

“L’origine dei sinodi”¹

di Emmanuel Lanne

Nonostante alcuni dati documentari di questo articolo siano stati precisati dalla ricerca successiva (ved., ad esempio, la datazione di Tradizione apostolica dello Ps.-Ippolito), l’acume e la profondità con cui attraversa le testimonianze dei primi secoli meritano la sua lettura. Chi fa la fatica di leggerlo troverà elementi significativi per capire alcune questioni fondamentali sulla sinodalità.

Tra quello che si è convenuto chiamare “concilio” di Gerusalemme (At 15; cf Gal 2) e la comparsa dei primi sinodi nella storia della Chiesa, c’è apparentemente un’interruzione di almeno un secolo circa. Bisogna aspettare gli ultimi decenni del II secolo perché la documentazione superstite menzioni assemblee cristiane di una importanza eccezionale convocate per trattare una questione grave. Il nome dato a tali assemblee è sinodo o consiglio. La terminologia sembra piuttosto incerta.

Mi sembra utile ricordare all’inizio un famoso passo di Tertulliano, già montanista, dove dà un’interessante e controversa descrizione dei *concilia*. “Nei paesi greci si tengono, in certi luoghi determinati, quelle assemblee (*illa... concilia*) formate da tutte le Chiese, in cui si trattano in comune le questioni più importanti, e che sono celebrati con grande solennità come rappresentazione di tutto il nome cristiano”. Tertulliano descrive con entusiasmo tali assemblee con l’espressione “*congregari undique ad Christum*”.²

Sai tratta quindi di riunioni di tutte le Chiese. Si celebrano con grande solennità. Il loro scopo è quello di affrontare insieme le questioni più importanti. Sono come la rappresentazione di tutto il nome cristiano. Tertulliano precisa che si tratta di un uso dei paesi greci. In altre parole, ai suoi tempi non era praticato in Africa, e nemmeno apparentemente a Roma; o almeno tale uso non era così diffuso lì come nei paesi greci. Questo si spiega facilmente con ciò che sappiamo sulla diffusione del cristianesimo a cavallo tra il II e il III secolo.

Ora, la nostra documentazione corrisponde abbastanza bene a una tale descrizione. Sia che si faccia risalire la storia dei sinodi alla controversia pasquale degli anni intorno al 190 o che la si collochi un po’ prima, in relazione alla crisi provocata dal montanismo, si nota infatti che i dati trasmessici dal libro V della *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea si sovrappongono alle indicazioni di Tertulliano: negli ultimi decenni del II secolo, la crisi

¹ Pubblicato originariamente su *Theologische Zeitschrift* 27 (1971) 201-222.

² Tert. *De jejun.* XIII, 6, = Corp. christ., 2, p. 1272. Gli storici sono molto divisi su questi *concilia*. Erano cattolici o montanisti? G. Kretschmar, *Die Konzile der alten Kirche: Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, hrsg. von H. J. Margull (1961), p. 16, n. 8, pende piuttosto per dei concili cattolici, il che era già implicitamente la posizione di L. Duchesne in *Origines de culte chrétien* (1920^s), p. 18. G. Bardy, *La théologie de l’Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée* (1945), p. 203, n. 5, pensava piuttosto a riunioni montaniste. Nella sua edizione dell’*Histoire ecclésiastique* di Eusebio di Cesarea, 2 = Sources chrétiennes, 41 (1955), p. 49, n. 18, lo stesso autore è ormai categorico nell’escludere che si trattasse di sinodi cattolici. Il dibattito rimane aperto. Forse l’allusione ai digiuni pasquali all’inizio di questo capitolo XIII permetterebbe di orientare la soluzione nella direzione di concili cattolici.

provocata dalla profezia di Montano e la divergenza sul modo di celebrare la Pasqua erano sentite come questioni molto gravi. Riguardavano tutto il nome cristiano. Davano luogo ad assemblee appositamente convocate “in certi luoghi determinati”. Ma, di fatto, per quanto ne possiamo sapere, questi luoghi determinati erano i “paesi greci”. Possiamo anche precisare: l’Asia Minore, la Siria, l’Osroene e la Palestina, cioè le regioni dove il nome cristiano era più antico e diffuso.³ Una caratteristica di queste assemblee è, secondo Tertulliano, di essere formate da tutte le Chiese. Poiché ci precisa che si trattava di paesi greci, il punto da ricordare – e che corrisponde bene a ciò che sappiamo dei sinodi sulla questione pasquale – è che queste assemblee riunite con grande solennità si distinguono dalla sinassi di una Chiesa particolare per il fatto che in un dato luogo dei rappresentanti di più Chiese locali si riuniscono espressamente per trattare una questione grave.

Ciò solleva la questione dell’origine di tali sinodi. Qual è il motivo che ha portato a questa manifestazione apparentemente nuova della vita ecclesiale? Porre tale domanda è porre allo stesso tempo la questione della legittimità della vita sinodale nella Chiesa, la questione della sua necessità e quella della sua natura. Sono tutti problemi che, in una forma o nell’altra, sono all’ordine del giorno nell’agenda ecumenica. Tre anni dopo il Vaticano II, la Quarta Assemblea Mondiale del Consiglio ecumenico delle Chiese (CEC) riunito a Uppsala ha espresso l’esplicito desiderio che i membri del Consiglio lavorino “in vista del momento in cui un concilio veramente universale possa finalmente parlare a nome di tutti i cristiani e aprire la strada al futuro”.⁴

E, nella vita stessa della Chiesa cattolica romana, le forme sinodali, mentre cercano la loro strada, tendono a diventare istituzionali.⁵ Qui c’è una convergenza che merita una riflessione teologica. E tale riflessione deve basarsi sugli insegnamenti della storia nella fedeltà alle indicazioni della Scrittura.

Ora, come si è detto, tra ciò che si chiama “concilio” di Gerusalemme e le prime manifestazioni conciliari di cui la storia ha conservato le tracce, è passato più di un secolo. Agli storici della Chiesa e agli esegeti, i legami tra i primi sinodi della fine del II secolo e l’assemblea o le assemblee di Gerusalemme appaiono solitamente molto tenui. Sembrano appartenere più a un desiderio di giustificazione teologica *a posteriori* che ad una continuità effettiva.⁶

In effetti, semplificando molto, possiamo raggruppare sotto tre voci principali le spiegazioni ricorrenti sull’origine dei concili a cavallo tra il II e il III secolo. Queste

³ Cf Eus. *Hist. eccl.* V, 23, 2-4.

⁴ Rapporto finale della sezione I: *Le Saint-Esprit et la catholicité de l’Eglise*, n. 19: *Rapport d’Upsal 1968* (1969), p. 15.

