttura in dettaglio. Lo scopo di questo concilio era ascoltare e giudicare tutti i casi di denuncia o litigio che potessero dividere i fedeli. Tale concilio era composto dal vescovo e dai presbiteri con la presenza dei diaconi e fungeva da tribunale. La *Didascalia* raccomanda al vescovo di convocare questo concilio il secondo giorno della settimana, in modo che "se qualora qualcuno dovesse contestare la sentenza delle tue parole, tu possa avere lo spazio fino al sabato di comporre la materia e possa fare pace tra coloro che sono in conflitto e riconciliarli di domenica".¹⁵ Il motivo della convocazione di tali concili era quello di evitare di portare le liti dei fedeli "ai tribunali dei pagani",¹⁶ mentre il loro scopo ultimo era di riconciliare coloro "che sono in conflitto" gli uni con gli altri e con la Chiesa durante l'incontro eucaristico della domenica.¹⁷

Questa testimonianza della *Didascalia* riceve il suo pieno significato se è posta nel contesto della vita liturgica dei primi tre secoli. Come è evidente già nel Vangelo di Matteo (18,18-20), l'assemblea della Chiesa locale sembra possedere lo stesso potere giuridico che abbiamo incontrato in 1Cor 5 e, come possiamo desumere dal cap. 5,23-24 dello stesso vangelo, in cui la riconciliazione tra i fedeli è richiesta prima che i doni siano offerti a Dio, tutto questo può essere compreso solo come parte di un contesto liturgico.

Certamente, come indicano le nostre testimonianze delle più antiche liturgie esistenti, ogni liturgia includeva una parte di riconciliazione di tutti i fedeli, che, prima di ricevere la comunione, ci si attendeva che si scambiassero il "bacio di pace" – una pratica che può essere fatta risalire alle prime comunità apostoliche.¹⁸ È precisamente a questo punto della liturgia che dobbiamo porre la risoluzione delle varie questioni che dividevano i fedeli. Come possiamo dedurre con certezza dalla *Didascalia* siriana, tutta l'assemblea eucaristica era trasformata in un tribunale e il vescovo, circondato dal concilio dei

15 *Didascalia*, II, ed. R.H. Connolly, Clarendon Press, Oxford 1929, 109-115.

16 *Didascalia*, 109. Cf 1Cor 5.

17 *Didascalia*, III.

18 Ad es. Rm 16,3s, 1Cor 16,20; 2Cor 13,12; 1Pt 5,14.

presbiteri, esprimeva la sentenza definitiva in modo che la questione potesse essere risolta fino all'ultimo minuto prima della comunione. È sorprendente notare che il ragionamento usato dall'autore o dal compilatore di questo testo nel consigliare la Chiesa locale di tenere un concilio del genere sia identica a quella di 1Cor 5: per evitare di portare le liti dei fedeli "ai tribunali dei pagani". Un'informazione simile, forse persino più chiara, riguardante una pratica del genere la ricaviamo da Tertulliano, che può essere preso come una fonte storica affidabile: "Ci raccogliamo in adunanze e riunioni, per circondare, pregando, Dio con le suppliche, come con un manipolo serrato... Nello stesso luogo anche hanno luogo esortazioni, correzioni e punizioni in nome di Dio. E in verità vi si giudica con grande ponderatezza, come tra persone che sono certe di trovarsi al cospetto di Dio; ed è una ben grave anticipazione del giudizio futuro, se uno si è reso colpevole al punto da essere allontanato dalla comunione della preghiera e delle riunioni e di ogni santa relazione".¹⁹

II. Il passaggio alla struttura conciliare provinciale

Se ci muoviamo nella seconda metà del II secolo, la situazione storica della Chiesa è dominata da nuovi fattori che contribuiscono alla comparsa di nuove forme conciliari. Tra questi fattori, i seguenti sembrano avere a che fare direttamente con il nostro argomento.

La lotta della Chiesa contro lo gnosticismo e il marcionismo ebbe come risultato la formazione del canone delle Scritture e la messa in rilievo del concetto di *successio apostolica* come garanzia di ortodossia. Ciò dette alla Chiesa due criteri oggettivi fondamentali con cui essa poteva giudicare qualsiasi questione di verità fosse sollevata. Ma, stabilendo norme così oggettive e permanenti, ogni Chiesa locale automaticamente si sottometteva a qualcos'altro, a qualcosa, cioè, che era in un certo senso esterno alla Chiesa locale e serviva da un fattore unificante. Ciò significò che non era più sufficiente o addirittura normale farsi guidare dalla tradizione locale o dalla lista

19 *Apologeticum*, 39.

episcopale locale soltanto, come era stato fatto precedentemente, per trovare l'argomento contro l'eresia. Al di là e addirittura sopra queste tradizioni locali, c'era qualcosa di comune a tutte le Chiese locali, e perciò qualcosa che poteva servire come base per il dialogo. La possibilità del dialogo tra le varie Chiese locali su questioni causa di divergenza è una conseguenza dell'istituzione di norme e criteri comuni di verità nella seconda metà del II secolo. Non è forse un caso il fatto che i concili, nella forma di raduni di varie Chiese locali, siano apparsi esattamente a quel tempo.