⁵ Il Concilio Vaticano II non è stato solo un episodio passeggero nella vita della Chiesa cattolica romana. Ha istituito le Conferenze episcopali che sono effettivamente strutture sinodali. Inoltre, dopo il Vaticano II è arrivato il “Sinodo” dei vescovi cattolici, un’istituzione stabile e periodica che probabilmente assumerà un ruolo sempre più importante nella vita della Chiesa romana.

⁶ Vedi le buone osservazioni di Kretschmar (n. 1), p. 17. Sulla stessa linea, ma senza riferimento immediato al “concilio” di Atti 15, vedi anche N. Brox, “Alt kirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung”: *Kairos* 12 (1970), pp. 113-140, che getta nuova luce sul concetto di apostolicità nei primi secoli.

spiegazioni partono da prospettive molto diverse, anche se non sono slegate su un punto o sull'altro.

Per quanto riguarda la prima spiegazione, i sinodi apparsi in Asia sarebbero una conseguenza dell'organizzazione delle Chiese in quei paesi, modellata consapevolmente o meno sulla vita civile e religiosa delle città. Sono ben note la tesi di Monceaux,⁷ quella di Lübeck⁸ e il cauto avallo dato loro da Batiffol⁹ e Harnack.¹⁰ I concili africani del III secolo sarebbero stati a loro volta ispirati dall'organizzazione del senato romano. Gli argomenti apportati più tardi da storici più recenti non sono senza peso.¹¹ In ogni caso, possiamo vedere come questa prospettiva porti a una Chiesa dell'impero e ai concili "imperiali".¹²

Per L. Mortari¹³ e J. Zizioulas¹⁴ l'origine dei sinodi è da ricercare nella figura sacramentale della comunità locale.

Questa teoria è apparentata alle opinioni ecclesiologiche di N. Afanas'ev¹⁵ e si situa indirettamente nella linea di R. Sohm.¹⁶

⁷ P. Monceaux, *De Communi Asiae provinciae* (1885), p. 117. In questa tesi complementare di dottorato, lo studioso francese sembra essere stato il primo a mettere in relazione il *koinon* civile della provincia d'Asia con l'organizzazione ecclesiastica cristiana di questa regione, e in particolare con i *koina* e i sinodi cristiani.

⁸ C. Lübeck, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Rechts- und Verfassungsgeschichte der Kirche* (1901). La tesi di Lübeck, spesso citata, è stato oggetto di una confutazione su vasta scala da parte di H. Grotz, *Die Hauptkirchen des Ostens von den Anfängen bis zum Konzil von Nikäa, 325* (1964). La documentazione di quest'ultimo è comunque unilaterale.

⁹ P. Batiffol si era dapprima opposto risolutamente alla tesi di Monceaux in *L'Eglise naissante et le catholicisme* (1909²), p. 270 e nota 1. Nell'edizione italiana del 1915 e in quella francese del 1922⁸, il riferimento a P. Monceaux è scomparso, anche se mantiene la sua posizione contro l'origine profana dei sinodi ecclesiastici in Asia. Nel frattempo, aveva pubblicato due studi in cui scopriva una dipendenza dei regolamenti dei concili africani da quelli del senato romano, "Le règlement des premiers concils africains et le règlement du sénat romain": *Bull. d'ant. litt. et d'archéol. chrét.* 3 (1913) 1-19, e "Origines du règlement des conciles": *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétiennes* (1919).

¹⁰ A. Harnack ha mantenuto una posizione riservata, ma simpatetica, con le tesi di Monceaux e Lübeck in *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten* (1910), pp. 115-116, n. 1; poi riguardo a quelle di Batiffol in *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, (1924), pp. 456-457, n. 3. Harnack non trova convincenti gli argomenti di Batiffol, ma ha "l'impressione che Batiffol abbia ragione", perché senza ammettere l'influenza diretta del senato romano sui concili, si può scoprire quella dell'organizzazione municipale sulle riunioni dei sinodi.

¹¹ Vedi in particolare i vari lavori di F. Dvornik, dal suo contributo "De auctoritate civili in conciliis oecumenicis": *Acta VI Congr. Velherad. A. MCMXXXII* (1933), pp. 156-167, fino a *Emperors, Popes, and General Councils* (1951), pp. 1-23, e *Byzance et la Primauté romaine* (1964), pp. 24-25.

¹² Cf per una legittimazione dell'evoluzione dei sinodi imperiali A. Kartaschow, *Die Entstehung der kaiserlichen Synodalgewalt unter Konstantin dem Großen, ihre theologische Begründung und ihre kirchliche Rezeption: Kirche und Kosmos. Orthodoxes und evangelisches Christentum* (1950), pp. 137-152.

¹³ L. Mortari, *Consacrazione episcopale e collegialità. La testimonianza della Chiesa antica* (1969).

¹⁴ J. Zizioulas, *The Development of Conciliar Structures to the Time of First Ecumenical Council: Councils and the Ecumenical Movement* (1968), pp. 34-51, tr. It. in Id., *L'uno e i molti*, Lipa, Roma 2018, pp. 209-235.

¹⁵ Cf, tra altre cose di N. Afanassieff, "Statio Orbis": *Irénikon* 35 (1962), pp. 65-75, e "Le concile dans la théologie orthodoxe russe": *ibid.*, pp. 316-339. Bio-bibliografia di N. Afanassieff a cura di O. Rousseau: "In Memoriam. Le R. P. Nicolas Afanassieff": *Irénikon* 46 (1967), pp. 291-300.

¹⁶ Cf, tra altre cose di R. Sohm, *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* (1918, rist. 1967), in particolare pp. 186 ss. "Ordination und Deposition".

Infine, per G. Kretschmar¹⁷ il sinodo è un'affermazione della Chiesa istituzionale come luogo dello Spirito, contro le stravaganze di un profetismo incontrollato. Kretschmar, infatti, non è il primo a proporre questa spiegazione. Prima di lui P. de Labriolle¹⁸ e G. Bardy,¹⁹ tra gli altri, hanno indicato questo percorso. Ma lui ha il merito di aver visto le implicazioni teologiche più profondamente dei suoi predecessori.

Ognuna di queste tre posizioni, che bisognerebbe d'altronde sfumare seriamente per rendere giustizia alle intenzioni dei loro autori, può invocare alcuni fatti certi. La presentazione che segue cercherà di cogliere da queste tesi ciò che sembrano contenere di più positivo, cercando di mostrare che al di là dell'apparente novità del fatto conciliare nella storia della Chiesa del II e III secolo, si può rintracciare una continuità di intenzione che lo lega alle indicazioni del Nuovo Testamento. Per fare questo, dobbiamo esaminare l'oggetto dei primi concili, quale era la loro *composizione* o costituzione, e infine quale era il loro *significato* in relazione all'unica Chiesa.

1. L'oggetto dei primi sinodi

L'oggetto del cosiddetto "concilio" di Gerusalemme sembra essere stato complesso. Gli esegeti sono divisi su questo, e non è di mia competenza prendere una posizione in merito. Resta il fatto che sia Atti 15 che Galati 2 indicano chiaramente che si trattava dell'atteggiamento che i pagani appena convertiti dovevano assumere nei confronti della legge mosaica. Questo problema, non del valore della Legge, ma delle osservanze giudaizzanti, si ritrova in filigrana nella storia dei primi concili. Avremo occasione di dire qualcosa al riguardo più avanti. Tuttavia, l'oggetto stesso dei primi sinodi sembra poter essere considerato più positivamente sotto tre aspetti: la relazione Spirito Santo-Chiesa; il mistero di Cristo e la sua celebrazione; la natura rappresentativa del ministro della Chiesa locale.

a) La relazione Spirito Santo-Chiesa

Insieme a diversi autori, sarei molto propenso a pensare che i primi sinodi siano apparsi in Asia Minore per le stravaganze della predicazione di Montano. L'anonimo antimontanista citato da Eusebio²⁰ dice: "I fedeli dell'Asia si riunirono spesso su questo argomento [il montanismo] in molti luoghi dell'Asia; esaminarono i recenti discorsi [dei montanisti] e mostrarono che erano profani; e dopo aver condannato l'eresia, cacciarono così dalla Chiesa i suoi seguaci e li esclusero dalla comunione".

Mi sembra che Kretschmar abbia visto giusto su ciò che era in gioco in questi sinodi. Si trattava di sapere dov'era lo Spirito e come riconoscerlo di fronte ai falsi profeti. Questo era

¹⁷ Kretschmar (n. 1), p. 17; *idem*, "Le développement de la doctrine du Saint Esprit du Nouveau Testament à Nicée": *Verbum Caro* 22, n. 88 (1968), 5-55, p. 30.

¹⁸ P. de Labriolle, *La crise montaniste* (1913), p. 30.

¹⁹ G. Bardy, "Montanisme": *Dict. théol. cath.*, 10 (1929), col. 2359.

²⁰ Eus. *Hist. eccl.* V, 16, 10.

già stato indicato da G. Bardy. Ma Kretschmar nota giustamente che “non restava dunque per opporsi alle pretese del montanismo che lo *Pneuma* vivente e attivo nelle Chiese che gli resistevano”.²¹

Vorrei fare due osservazioni a questo proposito. La prima è che se fu necessario convocare sinodi di diverse Chiese per condannare le stravaganze di Montano, fu perché lo pseudo-profeta attirava folle da ogni parte per condurle a Pepuza e Tymion, due piccole città della Frigia, alle quali diede il nome di Gerusalemme.²²

La seconda osservazione riguarda il carattere distintivo della teologia asiatica in merito allo Spirito Santo. R. Cantalamessa ha dimostrato che in Asia, a quel tempo, non era molto evoluta.²³ Non era possibile distinguere la sua persona da quella di Cristo. Significava o la natura divina di Cristo, o l’ispirazione profetica, o infine il dono ricevuto al battesimo. Ora, indipendentemente, ma nella stessa epoca, il montanismo da una parte e la confutazione della falsa gnosi dall’altra hanno costretto la Chiesa a precisare che lo Spirito è distinto da Cristo e che è Cristo che lo dà alla Chiesa perché essa ne viva. Ireneo ci ha lasciato una pagina celebre in cui spiega in che senso solo la Chiesa è il “luogo” dello Spirito.²⁴ Lo Spirito Santo non si poteva trovare al di fuori della Chiesa e di coloro che nel nome del Signore dopo gli Apostoli avevano ricevuto la missione di edificare la Chiesa.

La questione avrebbe avuto una doppia svolta alcuni decenni dopo. Prima di tutto, nella questione dei *lapsi*, intimamente legata alla questione del rigorismo e dei carismi dei confessori e dei martiri. Qui appaiono con certezza i primi concili africani tenuti sotto san Cipriano e altri tenuti altrove. Nella seconda metà del III secolo, la questione interessava tutta la Chiesa. Poi, qualche anno dopo, innestata sulla vicenda dei *lapsi*, la questione del ribattesimo degli eretici. Anche in questo caso furono l’Africa e l’Asia Minore ad entrare in azione: non c’è dono dello Spirito Santo e, di conseguenza, nessun battesimo al di fuori dell’unica Chiesa. Sappiamo che alla fine fu la posizione romana a trionfare dopo più di un secolo, grazie al genio di sant’Agostino alle prese con il donatismo, erede della vecchia teologia africana. Notiamo solo che l’oggetto di questi concili era ancora una volta quello di chiarire la relazione Spirito-Chiesa, ma questa volta in connessione più immediata con l’opera compiuta da Gesù Cristo e con i ministeri che agiscono nel suo nome. Questo ci porta al mistero di Cristo e alla sua celebrazione, e poi alla rappresentatività del ministro della Chiesa locale.

b) Il mistero di Cristo e la sua celebrazione

I concili della controversia pasquale, come è noto, sono contemporanei alla crisi montanista. Il disaccordo quartodecimano dell’Asia con Roma andava avanti da diversi

²¹ Kretschmar, “Le développement” (n. 16), p. 30.

²² Cf Eus. *Hist. eccl.* V, 18, 2 che cita l’antimontanista Apollonio.

²³ R. Cantalamessa, *L’omelia «In s. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell’Asia Minore nella seconda metà del II secolo* (1967), pp. 170 ss.; 456 ss.

²⁴ Iren. *Adv. haer.* III, 24.

decenni quando, di fronte alle minacce romane, divenne così grave che si tennero ovunque concili e si scambiarono lettere tra le Chiese.²⁵

Due cose erano in gioco in questa controversia:

1. Il legame tra la “regola della fede” che il vecchio Policrate di Efeso invoca esplicitamente, e la stretta fedeltà alle indicazioni del Vangelo, da un lato.²⁶

2. Il legame visibile di comunione tra le Chiese di tutto il mondo in occasione della celebrazione del mistero di Cristo per eccellenza, quello della Pasqua cristiana. In questo giorno la sinassi eucaristica che metteva fine ai digiuni doveva essere unanime e universale.²⁷ È noto che Vittore di Roma, a cui la maggioranza delle Chiese aveva dato ragione, avrebbe scomunicato le Chiese d’Asia se non fosse stato per l’intervento di Ireneo.

Nelle vicissitudini di questa controversia si possono notare tre approcci: in primo luogo, alla base di entrambi i punti di vista, c’è la volontà di aderire alla regola di fede tramandata dagli apostoli. Ma tra la tradizione giudaizzante dei quartodecimani e la tradizione domenicale delle altre Chiese, quest’ultima è preferita, poiché collega più strettamente la Pasqua al mistero della risurrezione del Signore. Tuttavia, in terzo luogo, per quanto sia importante questa osservanza domenicale che tocca il cuore della vita delle comunità locali – la sinassi che celebra la risurrezione del Signore – ciò che viene prima è la pace, la carità e la comunione che questa sinassi esprime.