Ma il dialogo o la comunicazione tra le Chiese locali potevano anche aver assunto forme diverse da quella di un concilio. Infatti, la comunicazione tra le Chiese locali era sempre possibile attraverso la corrispondenza, lo scambio di visite, ecc. Il fatto che verso la fine del II secolo tale dialogo abbia assunto la forma particolare di un incontro di vescovi va attribuito ad altre ragioni. In primo luogo, c'era la tradizione stabilita da lungo tempo del concilio locale, o episcopale, di cui il vescovo era il capo. Era solo naturale che l'estensione della conciliarità ad aree geografiche più ampie portasse alla formazione di incontri di vescovi. Ma questo avrebbe potuto succedere senza rendere i concili costituiti esclusivamente di vescovi. In effetti, questo è probabilmente accaduto quando i primi concili regionali ebbero luogo per condannare il montanismo, se dobbiamo capire le parole di Eusebio "i fedeli dell'Asia si sono incontrati spesso in molti luoghi e molte volte e... hanno rigettato l'eresia"²⁰ come qualcosa che presuppone la convocazione di concili a cui partecipavano tutti i fedeli, non solo i vescovi. Il fatto che, tranne questa oscura informazione, tutti i concili da questo tempo in poi limitino i loro membri esclusivamente ai vescovi, non può essere spiegato semplicemente riferendosi a strutture conciliari già esistenti. La sua spiegazione sta principalmente nello sviluppo di una certa teologia dell'episcopato proprio al tempo della comparsa di questi concili regionali composti esclusivamente di vescovi. Qual era lo sfondo dietro ad una tale teologia dell'episcopato che condusse alla formazione di una conciliarità esclusivamente episcopale? Non possiamo rispondere a tale questio-

20 Eusebio, *Ecl. Hist.*, V, 16,10.

ne senza un esame di certe idee ecclesiologiche che stabilirono una stretta relazione tra la Chiesa e l'eucaristia.

Se riusciamo a liberare la nostra mente dal concetto dell'eucaristia come una *cosa* o un *mezzo* di grazia e la riconosciamo prevalentemente come l'*atto* della *sinassi* che celebra,²¹ comprenderemo facilmente che per la Chiesa antica l'eucaristia non era semplicemente una *communio in sacris*, ma anche una *communio sanctorum*,²² e pertanto l'espressione stessa della "ekklesia di Dio" in un certo luogo.²³ Nel corpo dell'eucaristia, la Chiesa antica poteva vedere allo stesso tempo il corpo di Cristo e il corpo della Chiesa. Infatti "il pane che noi spezziamo, non è forse *comunione* con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane".²⁴ Questa comprensione dell'eucaristia rende facile per Paolo presupporre chiaramente la sorprendente identificazione dell'"ekklesia di Dio" con il raduno eucaristico.²⁵ Per Paolo, così come per Ignazio, la *Didascalia*, Cipriano e molte altre fonti del cristianesimo antico, la celebrazione dell'eucaristia e la comunione dei fedeli in essa ha un profondo significato ecclesiologico: esprimono l'"ekklesia di Dio" e la sua unità per antonomasia.²⁶

Tale comprensione ecclesiologica della sinassi eucaristica comportò molto presto un significato particolare attribuito al capo di questa sinassi. Dal momento in cui possiamo vedere chiaramente l'esistenza di questo

21 È stato merito di O. Casel in occidente sottolineare questo aspetto dell'eucaristia. Ved., ad esempio, il suo *Die Liturgie als Mystereifeier*, Herder, Freiburg 1923; *Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg 1935 e "Die Kirche als Braut Christi nach Schrift. Vaterlehre und Liturgie", *Theologie der Zeit* 1 (1936), 91-111. Cf anche l'insistenza sulla comprensione dell'eucaristia come un'"azione corporativa" della Chiesa ad opera di G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, 1s, 19ss, ecc.

22 Cf l'importante opera di W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Luterisches Verlagshaus, Berlin 1954.

23 Cf J.J. von Allmen, *Saggio sulla cena del Signore*, tr. it. (or. fr. Neuchâtel 1966) A.V.E., Roma 1968, 37ss, dove possiamo trovare un attento esame di questo aspetto dell'eucaristia con le sue conseguenze per la teologia della Chiesa e del ministero.

24 1Cor 10,16-17.

25 1Cor 11,18-22.

26 Per un'analisi dettagliata di queste fonti, ved. J.D. Zizioulas, *Eucharist, Bishop, Church*.

capo fino almeno al tempo della moltiplicazione dell'unica assemblea eucaristica originaria in ogni città grazie all'istituzione delle parrocchie, tale ruolo sembra essere riservato esclusivamente al vescovo, come le preghiere di ordinazione nella *Tradizione apostolica* di Ippolito, tra altre fonti, indicano chiaramente.²⁷ Non c'è da meravigliarsi, pertanto, che la Chiesa antica abbia visto molto presto il vescovo come l'immagine di Cristo. Egli era colui che sedeva “al posto di Dio”²⁸ proprio perché nell'assemblea liturgica occupava il posto descritto come “il trono di Dio e dell'agnello” con i “ventiquattro presbiteri” che lo circondavano e la “moltitudine” dei fedeli di fronte a lui.²⁹ Se pertanto l'assemblea eucaristica era “l'*ekklēsia* di Dio” e la sua *koinōnia* la realizzazione dell'unità della Chiesa in ogni luogo, il capo di questa assemblea era automaticamente visto come il centro dell'unità in quella Chiesa particolare.

In questo tipo di teologia, non c'era altra alternativa allo sviluppo graduale di una conciliarità esclusivamente episcopale. Come abbiamo osservato precedentemente in relazione a ciò che abbiamo chiamato conciliarità primitiva, la *koinōnia* dell'assemblea eucaristica costituì il terreno su cui la conciliarità trovò la sua *raison d'être*. Il vescovo, come capo di questo raduno, era nella sua Chiesa non solo colui che alla fine decideva sui casi concreti di scomunica, ma anche la voce della sua Chiesa nella sua relazione con le altre Chiese. La sua qualità di testimone della verità in un modo molto speciale e talvolta infallibile come membro di un concilio non era semplicemente una conseguenza della sua appartenenza ad una linea ininterrotta di *successione apostolica*, ma era anche attribuito al *charisma veritatis*³⁰ che aveva ricevuto attraverso la sua ordinazione – un atto che non era mai concepibile fuori della liturgia eucaristica domenicale della Chiesa. Pertanto il vescovo giunse ad essere considerato come *alter Christus* e *alter apostolus*,³¹ e il suo trono fu inteso come una *cathedra Petri* che

27 Basta confrontare, ad esempio, la preghiera dell'ordinazione del vescovo con quella dell'ordinazione del presbitero in Ippolito, *Trad. ap.* 3 e 8.