In questa stessa linea di pensiero, vorrei ora dire una parola su un testo posteriore di mezzo secolo: il *Dialogo di Origene con Eraclide*. A nostro avviso, si tratta di un vero e proprio concilio, tenutosi probabilmente in Arabia, dove i vescovi riuniti per esaminare la fede di uno di loro, fanno appello alla scienza di Origene. Per il momento basterà notare la parte più notevole del dialogo. Origene ha spiegato come intenda la divinità di Cristo, distinguendola chiaramente da quella del Padre, pur affermando l’unità di Cristo con il Padre.²⁸ Poi mostra immediatamente l’implicazione di questa teologia per la celebrazione eucaristica, la sinassi. Tutti sono d’accordo con lui. Per la celebrazione della sinassi ci sono norme, convenzioni (συνθηκαι) da rispettare. All’inizio del suo discorso Origene aveva sottolineato che “tutta la Chiesa è lì che ascolta”. Non ci deve essere differenza tra Chiesa e Chiesa, dice, sulla dottrina, perché voi non siete la Chiesa della menzogna.²⁹ Anche qui, quindi, è l’unanimità della regola di fede il criterio della comunione ecclesiastica. E questa unanimità deve essere espressa anzitutto nell’anafora eucaristica, nella corretta celebrazione

²⁵ Cf Eus. *Hist. eccl.* V, 23 e ss. Sono d’accordo con P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (1961), e prima di lui con L. Duchesne: Vittore non convocò i concili pasquali, tranne quello d’Asia. Ma, se ci furono concili convocati quasi ovunque, fu perché l’intransigenza di Vittore nei confronti di Policrate creò una situazione estremamente grave in tutte le Chiese.

²⁶ Policrate invoca esplicitamente la regola della fede, cf Eus. *Hist. eccl.* V, 24, 6. N. Brox, nel suo studio “Alt kirchliche Formen des Anspruchs auf apostolische Kirchenverfassung”: *Kairos* N.F. 12 (1970), pp. 122 ss, ha visto chiaramente che sia Policrate che Vittore rivendicano la “tradizione apostolica”, la “regola della fede”. La questione è mettersi d’accordo sulla portata delle espressioni e N. Brox fa a questo proposito alcune osservazioni acute.

²⁷ È così che bisogna comprendere Eus. *Hist. eccl.* V, 23, 2.

²⁸ J. Schérer, *L’Entretien d’Origène avec Héraclide* = Sources chrétiennes, 67 (1960), pp. 58 ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 54.

del memoriale dell'opera salvifica del Signore. Per questo, le convenzioni devono essere rispettate.

È facile vedere che le controversie trinitarie e cristologiche che avrebbero lacerato la Chiesa per diversi secoli e che i concili che hanno cercato di risolvere sono da collocare esattamente nella stessa prospettiva. Dalla vicenda di Paolo di Samosata fino alla condanna di Dioscoro a Calcedonia, la preoccupazione primaria, anche se non appare sempre in primo piano, è quella di mantenere l'unanimità della fede in Cristo, la comunione delle Chiese, unico corpo di Cristo, nella preghiera della sinassi.

c) La rappresentatività del ministro della Chiesa locale

Nel suo notevole lavoro, L. Mortari sembra vedere nella consacrazione di un nuovo vescovo per una particolare Chiesa locale la prima e più fondamentale occasione di riunioni di vescovi e quindi di sinodi episcopali.³⁰ Va notato che la Tradizione Apostolica di Ippolito è il primo documento (intorno al 217) che attesta con certezza la pratica di consacrare un vescovo durante una sinassi che riunisce più vescovi.

Ma in modo correlativo i documenti dello stesso periodo ci informano anche sulla procedura sinodale di deposizione dei vescovi indegni. Sono propenso a pensare che la deposizione di Noeto alla fine del II secolo sia effettivamente, come molti storici credono, il primo caso conosciuto di deposizione sinodale di un vescovo da parte di altri vescovi, i "benedetti presbiteri", riuniti a Smirne per l'occasione. L'errore di Noeto è trinitario e cristologico.³¹

A metà del III secolo Cipriano interviene a più riprese in casi di deposizione di vescovi indegni. Il ruolo dei concili è evidente. Nel caso di Basilide di Merida e di Marziale di Léon e Astorga in Spagna, si trattava di vescovi apostati che avevano cercato di riconquistare la loro sede. Lo stesso vale per Fortunato di Assura, in Africa. Avendo rinnegato Cristo nella persecuzione, questi colpevoli non sono più degni di essere considerati vescovi: "È troppo evidente", dice Cipriano, "che tali uomini non possono essere il capo della Chiesa di Cristo, né devono offrire sacrifici a Dio".³² In altre parole, hanno perso la loro rappresentatività. Lo stesso vale per Marziano di Arles, che sostenne lo scisma di Novaziano e il suo rigorismo.³³

Il caso più famoso e solenne di deposizione di un vescovo si verificherà una quindicina di anni dopo con Paolo di Samosata, il potente vescovo di Antiochia. L'errore di Paolo riguardava la divinità di Cristo, e la lettera del sinodo dei vescovi che giustificava la sua condanna lasciava chiaramente intendere che egli pretendeva che la sinassi liturgica celebrata in sua presenza, anche nel giorno di Pasqua, si conformasse alle sue opinioni teologiche.³⁴ In questo modo egli sconvolgeva l'ordine della Chiesa. Si potrebbe applicare a lui ciò che Origene disse ai vescovi che non rispettavano le convenzioni: "Un uomo può

³⁰ Mortari (n. 12), p. 138.

³¹ C. H. Turner, "The Blessed Presbyters who condemned Noetus": *Journ. Theol. Stud.* 23 (1921/22), pp. 28-35. Turner è stato generalmente seguito dagli storici.

³² *Cypr. Ep.* LXVII, 6, 3.

³³ In *Cypr. Ep.* LXVIII.

³⁴ *Eus. Hist. eccl.* VII, 30,10.

anche essere un vescovo o un prete, ma non è un vescovo, non è un prete; può anche essere un diacono, ma non è un diacono; può anche essere un laico, ma non è un laico, e non partecipa alla sinassi".³⁵

Ma una comunità poteva decidere da sola che il suo vescovo si era escluso dalla comunione della Chiesa? Soprattutto se questo vescovo fosse stato ordinato con l'aiuto di diversi vescovi riuniti a questo scopo per dare un pastore a tale comunità? I sinodi di deposizione dei vescovi sono in un certo senso la controparte delle sinassi in cui vengono eletti e consacrati.³⁶

Possiamo quindi concludere che l'oggetto dei primi sinodi a noi noti era: – 1. la Chiesa come luogo dello Spirito Santo, e quindi l'ordine e la comunione di tutte le Chiese locali come espressione viva e autentica della presenza e dell'azione dello Spirito; – 2. il mistero di Cristo celebrato dalla Chiesa nell'assemblea dove lo Spirito agisce; – 3. la rappresentatività del ministro, specialmente del vescovo, come testimone del mistero di Cristo nella sua comunità radunata dallo Spirito Santo per la vera glorificazione del disegno di Dio.