28 Ignazio, *Magn.*, 6,1.

29 Ap 4-5.

30 Ireneo, *AH*, IV, 16,2.

31 Ved. Ippolito, *Trad. ap.*, 3.

rappresentava la pienezza dell'*auctoritas* apostolica.³² Come ha giustamente osservato H.W. Turner,³³ la nuova teologia dell'episcopato e la prassi in via di sviluppo dell'azione sinodale agirono l'una sull'altra". Il “collegio degli apostoli” non era più il *presbyterium* locale di Ignazio, ma il *corpus* o *numerus episcoporum*. L'idea della collegialità dei vescovi divenne parte della teologia di Cipriano, e questo fatto non poteva essere senza legami con le nuove strutture conciliari.

Pertanto, con l'aiuto di circostanze storiche esterne, come il lungo periodo di pace di cui la Chiesa godette alla fine del II e nella prima parte del III secolo, i vescovi si riunirono in concili con una frequenza crescente. I primi concili ad essere “assemblee di vescovi”³⁴ apparvero intorno al 190 d.C. a motivo della controversia pasquale e dell'insistenza di papa Vittore nello scomunicare i cristiani dell'Asia Minore per la loro celebrazione della pasqua in un giorno diverso. Questi concili, secondo Eusebio, furono convocati in Italia sotto Vittore di Roma, in Palestina sotto san Teofilo di Cesarea e san Narciso di Gerusalemme, nel Ponto sotto Palmas, in Gallia sotto sant'Ireneo, e ancora dai vescovi dell'Osroene e nelle aree urbane vicine, e specialmente a Corinto sotto Bacchilo e “in molti altri luoghi”. Sfortunatamente, non possediamo nessun'altra informazione riguardante questi concili. Dal poco che ci racconta Eusebio, veniamo a sapere che (a) questi primi concili erano strettamente regionali, di solito riguardanti l'area di un'*eparchia* dell'impero romano, (b) in alcuni posti la presidenza del concilio era data al vescovo della città metropolitana, ma in altri luoghi (ad esempio il Ponto) al più anziano dei vescovi, (c) era attribuita una considerevole importanza al gran numero dei partecipanti³⁵ e al raggiungimento dell'unanimità nelle decisioni prese dal concilio,³⁶ e (d) sia il motivo che la finalità della

32 Cipriano, *Ep.*, 33 (27), 1. Cf *Ep.*, 66 (69), 8, ecc.

33 H.E.W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study of the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church*, A.R. Mowbray & Co., London 1954, 357.

34 Eusebio, *Ecl. Hist.*, V, 23,2-3.

35 Eusebio, *Ecl. Hist.*, V, 24,8.

36 Eusebio, *Ecl. Hist.*, V, 33,4.

convocazione del concilio era collegata alla comunione eucaristica.³⁷ Bisognerebbe anche notare che l'attività conciliare era accompagnata da un ricco scambio di lettere tra i vescovi. Le lettere conciliari scritte alla fine del concilio e mandate alle altre Chiese³⁸ ci ricordano la lettera scritta dagli "apostoli e i presbiteri" alla fine del concilio apostolico.

Tralasciamo i concili della prima parte del III secolo, cioè quelli dell'Egitto che condannarono Origene, e quelli dell'Asia Minore e dell'Africa che condannarono il battesimo degli eretici circa nell'anno 220 d.C.,³⁹ e diamo uno sguardo più attento ai concili del tempo di san Cipriano.

Le circostanze che dettero origine a questi concili sono ben conosciute a tutti noi. Ciò che forse dovremmo esaminare qui è la struttura e la natura di tali concili. Si tratta dichiaratamente di una delle più difficili questioni storiche. Pertanto, non possiamo qui entrare in un esame dettagliato dell'argomento, ma ci limiteremo di nuovo ad alcune osservazioni fondamentali che possano essere pertinenti al nostro scopo.

Tutti questi concili sono ancora una volta regionali. Essi sono solitamente composti dai vescovi di una provincia romana e sono convocati nella città metropolitana dell'area. In molti casi, sono presenti presbiteri, diaconi e laici. Ma il loro ruolo non è quello di un partecipante; essi potrebbero essere chiamati "osservatori" – per usare un termine moderno –, o talvolta "consiglieri" dei vescovi, i quali soltanto possono pronunciarsi. Le *Sententiae episcoporum* del concilio convocato a Cartagine nel settembre del 256 per discutere la questione del battesimo è molto istruttiva su questo punto. Mentre nel concilio c'erano *episcopi plurimi... cum presbyteris et diaconibus, praesentibus etiam plebis maxima parte*, i resoconti del concilio includono soltanto le parole dei vescovi che esprimono le loro "*sententiae*".⁴⁰ Il gran numero di vescovi presenti a questi concili è anche un altro

elemento interessante, specialmente dal momento che tutte le nostre fonti descrivono un'attribuzione di importanza intenzionale a questa materia da parte della Chiesa del tempo.⁴¹ Tale preoccupazione per il numero non dovrebbe passare inosservata agli storici dei concili, poiché rappresenta una chiara tendenza verso un'ecclesiologia universale e prepara la strada al principio del "diritto della maggioranza".

Dalle stesse *Sententiae episcoporum* possiamo ricavare interessanti informazioni riguardanti il modo in cui in questi concili erano condotte le discussioni. L'impressione che ricaviamo dalla lettura di questo testo è quella di un incontro del senato romano. I vescovi sedevano nella forma di un senato e il loro dibattito era portato avanti secondo lo schema senatorio. Il vescovo presidente (in questo caso Cipriano, ma avrebbe potuto essere stato il più anziano dei vescovi, secondo la tradizione conciliare dell'Africa) apriva la discussione. Poi i vescovi esprimevano i loro giudizi, e il presidente del concilio era l'ultimo a parlare. Tutto ciò significa qualcosa di più di un'altra forma di procedura. Dietro si nasconde un concetto dell'episcopato plasmato secondo schemi politici e, cosa addirittura più significativa, una concezione della Chiesa come qualcosa di parallelo all'impero romano. Il concilio è per san Cipriano l'espressione dell'unità dell'episcopato, di un'unità fondata sull'idea che tutti i vescovi possiedono l'unica *cathedra Petri*. E, sebbene ogni vescovo fosse considerato da Cipriano come il successore di tutti gli apostoli, essendo ogni trono episcopale la *cathedra Petri* ed essendo ogni Chiesa locale pienamente apostolica, il fatto che ogni vescovo debba esprimere la sua unità con gli altri vescovi partecipando ad un concilio strutturato secondo l'idea dell'unità dell'impero rappresenta ancora un passo avanti serio verso l'idea di un concilio ecumenico. Infatti, come vedremo più avanti, questo concetto africano di conciliarità deve essere stato uno dei fattori fondamentali che all'inizio del IV secolo portarono tutta la Chiesa occidentale a considerare il concilio come un'espressione dell'impero di Cristo e così a preparare la via al concilio ecumenico.

37 Eusebio, *Ecl. Hist.*, V, 24,9-10.

38 Eusebio, *Ecl. Hist.*, V, 25.

39 Per un'analisi di questi concili, ved. Kretschmar, "The Councils", 11ss.

40 Edite da Hartel, I, 435ss.

41 Ved. H. Marot, "Conciles anténicéens et conciles oecuméniques", in *Le Concile et les Conciles: contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, ed. B. Botte & al., Chevetogne 1960, 37s.

La comparsa e l'ampia accettazione del concilio provinciale minimizzò l'importanza del "concilio episcopale" della Chiesa locale, sebbene quest'ultimo non abbia mai cessato di funzionare nella Chiesa antica. Cipriano stesso scrive ai suoi presbiteri e diaconi che "al principio del mio episcopato avevo stabilito di non prendere decisioni... senza il vostro parere e senza l'approvazione del popolo"⁴² e che "nell'ordinazione dei chierici sono solito prima consultare voi e valutare di comune accordo i costumi e i meriti di ciascuno"⁴³. Ma l'influsso crescente delle idee che abbiamo analizzato precedentemente riguardanti l'unità dell'episcopato portò molto presto Cipriano stesso a modificare il carattere di questo concilio locale, introducendo la presenza di altri "compagni nell'episcopato" in tale organo. Vediamo questo accadere ad esempio al concilio della diocesi di Cipriano tenuto nell'anno 249⁴⁴ e in un concilio simile tenuto a Roma poco dopo.⁴⁵

Questo cambiamento della struttura originaria del concilio locale, tramite l'introduzione di elementi sovra-locali in tale organo, porta alla sua sostituzione definitiva con il sinodo provinciale nella prima parte del IV secolo. Il can. 4 del I Concilio ecumenico ordina che "un vescovo sia eletto da tutti [i vescovi] della provincia. E, se questo fosse difficile sia a causa del bisogno urgente che di una lunga distanza, in ogni modo tre si debbono radunare, e coloro che sono assenti siano considerati concordi e aver espresso il loro consenso tramite lettere, e poi l'ordinazione deve aver luogo". Un confronto di questo canone con la pratica esistente precedentemente, come abbiamo visto prima in relazione ai concili locali radunati per eleggere i ministri e come descrive Ippolito di Roma nella sua *Tradizione apostolica* a proposito dell'elezione dei vescovi, mostra chiaramente la transizione dal concilio locale a quello provinciale a spese del primo. Se il canone significa che l'assemblea dei vescovi debba essere parte della regolare assemblea locale, come si sforza di provare N. Afanas'ev,⁴⁶ o se significhi la con-

vocazione di un concilio strettamente episcopale, come io credo che indichi la sottolineatura posta dal canone esclusivamente sul voto dei vescovi, rimane il fatto che i compiti fondamentali dei concili locali sono ora assunti dai concili provinciali. E se ci possono essere dubbi che il canone di Nicea menzionato sopra lasci le elezioni episcopali nelle mani di un consigliere episcopale all'interno del concilio locale con la partecipazione dei vescovi della provincia, dobbiamo aspettare solo sedici anni per vedere la prima di queste due alternative definitivamente e chiaramente approvata da un altro concilio, quello di Antiochia (dell'anno 341): "Un vescovo non sia ordinato senza un sinodo e la presenza del metropolita della provincia. E, una volta che egli sia presente, è meglio che abbia con sé presenti tutti coloro che sono nella provincia compagni nello stesso ministero, ed è necessario per il metropolita convocar[li] per lettera. E se tutti loro rispondono è meglio. Se questo fosse difficile, la maggioranza di loro deve in ogni caso essere presente o esprimere il voto tramite lettera, e così con la presenza o l'accordo della maggioranza l'ordinazione (*katastasis*) possa aver luogo... E se l'ordinazione ha luogo in accordo con il canone stabilito e si trova che alcuni sono in disaccordo... deve prevalere il voto della maggioranza". L'introduzione del criterio quantitativo tra i criteri dell'unità ecclesiale rappresenta senza dubbio una delle fasi più importanti nella storia dei concili.

La situazione sembra essere stata la stessa per l'amministrazione della giustizia e della penitenza da parte del concilio episcopale locale. Questa funzione, che, come abbiamo visto, era una delle più importanti responsabilità del concilio del vescovo, continuò ad esistere a lungo. Ma, quando il concilio provinciale guadagnò gradualmente prestigio e autorità, la decisione definitiva sulle questioni di scomunica

42 Cipriano, *Ep.*, 14, 4.

43 Cipriano, *Ep.*, 38, 1.

44 Cipriano, *Ep.*, 1, 1.

45 Cipriano, *Ep.*, 49, 2.

46 "Le concile dans la théologie orthodoxe russe", *Irenikon* 35 (1962), 320.