Con ciò, possiamo passare più rapidamente sulla costituzione e composizione di questi primi sinodi conosciuti.

2. La costituzione e la composizione dei sinodi

Al "concilio" di Gerusalemme in Atti 15 vediamo gli apostoli e i presbiteri giocare un ruolo di primo piano (15,6; 22; 23). Non è chiaro se la "moltitudine" di cui al versetto 12 includa con questi l'assemblea dei fedeli.

Nella terminologia accettata, si chiama oggi solitamente sinodo o concilio un'assemblea legittima dei ministri della Chiesa. Questa è, infatti, l'impressione che emerge dalle indicazioni della storia, soprattutto a partire da san Cipriano. Di fatto, la realtà è più complessa. Credo che all'inizio si debbano fare due osservazioni che, per quanto ovvie, possono far luce sul problema.

La prima è che nella terminologia antica c'è un passaggio impercettibile dal termine sinodo per indicare la riunione della Chiesa locale costituita, nel senso di sinassi, all'uso tecnico del termine per designare delle riunioni straordinarie di particolare solennità, dove

³⁵ Origène, *Entretien* (n. 27), p. 64.

³⁶ Cf però Cypr. *Ep.* LXVII, 3. Infatti, l'azione sinodale si limita a constatare che un vescovo ha perso il suo titolo e il suo ufficio rendendosi indegno. La comunità non ha il diritto di portarlo in giudizio, ma la comunione delle altre Chiese attraverso i loro vescovi, o piuttosto dell'unica Chiesa attraverso l'azione collegiale, prende atto del fatto che un vescovo ha perso la sua qualità. Al di là del problema della deposizione canonica e quindi della perdita della *missio* canonica, questo è ciò che può esserci di giusto nelle opinioni altrimenti discutibili di Sohm (n. 15), pp. 186 ss.

vescovi vicini e con loro altri rappresentanti delle Chiese circostanti venivano convocati per discutere una questione di insolita importanza.³⁷

La seconda è che fino al III secolo la terminologia che distingue i vescovi dai presbiteri è ancora molto fluida. Firmiliano di Cesarea in Cappadocia si riferisce ai sinodi annuali come un'assemblea di *seniores et praepositi*, al tempo della controversia sul ribattesimo degli eretici.³⁸

Possiamo quindi concludere: 1. che nelle questioni riguardanti la sua Chiesa locale, il vescovo e il suo presbiterio erano molto più strettamente identificati di quanto saremmo tentati di credere dopo 17 secoli; 2. che i sinodi in senso tecnico sono nati dall'assemblea della Chiesa locale, di cui sono in definitiva solo un'estensione, e che è sbagliato opporre il sinodo in senso tecnico all'assemblea locale.

Resta comunque che, come nella sinassi locale di una Chiesa, il sinodo comprende membri che hanno un ruolo singolare, i vescovi, ma anche i presbiteri di secondo grado, forse anche i diaconi, questo senza escludere l'assemblea dei fedeli. Diciamo prima una parola sul ruolo del vescovo.

a) Il ruolo del vescovo

Senza riaprire il dibattito sulle origini dell'episcopato unico, impropriamente chiamato monarchico, bisogna riconoscere che molto presto c'era un pastore particolarmente responsabile della vita della comunità locale. Non possiamo fare troppo affidamento sulle liste episcopali tramandate da Eusebio, ma dobbiamo riconoscere che fin dall'inizio lo scambio di lettere tra le varie Chiese locali menziona questa realtà. Le Lettere pastorali ne forniscono il modello nel Nuovo Testamento. È quindi comprensibile che i sinodi ci vengano presentati come delle assemblee di vescovi, anche se in realtà i vescovi riuniti discutevano in presenza di tutta la comunità costituita e riunita.

Si è detto sopra che nei primi anni del III secolo la Tradizione di Ippolito attesta chiaramente la pratica di consacrare un vescovo con la partecipazione di più vescovi. Si tratta dell'atto più solenne nella vita di una Chiesa locale. È vero che trenta o quarant'anni dopo, san Cipriano sembra implicare che questa pratica non sia universale.³⁹ Resta in effetti

³⁷ Leggendo Eusebio, si vede che *σύνοδος* può significare sia l'assemblea locale, la sinassi, sia il sinodo in senso tecnico: G. Bardy & P. Périchon, "Introduction, Index": *Eus. Hist. eccl.* 4, = *Sources chrétiennes*, 73, "Index des mots grecs", *sub voce*, p. 319; G. W. R. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon* (1961), *sub voce*, pp. 1334-1335. Allo stesso modo per *concilium*: A. Blaise & R. Chirat, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* (1954), *sub voce*, p. 188; R. Küng, *Structures de l'Eglise* (1963), pp. 27-29. È chiaro che al tempo in cui Eusebio stava scrivendo il libro V della sua *Hist. eccl.* (nei primi anni del IV secolo?) il termine *σύνοδος* aveva ancora bisogno di essere precisato. In V, 23, 2, a proposito dei concili pasquali, parla di "sinodi e assemblee di vescovi".

³⁸ In *Cypr. Ep.* LXXV. Cipriano usa anche il termine *praepositus* per parlare del vescovo (*Ep. ad Florentium*, LXVI, 4, ed *Ep.* LXXII, 3), ma non *senior* (= presbitero). Ciò che è notevole nella terminologia di Firmiliano è l'ordine dei termini: *seniores et praepositi*, che possiamo tradurre "presbiteri e vescovi". Sull'uso di presbitero per designare un vescovo, vedi tra gli altri Nautin (n. 24), pp. 46-47; Turner (n. 30), *ibid.*

³⁹ *Cypr. Ep.* LXVII, 5, I.

la questione delle comunità isolate in terra di missione.⁴⁰ In ogni caso, Ippolito nella Tradizione Apostolica non intende innovare, ma indicare “l’essenziale della tradizione [apostolica] che *conviene* alle Chiese, affinché coloro che sono ben istruiti conservino la tradizione che è sussistita fino ad oggi (...), lo Spirito Santo conferendo la grazia perfetta a coloro che hanno una fede retta, affinché coloro che sono a capo della Chiesa sappiano come devono insegnare e conservare tutte queste cose”.⁴¹

Nella conclusione della sua opera, Ippolito ripete più o meno la stessa cosa. Egli mette in guardia contro i capi che non hanno custodito la tradizione degli apostoli secondo *ciò che conviene*. Questa espressione “ciò che conviene”, ripetuta con insistenza, fa pensare alle “convenzioni” menzionate più tardi da Origene.⁴²