Il punto di vista che questi sinodi abbiano fatto la loro comparsa come estensione delle comunità locali era stato espresso precedentemente da R. Sohm, *Kirchenrecht*, vol. 1, Leipzig 1892, 281ss. Tuttavia, il testo del cosiddetto ordine della Chiesa apostolica (canone 16, 1), che è solitamente addotto a sostenere questo punto di vista, non è affatto un chiaro riferimento ad un'attività sinodale. Né è chiaro se i "tre uomini scelti" "dalle comunità stabilite" dei dintorni siano necessariamente parte di un corpo sinodale di cui l'assemblea locale sarebbe la base. Per quanto riguarda i sinodi di Roma nel III secolo e la supposta partecipazione ad essi dei vescovi ospiti, ved. G. Roethe, "Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert", in U. Gmelin & al., *Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik*, Kohlhammer, Stuttgart 1937, 31ss.

fu attribuita ad esso. Il processo è completato nella prima parte del IV secolo. Il canone 5 di Nicea afferma che “Quanto agli scomunicati, sia ecclesiastici che laici... è necessario assicurarsi che questi non siano stati allontanati dalla comunità solo per grettezza d’animo o per rivalità del vescovo o per altro sentimento di odio. Perché poi questo punto abbia la dovuta considerazione, è sembrato bene che in ogni provincia, due volte all’anno si tengano dei sinodi, affinché tutti i vescovi della stessa provincia riuniti al medesimo scopo discutano questi problemi, e così sia chiaro a tutti i vescovi che quelli che hanno mancato in modo evidente contro il proprio vescovo sono stati opportunamente scomunicati, fino a che l’assemblea dei vescovi non ritenga di mostrare verso costoro una più umana comprensione. I sinodi siano celebrati uno prima della Quaresima perché, superato ogni dissenso, possa esser offerto a Dio un dono purissimo; l’altro in autunno”. È evidente da questo canone che, sebbene le decisioni dei singoli vescovi abbiano “forza di legge e sia rispettata la norma secondo la quale chi è stato cacciato da alcuni non sia accolto da altri”, l’autorità del singolo vescovo non era più definitiva rispetto allo status ecclesiastico di un membro della sua Chiesa. La cattolicità e la pienezza della Chiesa locale non erano più il contesto dei concili. L’istituzione di concili provinciali permanenti tenuti due volte all’anno e funzionanti come corti d’appello di grado superiore per gli scomunicati non significava semplicemente un altro tipo di concilio. Rappresentava allo stesso tempo un nuovo concetto ecclesiologico, che portava direttamente ad una organizzazione ecclesiastica “universale” in cui le Chiese particolari erano viste come parti che si completavano a vicenda. Furono posti così i fondamenti ecclesiologici di un concilio ecumenico entro l’inizio del IV secolo. Dobbiamo solo seguire le manifestazioni concrete che hanno portato all’effettiva convocazione di concili del genere nel IV secolo.

Prima di seguire questo cambiamento nuovo e decisivo, diamo un’occhiata all’influsso degli sviluppi sopra menzionati sull’unità sacramentale della Chiesa antica. Tra molti altri testi, il canone 5 del I Concilio di Nicea, che abbiamo appena esaminato, chiarisce che l’attività conciliare presupponeva una comunità liturgica a sé stante. Questo è il motivo per cui tutti i concili, dal IV secolo in poi, sigillavano le loro decisioni con verbi quali *aphorizein* e *anathematizein*, esattamente com’era già accaduto in 1Cor 5 e in relazione alla con-

troversia pasquale del tardo II secolo. Ma, pur affermando questo, non bisogna essere condotti a farsi l’idea che la conciliarità riguardasse solo esclusioni di questo tipo. Evitare l’esclusione e portare all’unità sacramentale erano entrambe il compito dell’intervento conciliare.

Per illustrare ciò, possiamo tornare per un momento al canone 5 del I Concilio di Nicea. Questo canone riguarda le scomuniche che avevano luogo in varie Chiese locali ad opera dei vescovi. Il contesto storico a monte di questo problema sta nelle difficoltà create dal fatto che molti scomunicati andavano in altre diocesi ed erano accettati da altri vescovi. Naturalmente, questo era proibito per comune accordo delle Chiese.⁴⁷ Ma si trattava di una cosa delicata. Il canone 5 – credo, significativamente – non considera accettabili *a priori* tutte queste scomuniche. Al contrario, il suo più profondo significato sta nella convinzione che l’esclusione dalla comunità liturgica ecclesiale sia una questione troppo seria per essere lasciata alla Chiesa locale soltanto. E sebbene sia fatta l’affermazione che “sia rispettata la norma secondo la quale chi è stato cacciato da alcuni non sia accolto da altri”, si aggiunge immediatamente che “è necessario tuttavia assicurarsi che questi non siano stati allontanati dalla comunità solo per grettezza d’animo o per rivalità del vescovo o per altro sentimento di odio”. Questo “tuttavia” è precisamente il punto in cui viene introdotta una conciliarità sovra-locale: “perché poi questo punto abbia la dovuta considerazione, è sembrato bene che in ogni provincia, due volte all’anno si tengano dei sinodi, affinché tutti i vescovi della stessa provincia riuniti al medesimo scopo discutano questi problemi...”. Così nasce la nuova forma di conciliarità dall’intenzione della Chiesa di limitare l’esclusione dall’assemblea liturgica, in modo che “superato ogni dissenso, possa esser offerto a Dio un dono purissimo”.

Queste osservazioni portano ad una considerazione del concetto di scisma e di scomunica in relazione alla conciliarità. Uno scisma, che praticamente è la situazione concreta derivante dalla scomunica solitamente imposta, talvolta unilaterale e in molti casi reciproca, può essere una conseguenza dell’azione conciliare. Ma l’azione concilia-

⁴⁷ Ved. ad es., il can. 5 di I Nicea, 2 e 7 di Antiochia, 10 e 11 dei “Canoni apostolici”, ecc.

re non si esaurisce con questo. La sua funzione è anche prevenire e guarire uno scisma. L'attività conciliare è uno stadio preparatorio alla comunione eucaristica.

Il professor S.L. Greenslade, nel suo libro *Schism in the Early Church*, analizza la risposta della Chiesa allo scisma e indica (p. 128) vari metodi per guarire lo scisma, uno dei quali è la convocazione dei concili. Sebbene egli affermi (p. 147) che “la Chiesa antica... riteneva che corpi ecclesiali che erano nello scisma in modo riconoscibile si fossero separati dalla Chiesa e dovessero ritornare ad essa”, l'attività conciliare come risposta a questa situazione non era sempre un semplice invito alla penitenza, ma spesso comportava un tentativo di conciliazione.

Ciò può essere illustrato con un esempio che ha tutte le caratteristiche di un dialogo e di un lungo sforzo per una comprensione reciproca ad opera delle due parti. Nel *Tomus ad Antiochenos* del Concilio di Alessandria tenutosi nell'anno 362 sotto la guida di sant'Atanasio, abbiamo un esempio di lunghe discussioni per il chiarimento dei termini e l'eliminazione dei fraintendimenti, un dialogo che tende a guarire uno scisma attraverso le discussioni teologiche in uno spirito di buona volontà e di desiderio della pace. Come tutti noi ricordiamo, il partito di Melezio non riconosceva le decisioni di Nicea perché pensava che sapessero di sabellianismo, mentre il partito di Paolino trovava difficile riconoscere l'ortodossia dei meleziani a causa della loro abitudine di parlare delle tre ipostasi o sussistenze, che era condannata dalle parole della definizione nicena. Il concilio, come leggiamo nel *Tomus*, non fece nient'altro che mettere insieme questi due partiti per farli discutere delle loro differenze. La questione “che cosa allora volete dire con questo, o perché usate tale espressione”, citata nel *Tomus*, rivela che cosa stava succedendo al concilio. E la procedura indicata nella frase del medesimo testo – “Avendo allora accettato l'interpretazione di questi uomini del loro linguaggio e la loro difesa, ci siamo informati su quelli incolpati da loro [cioè la parte opposta]” – è solo la descrizione di un dialogo negli stessi termini portati avanti al concilio. Il risultato fu che “tutti, per la grazia di Dio e dopo le spiegazioni suddette, concordarono insieme che la fede confessata dai Padri a Nicea è meglio e più accurata delle espressioni dette”, un risultato che promosse il partito “neo-niceno” di cui i tre grandi Padri cappadoci divennero le guide riconosciute.

Si possono trovare esempi del genere in molti altri concili,⁴⁸ come pure nel materiale esaminato dal professor Greenslade nel suo libro.

Ho sottolineato questo aspetto della conciliarità non solo perché noi spesso tendiamo a sottovalutarlo sotto l'impressione degli “anatemi” pronunciati dai concili, ma perché rientra nel quadro della conciliarità primitiva, che presupponeva sempre uno sforzo costante per la comunione, e non semplicemente un'azione di esclusione da essa. Certo, i confini della comunità liturgica non erano mai lasciati incustoditi, dal momento che, nello spirito dell'ecclesiologia pratica ed in larga parte eucaristica dei primi secoli, essi erano identici ai confini stessi della Chiesa di Dio. Ma, poiché la liturgia stessa non era mai completamente separata dalla conciliarità, penso che sia abbastanza significativo che, in un tempo in cui il termine “sinodo” era diventato un *terminus technicus* per i concili formali, la gente lo usasse per la liturgia.⁴⁹ L'azione conciliare era allo stesso tempo il modo per escludere e la porta per accogliere nella fraternità alla tavola del Signore. Il punto in cui le liturgie antiche e moderne dell'oriente richiamano la nostra attenzione sulle “porte” rappresenta il momento cruciale di esclusione, dove possiamo immaginare che la Chiesa antica dichiarasse la fine di ogni sforzo di conciliazione. Ma gli sforzi dovevano essere fatti continuamente, e la conciliarità, sia dentro il contesto liturgico che senza di esso, rappresenta lo stadio di preparazione per la buona riuscita di tali sforzi.

III. Verso un concilio ecumenico

Quando Costantino decise di convocare un concilio rappresentativo di tutte le parti dell'impero, egli aveva già avuto una lunga esperienza della Chiesa occidentale. Se è vero che il vescovo Osio di

48 Circa un secolo più tardi, un procedimento del genere può essere seguito in Egitto nel caso di un concilio descritto nella sua parte principale nel testo recentemente scoperto nel papiro di Tura intitolato “Disputa di Origene con Eraclide e i vescovi che erano con lui, sul Padre, il Figlio e lo Spirito”, edito da J. Scherer nel 1949 e pubblicato successivamente in *Sources Chrétiennes* 67 (1960).

49 Ved., ad es., Giovanni Crisostomo, *De proph. obsc.*, 2, 5: PG 56, 182. Ved. anche Girolamo, *Epist. ad Heliodorum*, 12: PL 22, 597.

Cordova giocò un ruolo decisivo nel retroscena della convocazione di questo concilio,⁵⁰ si può facilmente comprendere l'importanza dell'influsso occidentale sul pensiero dell'imperatore relativo alla Chiesa. Infatti, la Chiesa della penisola iberica aveva avuto strette relazioni con la vita secolare durante il lungo periodo di pace del tardo III secolo e il vescovo Osio stesso, come ispanico e partecipante al sinodo di Elvira, era ben qualificato per portare Costantino ad un'immagine della Chiesa come impero di Cristo sulla terra. Ora, che Costantino abbia adottato questo punto di vista sulla Chiesa è evidente dal modo in cui considerava i vescovi e i loro concili. La sua famosa espressione *episkopos tōn ektos* (vescovo per le relazioni esterne), con cui egli descrive il suo ruolo nella Chiesa, comportava la possibilità di ricavare un certo parallelismo tra sé come capo dell'impero e i vescovi riuniti nel concilio, considerato quest'ultimo come capo dell'impero di Cristo. Ma, come abbiamo già osservato, un tale parallelismo era presupposto nelle strutture conciliari del tempo di san Cipriano. Costantino non fece altro che accettare quest'idea e applicarla alle sue relazioni con la Chiesa. Dovunque i cristiani si appellavano a lui, come successe nel caso del partito donatista, egli vide una via d'uscita nel chiedere ai vescovi di formare un tribunale – qualcosa di parallelo ai tribunali romani – che assunse la forma di un *concilium* per giudicare *in persona Christi*.