Ma, infine, per Ippolito cos’è “ciò che conviene” secondo la tradizione degli apostoli? Se ci si rimette al contenuto della sua opera, constatiamo che si tratta prima di tutto della corretta ordinazione del vescovo alla presenza degli altri vescovi; poi della corretta celebrazione dell’Eucaristia da parte del nuovo vescovo; infine e soprattutto della corretta glorificazione rivolta “al Padre e al Figlio con lo Spirito Santo nella santa Chiesa”. “Ciò che conviene” si oppone esplicitamente “al buon piacere” fonte di cadute, di errori, di eresie.⁴³ E si pensi a Noeto, la cui dottrina è avversata dallo stesso Ippolito in ragione principalmente dell’errata glorificazione che egli faceva di Dio.⁴⁴

Il vescovo ha dunque una responsabilità speciale nell’azione dossologica della comunità di cui è pastore. E questo ci riporta ai tre aspetti della vita della Chiesa che abbiamo visto essere oggetto dei primi concili. Ci ricorda anche in particolare l’intervento di Origene per assicurare che l’Eucaristia sia offerta correttamente. Questo, infine, ci porta a considerare rapidamente un canone che ritengo molto antico, il canone 34 degli Apostoli nella collezione che conclude la compilazione chiamata *Costituzioni Apostoliche*. Penso di poter dimostrare che questo canone sia anteriore alla pace della Chiesa.⁴⁵ Interessa di conseguenza al nostro argomento. Ora, esso dice (*Cost. ap. 34*):

“I vescovi di ogni nazione devono sapere chi di loro è il primo e considerarlo come il loro capo. Non devono fare nulla senza il suo consenso, anche se spetta a ciascuno trattare gli affari della propria diocesi e dei territori sotto di essa. Ma nemmeno lui (cioè colui che è il primo) deve

⁴⁰ In particolare il caso di Roma e soprattutto di Alessandria; ma anche di Lione.

⁴¹ B. Botte O.S.B., *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstitution* (1963), pp. 3-4.

⁴² *Ibid.*, p. 103.

⁴³ “A causa della caduta o dell’errore che ultimamente è sorto per ignoranza, e [a causa] degli ignoranti”, *ibid.* p. 5; “Questo è il modo, infatti, in cui sono cresciute le numerose eresie, perché i capi non hanno voluto essere istruiti nei consigli degli apostoli, ma hanno fatto ciò che volevano secondo il loro piacere, e non ciò che conviene”, *ibid.* p. 103. Più che a Callisto, questo avvertimento fa pensare a Noeto.

⁴⁴ Hipp. *Contra Noetum*, PG 10, col. 821.

⁴⁵ Testo del canone 34 in F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* (1905), pp. 572-574. P. Duprey, “La structure synodale de l’Eglise dans la théologie orientale”: *Proche Or. chr.*, 20 (1970), 123-126, p. 125, n. 8, ha già dato alcuni degli argomenti su cui baso l’antichità di questo canone. Credo di poter dimostrare che sia precedente a Nicea (325) e, forse, contemporaneo al caso di Paolo di Samosata (268). Avrò l’opportunità di ritornare su questo in un’altra pubblicazione.

fare qualcosa senza il consenso di tutti gli altri. In questo modo la concordia regnerà e Dio sarà glorificato attraverso Cristo nello Spirito Santo”.

Deduciamo da questo canone 1. che in una nazione c'è un vescovo che è il primo; 2. che tutti devono agire in concordia per tutto ciò che non rientra direttamente nella competenza immediata di ciascuno; 3. e soprattutto che questa azione concertata dei vescovi e quindi delle loro Chiese è in relazione immediata con la glorificazione di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo.

b) Il ruolo dei sacerdoti o presbiteri di secondo grado

Abbiamo appena visto il ruolo di Origene nel sinodo convocato a proposito di Eraclide. Al concilio del 268 che pronunciò la deposizione del vescovo di Antiochia, Paolo di Samosata, il sacerdote Malchione giocò un ruolo essenziale. Eusebio⁴⁶ ci precisa che non fu solo per la sua abilità dialettica, ma che “per la straordinaria purezza della sua fede in Cristo” fu elevato al presbiterato. Tale, del resto, era già il caso di Ireneo, deputato a Roma dai martiri di Lione, quando era ancora solo un sacerdote “perché era uno zelatore del testamento di Cristo”.⁴⁷

Ciò implica che i sacerdoti in questi primi concili avessero ancora la loro giusta funzione di assistenti e consiglieri dei vescovi, essendo il presbiterio soprattutto il consiglio della Chiesa locale intorno al vescovo. Così lo comprende la preghiera di ordinazione del sacerdote della Tradizione di Ippolito: “Dio e Padre di Nostro Signore Gesù Cristo, volgi lo sguardo su questo tuo servo qui presente e concedigli lo Spirito di grazia e di consiglio del presbiterio affinché aiuti e governi il tuo popolo con cuore puro”.⁴⁸ Anche per lui il ruolo essenziale si riassume nella purezza del cuore per glorificare giustamente Dio per il suo Figlio con lo Spirito.

a) Il ruolo del popolo

Nel dialogo di Origene con Eraclide ci nota che non solo, come ricordato sopra, sono i vescovi, i sacerdoti, i diaconi e i laici a dover rispettare le “convenzioni” nella sinassi, ma che Origene insiste affinché le conclusioni del dibattito su cui tutti i partecipanti, clero e laici, concordano, siano oggetto di una esplicita approvazione da parte di tutti: “Se siete d'accordo su questi punti, anch'essi con l'adesione solenne del popolo, saranno d'ora in poi regole aventi forza di legge, e definitivamente fissate”.⁴⁹ Prima aveva richiamato l'attenzione sul fatto che “tutta la Chiesa è lì ad ascoltare”, che “non ci deve essere differenza

⁴⁶ Eus. *Hist. eccl.* VII, 29, 2.

⁴⁷ Ibid. V, 4, 2.

⁴⁸ Ed. Botte (n. 40), pp. 21-22. La conclusione della preghiera indica una funzione dossologica: “rendici degni, [una volta] ricolmi [di questo Spirito], di servirti in semplicità di cuore, lodandoti per il tuo Figlio Gesù Cristo, per il quale a te sia gloria e potenza, Padre e Figlio con lo Spirito Santo nella santa Chiesa...”. È vero che la si ritrova più o meno identica alla fine della preghiera di ordinazione diaconale (p. 27). Ma questo non invalida la nostra visione che tutto il ministero nella Chiesa abbia come fine la giusta glorificazione di Dio.

⁴⁹ Origène, *Entretien* (n. 27), p. 68.

da Chiesa a Chiesa”, che “viene spesso scritto di chiedere che si firmi, che il vescovo firmi, anche gli indiziati, e che si firmi in presenza di tutto il popolo, affinché non ci siano più dissensi o inchieste al riguardo”.⁵⁰ E quando Origene arriva a proporre il suo sentimento personale, lo fa chiedendo non solo il permesso di Dio, quello dei vescovi, quello dei sacerdoti, ma anche quello del popolo presente.⁵¹ Non si tratta di una precauzione oratoria, poiché l’accordo al quale bisogna giungere deve ricevere la “solenne adesione del popolo”.

Ma il discorso di Origene non è un’eccezione. La lettera sinodale con cui il concilio di Antiochia del 268 comunica a Roma e ad Alessandria la deposizione di Paolo di Samosata è indirizzata “a tutti coloro che sulla terra abitata (*oikoumenē*) esercitano con noi il ministero, ai vescovi, ai sacerdoti, ai diaconi e a tutta la Chiesa cattolica che è sotto il cielo”. E questa lettera è indirizzata non solo a nome di tutti i vescovi che partecipano al concilio, ma a nome dei sacerdoti, dei diaconi e delle Chiese di Dio.⁵²

Si può quindi concludere che non solo i sinodi non sono riunioni chiuse dei vescovi delle Chiese, ma che la decisione che prendono presuppone l’accordo e la partecipazione attiva di tutti i membri delle Chiese. È vero che questo ruolo attivo del popolo sembra meno marcato in Africa al tempo di Cipriano. Credo, tuttavia, che se ne possano trovare tracce.⁵³ In ogni caso, questo spiega, secondo me, perché l’imperatore divenuto cristiano abbia potuto giocare un tale ruolo nei concili dei secoli successivi senza che ciò sia stato considerato come un’ingerenza indebita. Egli era naturalmente il tipo e il catalizzatore di quella rappresentazione necessaria di tutti i fedeli perché un concilio fosse veramente tale.

Da questo rapido esame della composizione dei concili del primo periodo, conserveremo in primo luogo il ruolo del vescovo, il rappresentante per eccellenza della Chiesa locale di cui è il pastore. Egli deve rappresentare la fede e la vita cristiana della sua comunità, ma deve anche rappresentare presso di essa l’unico mistero di Cristo nella comunione di tutte le Chiese. Tuttavia, ciascuno secondo il suo grado ha un ruolo attivo nel concilio. Perché un concilio o un sinodo non è un concilio di amministrazione e nemmeno un parlamento. Si tiene *in* una Chiesa locale con un’adeguata partecipazione di ciascuno dei membri di quella Chiesa locale, in comunione con rappresentanti qualificati di altre Chiese locali come segno di unità cattolica. Infatti, non è che un’estensione della sinassi dossologica, la cui massima espressione è la celebrazione della Cena del Signore. Da allora in poi, il versetto 12 del capitolo 15 degli Atti degli Apostoli assume tutto il suo significato: “Tutta

⁵⁰ *Ibid.* p. 54 e 62.

⁵¹ *Ibid.* p. 62. Origene distingue esplicitamente tre gradi nel permesso che egli chiede di potersi esprimere liberamente: il permesso di Dio; il permesso dei vescovi; il permesso dei sacerdoti (presbiteri) e del popolo. Si può dunque concludere che nel suo pensiero, 1. l’autorizzazione domandata a Dio si situa al di là del permesso canonico che i vescovi devono accordare a Origene; 2. L’autorizzazione dei vescovi a sua volta è di natura speciale, mentre quella dei sacerdoti e del popolo sembra essere sullo stesso piano: si tratta di rimanere nella comunione ecclesiale e di far accettare al popolo norme corrette, il rispetto delle convenzioni.

⁵² Eus. *Hist. eccl.* VII, 30. Sulla stessa linea si potrebbe ancora menzionare la lettera sinodale del concilio di Antiochia del 324-325; ma lo studio perspicace di D.L. Rolland, “Die Synode von Antiochien (324/25) und ihre Bedeutung für Eusebius von Caesarea und das Konzil von Nizäa”: *Zs. Ki. gesch.* 81 (1970), pp. 163-181, mette in dubbio così tante cose che è difficile fare affidamento su questo testo decisamente dubbio.

⁵³ In particolare, in relazione al ruolo svolto dai confessori, sia a Roma che a Cartagine; un ruolo talvolta contestato, talvolta abusivo, ma reale e tradizionale fin dalla missione di Ireneo a Roma.

l'assemblea tacque e stettero ad ascoltare Barnaba e Paolo che riferivano quali grandi segni e prodigi Dio aveva compiuto tra le nazioni per mezzo loro". L'assemblea constata l'azione dello Spirito e la comunione che regna tra le Chiese. Tale è l'effetto della lettera e della delegazione inviata ad Antiochia dal "concilio" di Gerusalemme. Questo ci porta al nostro ultimo punto: l'intenzione e il significato dei primi sinodi.

3. Intenzione e significato dei primi sinodi

Cercheremo di rispondere a tre domande: quale autorità rappresentano i sinodi? Qual è la relazione tra il sinodo, la regola di fede e le decisioni sinodali? Qual è il rapporto tra sinodi, periodici o occasionali, e "sinodalità", "conciliarità" nella vita della Chiesa?

a) Quale istanza rappresentano i sinodi?

Da quanto abbiamo visto finora, appare chiaramente che i sinodi locali hanno la sensazione di essere l'autorità finale. Non sono in alcun modo, per loro stessa natura, una sorta di primo tribunale dal quale ci si può appellare ad un'autorità superiore. L'istituzione di istanze successive è apparsa solo come un mezzo per risolvere i conflitti tra decisioni sinodali contrastanti. Ma la concezione piramidale della struttura della Chiesa è di per sé apparentemente estranea ai primi secoli cristiani. L'intenzione del sinodo non è diversa da quella della Chiesa locale: la glorificazione di Dio nel mistero di Cristo all'interno dell'assemblea dove lo Spirito è presente e agisce. È in questo senso che dobbiamo capire la posizione di Cipriano quando un vescovo in coscienza non può essere d'accordo con i sentimenti dei suoi colleghi pur mantenendo la pace con loro: "Né noi pretendiamo di fare violenza o di dare legge ad alcuno, ogni vescovo avendo piena libertà nell'amministrazione della sua Chiesa, salvo rendere conto a Dio della sua condotta".⁵⁴ Alla fine, ciò che conta è sempre la pace e la concordia, purché si rispetti l'ordine della Chiesa.

Infatti, se nella vita della Chiesa a cavallo tra il II e il III secolo la riunione dei sinodi rappresenta esteriormente qualcosa di nuovo, resta che nella sua intenzione non differisce dagli altri strumenti di comunione presenti tra le Chiese fin dalle origini: le lettere scambiate, l'ospitalità data ai fratelli di altre Chiese, la condivisione della stessa eucaristia, la ricezione delle stesse Scritture canoniche.