Questo mostra che, se fosse possibile applicare il concetto di *Reichskirche* a Bisanzio, non è certo giusto collegarlo alla nascita del concilio ecumenico. L'applicazione del termine “sinodo imperiale” – *kaiserliche Synode*⁵¹ – a I Nicea è fuorviante come quello di *Reichskirche* alla Chiesa di Bisanzio. Il fatto che Costantino abbia finanziato il I Concilio ecumenico e vi fosse presente, o anche che abbia investito i suoi anatemi della forza della legge secolare, non lo rende essenzialmente un “concilio imperiale”. La motivazione di Costantino nel convocare il concilio era esattamente opposta. Egli voleva applicare nel modo più completo il principio di dare a Cesare solo ciò che apparteneva a lui, lasciando alla Chiesa di decidere sulle sue questioni *in persona Christi*. Era in questo spirito che convocò il

50 Ved. Filostorgio, *Ecl. Hist.*, I, 7 e 7a: PG 65, 464.

51 Ved., ad es., Kretschmar, “The Councils”, 49s.

Concilio di Arles nell'anno 314, come possiamo concludere analizzando la sua lettera a Cresto di Siracusa.⁵² E, come possiamo dedurre da un'altra lettera mandata da lui ad Alessandro di Alessandria e ad Ario in preparazione al Concilio di Antiochia del 325, egli vedeva la Chiesa come “un corpo comune dell'ecumene” e i vescovi come una sorta di “capi [*archēgous*] della salvezza dei popoli”.⁵³

Questo parallelismo occidentale della Chiesa con l'impero che, certo, non aveva niente a che fare con una “secolarizzazione” della Chiesa, poiché il suo più profondo significato è sempre escatologico, era assente in oriente. Là troviamo invece una tendenza mistica a identificare più o meno l'imperiale con l'*oikoumenē* cristiana, nella persona dell'imperatore cristiano, che era considerato l'immagine viva del re celeste. Questa era, certo, la teoria politica personale di Eusebio,⁵⁴ ma può essere presa come un buon esempio che illustra il fatto che anche in oriente, nonostante tutte le differenze con l'occidente, nel IV secolo cominciò a prevalere l'idea dell'unità della Chiesa come un corpo ecumenico, con la sua unicità parallela, o talvolta identica, all'unicità dell'*oikoumenē* cristiana. È proprio questa idea che riceve esplicita formulazione alla vigilia del I Concilio ecumenico nella lettera del concilio antiocheno del 325, che afferma che la Chiesa cattolica è un unico Corpo in tutti i luoghi, sebbene le dimore delle sue assemblee possano essere molte.

Nel delineare questi sviluppi, che prepararono la via alla convocazione del Concilio ecumenico, non dobbiamo dimenticare il fatto che la Chiesa non ha mai abbandonato la sua prospettiva ecumenica. Come “Chiesa cattolica nell'*oikoumenē*”,⁵⁵ essa era solita pregare affinché Dio la riunisse “nel suo regno dai confini della terra”.⁵⁶ E dietro la sua crescente preoccupazione per la vita conciliare nei primi

52 Eusebio, *Ecl. Hist.*, X, 5,23-24.

53 *Vita Const.*, II, 64-67.

54 Ved. la sua *Ecl. Hist.*, X, 4,16 ecc. Questa teoria era legata alla cristologia da Eusebio stesso, che paragonava l'imperatore (*basileus*) al Logos-imperatore del mondo (*pambasileus*). Cf Kretschmar, “The Councils”, 44.

55 *Martyr. Polyc.*, 8, 1.

56 *Didache*, 9, 4.

concili, non dovremmo mancare di riconoscere il sentimento che attraverso le differenze e i disaccordi dei suoi membri *totum orbem paene vastatum*, perché queste differenze erano considerate riguardare “non pochi uomini né una sola Chiesa o le Chiese di una sola provincia, ma tutta quanta la terra”.⁵⁷ È con questa visione ecumenica che erano prese e annunciate anche le decisioni dei concili provinciali, come vediamo nell’iscrizione della lettera conciliare del Concilio di Antiochia del 268 indirizzata ai vescovi “Dionigi e Massimo e a tutti coloro che, sulla terra abitata (*kata tēn oikoumenēn*) esercitano con noi il ministero”.⁵⁸ Ma questa visione ecumenica non era mai espressa in forme concrete prima del IV secolo. È con l’apparizione del concilio ecumenico che tale visione fu espressa attraverso un’azione conciliare speciale. Affinché si realizzasse questo fatto, le circostanze storiche fortuite non avrebbero mai potuto essere sufficienti senza quegli sviluppi ecclesiologici nel contesto dei quali abbiamo collocato la nostra breve analisi della storia antica della conciliarità.

IV. Alcune osservazioni conclusive

Alla luce di questa analisi storica, possiamo fare le seguenti osservazioni, che hanno un qualche interesse per la discussione ecumenica attuale.

1. Gli sviluppi che portarono alla convocazione dei concili erano legati sia a fattori teologici che non teologici. Il convenire su questioni importanti per decidere *unanimente* (*homothymadon*)⁵⁹ sembra essere stato profondamente radicato nella vita della Chiesa fin dagli inizi. Le assemblee locali regolari, che erano considerate identiche alla “Chiesa di Dio”, offrivano la base per le prime strutture conciliari. I capi di queste assemblee, originariamente gli “apostoli e presbiteri” e, successivamente, “il vescovo con i presbiteri”, erano coloro che convocavano e molto spesso costituivano i concili. La graduale sottomissione delle

Chiese locali alle norme comuni della fede e della vita, come pure lo sviluppo di una certa teologia dell’ufficio episcopale, provocarono il sorgere di concili composti di molte Chiese locali e dei vescovi soltanto. Allo stesso tempo, condizioni esterne come la divisione dell’impero in province e i lunghi periodi di pace di cui godette la Chiesa, determinarono gli elementi geografici e cronologici in cui apparvero queste nuove forme conciliari. Ma, mentre questi concili provinciali stavano ottenendo riconoscimento e autorità, apparve per la prima volta in Africa, sotto l’influsso della forte personalità di san Cipriano, una teologia non del vescovo da solo, ma del *corpus episcoporum*, compreso come un collegio che rappresentava l’unità della Chiesa nella maniera in cui forse il senato rappresentava l’unità dell’impero romano. Poiché questa teologia si impose gradualmente su tutta la Chiesa occidentale e, grazie all’ascesa di Costantino al trono imperiale, questo parallelismo dell’unità della Chiesa con l’unità dell’impero – un parallelismo che in oriente assunse la forma della loro identificazione, almeno in alcuni circoli – trovò espressione nella convocazione dei concili ecumenici. La visione ecumenica della Chiesa antica fu pertanto espressa per la prima volta attraverso una speciale struttura conciliare.

2. Le strutture conciliari che precedettero il concilio ecumenico potrebbero essere raggruppate da una parte sulla base della loro composizione, e dall’altra sulla base della loro funzione. Nel primo caso, possiamo distinguere concili di una Chiesa locale, o diocesi, composti sia di apostoli o di vescovi che di presbiteri con la “moltitudine” dei fedeli, o semplicemente del vescovo e dei presbiteri (il concilio del vescovo), e concili composti dai vescovi di una provincia (concili provinciali).

Nel secondo caso, possiamo distinguere concili allo scopo di a) eleggere ministri, b) amministrare la penitenza e la riconciliazione dei fedeli, e c) decidere su questioni dottrinali che potevano provocare divisione nella Chiesa.

3. In che misura i concili cambiarono nel corso degli anni è più difficile dirlo, perché ciò presuppone la delicata distinzione tra gli elementi permanenti e quelli temporali della vita conciliare. Nel corso del nostro breve esame storico abbiamo notato che le strutture conciliari hanno seguito più o meno fedelmente la storia di certi concetti ecclesiologici. L’opinione che la Chiesa aveva di sé, dei suoi ministri e della sua relazione con le condizioni geografiche e politiche in cui

57 Cipriano, *Ep.*, 19, 2.

58 Eusebio, *Ecl. Hist.*, VII, 30,2.

59 At 1,14.

si trovava si rifletteva sulle sue strutture conciliari. Sembra pertanto che una certa comprensione comune della natura della Chiesa e della sua autorità per decidere su alcune questioni fosse presupposta da tutti questi concili. Dentro questo quadro, ebbero luogo dei cambiamenti rispetto a coloro che partecipavano ai concili, fermo restando che i capi delle Chiese che vi prendevano parte erano comunque presenti e prendevano le decisioni finali. Ci sono stati cambiamenti anche rispetto al numero delle Chiese partecipanti, dal momento che il principio “non vi sono due vescovi nella stessa città”⁶⁰ era strettamente osservato nella definizione dei membri e della rappresentanza.

4. Sembra esserci stata un'intrinseca relazione tra conciliarità e vita liturgica nella Chiesa antica. L'azione conciliare era vista anticamente in molti casi entro il contesto dell'eucaristia, mentre il suo scopo era sempre quello di portare la Chiesa all'unità sacramentale. Allo stesso tempo, si sviluppò un'interrelazione tra conciliarità ed episcopato. Nella Chiesa antica, e specialmente al tempo in cui solo il vescovo era il capo dell'assemblea eucaristica, questa fu probabilmente una delle ragioni più profonde che portarono all'istituzione di una struttura di conciliarità strettamente episcopale.

5. La conciliarità può portare sia all'esclusione dalla vita liturgica che ad una protezione da un'esclusione del genere. Può anche servire come mezzo di risanamento per la comunione interrotta. L'azione conciliare può provocare scismi, prevenirli o guarirli. In quest'ultimo caso, la conciliarità rappresenta uno stadio della preparazione alla comunione eucaristica. Tutto ciò può essere compreso come il primo atto di un dramma liturgico ripetuto, o piuttosto in corso, in cui si ricerca la pace nell'amore e nella verità, di modo che possa seguire la *communio in sacris* – che è allo stesso tempo *communio sanctorum*. In questa visione liturgica della vita conciliare, tutti i tentativi comuni di riconciliazione e di confessione della verità sono parte di una liturgia che procede in un'atmosfera di preghiera e di amore comune, con lo sguardo costantemente fisso allo scopo finale, che è la comunione eucaristica.

60 Canone 8 di I Nicea. Per le sue implicazioni, ved. J. Meyendorff, “One Bishop in One City”, *St Vladimir's Seminary Quarterly* 5 (1961), 54ss.

14. SPIRITO COMUNITARIO E CONCILIARITÀ Prime considerazioni¹

Sono grato al professor Zabolotsky per il suo testo, che offre l'opportunità di discutere una serie di questioni di natura sia pratica che teorica. Le osservazioni che sto facendo rappresentano non tanto una critica a ciò che Zabolotsky dice nel suo articolo; sono un tentativo di vedere l'argomento che gli è stato chiesto di trattare da una prospettiva diversa e così, forse, offrire una base più ampia di discussione.

L'argomento “Spirito comunitario e conciliarità” nella sua relazione con il tema del nostro incontro – “Teologia come espressione della coscienza ecclesiale” – dal mio punto di vista non può essere correttamente affrontato se non è collocato in una più ampia prospettiva teologica. Tale argomento ha importanti aspetti *filosofici, storici e canonici* a cui farò riferimento in questo commento. Nelle mie osservazioni cercherò di vedere come questi aspetti – quello teologico, quello filosofico, quello storico e quello canonico – influiscono reciprocamente quando collochiamo l'argomento alla luce della tradizione ortodossa.

1. Una delle differenze fondamentali tra l'epistemologia greca classica e quella biblica ha a che fare con la questione della verità. Conoscere la verità – ed esprimerla – non è per il modo biblico di

1 “Esprit communautaire et conciliarité – Premier commentaire”, in S. Agouridēs (ed.), *Procès-verbaux du deuxième congrès de théologie Orthodoxe à Athènes, 19-29 Août 1976*, Athènes 1978, 140-6.