Quindi, se una Chiesa ha una preminenza tra le altre, è per il legame più stretto che la unisce agli Apostoli in virtù della sua fondazione. Questo argomento usato da Ireneo per la Chiesa di Roma, ma anche per quella di Smirne e quella di Efeso, significa una garanzia più grande di trovare in essa la dottrina autentica degli Apostoli, ma questo nella comunione di tutte le altre Chiese.⁵⁵ Vittore, il vescovo di questa Chiesa romana alla quale Ireneo riconosce una "*potentior principalitas*" a causa della sua fondazione da parte di Pietro e Paolo, non ha il diritto di tagliare arbitrariamente fuori dalla comunione cattolica Chiese molto antiche (in

⁵⁴ Cypr. Ep. LXXII, 3, 2. Cf anche Ep. LV (52), 21.

⁵⁵ Iren. Adv. haer. III, 3

questo caso quelle dell'Asia che seguono Policrate di Efeso) per una divergenza che, tutto sommato, è secondaria.⁵⁶

Infatti, la difficoltà stava nell'apprezzare ciò che era secondario rispetto alla "regola della fede", alle "convenzioni", rispetto all'unica comunione del corpo di Cristo. È per questa ragione che all'argomento dell'antichità apostolica di una Chiesa si aggiunge come corollario il riconoscimento di un primo tra i vescovi di una regione (can. 34 degli Apostoli), normalmente quello della Chiesa più antica, secondariamente e posteriormente quello di una Chiesa numericamente più numerosa e situata in una città politicamente più importante. Ma, anche in questo caso, il criterio fornito da questa Chiesa è solo relativo: lo si vede chiaramente nel caso di Paolo di Samosata, vescovo di Antiochia. Ha valore solo se tutte le Chiese sono d'accordo. Più i sinodi riuniscono rappresentanti delle Chiese, più grande è il sinodo e più è probabile che sia autenticamente una "rappresentazione di tutto il nome cristiano".⁵⁷ Ma di per sé lo Spirito è presente in ogni Chiesa locale legittimamente costituita, come lo è in tutta la Chiesa diffusa sotto il cielo.

b) Qual è la relazione tra il sinodo, la regola di fede e le decisioni?

Le decisioni sinodali, che sfociano nelle convenzioni di cui parla Origene, trovano la loro autorità nella regola della fede stessa, cioè nella corretta dossologia, attraverso il culto e la vita della comunità locale, dell'opera compiuta da Cristo. Le convenzioni devono corrispondere in definitiva a ciò che Ippolito chiama "ciò che conviene", cioè, come abbiamo visto, a ciò che è estraneo all'arbitrio e all'ignoranza. Ma, una volta stabilite chiaramente, le convenzioni (quelle che più tardi saranno chiamate canoni) devono essere rispettate da tutti. Questo perché la Chiesa possa vivere in pace e non nel disordine. L'oggetto stesso dei sinodi, come abbiamo visto apparire nei documenti, fonda la legittimità delle decisioni sinodali, il cui scopo finale è sempre la pace, la comunione e la concordia affinché Dio sia glorificato.

c) Qual è la relazione tra i primi sinodi e la vita conciliare e sinodale nella Chiesa?

Preciserò questa domanda aggiungendo: qual è la relazione tra i sinodi periodici e occasionali e ciò che oggi si chiama conciliarità, sinodalità, collegialità? Credo che da quanto detto sopra si possa facilmente dedurre la risposta.

Il sinodo è uno strumento, ma uno tra gli altri, dell'espressione della comunione dell'unica Chiesa. A questo proposito, il teologo ortodosso romeno Liviu Stan fa un'osservazione che mi sembra molto pertinente:⁵⁸ la Chiesa può vivere anche senza concili, senza sinodi nel senso tecnico del termine. La prova di questo è che la Chiesa ha riconosciuto il canone delle Scritture senza, per quanto ne sappiamo, una decisione conciliare.

Resta comunque il fatto che la comunione che continua ad esistere tra tutti i membri del Corpo di Cristo, tra tutte le Chiese del mondo, ha bisogno di mezzi di espressione. Ma,

⁵⁶ Eus. *Hist. eccl.* V, 24, ll-17.

⁵⁷ Tert. *De jejun.* XIII, 6, cit. *supra*, nota 1.

⁵⁸ L. Stan, *Concerning the Church's Acceptance of the Decisions of Ecumenical Synods: Councils and the Ecumenical Movement* (1968), p. 69.

ripetiamolo, il sinodo teologicamente, direi quasi sacramentalmente, per i cristiani dei primi tre secoli non è che la vita nello Spirito Santo che glorifica il mistero di Cristo in ciascuna delle Chiese locali. La comunione di tutte le Chiese è una realtà data nello Spirito Santo e fa parte della natura costitutiva di ogni Chiesa locale. Come lo scambio di lettere e l'ospitalità estesa ai fratelli di altre Chiese, la riunione dei sinodi è uno di questi mezzi di espressione, strettamente legato ai primi due.

Conclusione

Riassumendo brevemente il fascio dei dati che ci sono parsi venir fuori dall'esame della nostra documentazione riguardante i primi sinodi e la loro origine, vorrei ora trarre alcune conclusioni che sono più delle piste per una riflessione ulteriore e per delle applicazioni concrete alla vita della Chiesa oggi. Queste brevi riflessioni toccheranno di nuovo lo scopo della vita sinodale, la composizione dei sinodi e il loro significato.

1. Mi sembra scontato che l'oggetto dei sinodi, e quindi della vita sinodale nella Chiesa, sia immediatamente legato alla vita nello Spirito, al mistero di Cristo annunciato e confessato per la glorificazione di Dio. Quindi l'oggetto di ogni sinodo non può essere altro che la vita stessa della Chiesa: il mistero di Cristo che raccoglie i figli di Dio dispersi, la vita dei figli di Dio, la partecipazione autentica al mistero della Pasqua che inizia la sera del Giovedì Santo e conduce al trionfo della risurrezione e all'attesa del ritorno del Signore. Tutto ciò che nella vita della Chiesa e nella vita del sinodo non è direttamente collegato a questo non può essere oggetto di sinodi, perché non è vita della Chiesa, ma vita del mondo.

2. Per quanto riguarda la composizione dei sinodi, due cose appaiono chiaramente: i ministri responsabili delle Chiese locali vi hanno un ruolo di primo piano, un ruolo che è solo loro, ed essi devono essere all'altezza di questo ruolo. La Chiesa non è una demagogia o un'associazione occasionale di appassionati. La vita della Chiesa nello Spirito Santo è una vita ordinata, conformemente all'insegnamento degli apostoli. Ma allo stesso tempo, se ci sono ministeri responsabili e differenziati, c'è anche una partecipazione di tutta la Chiesa locale alla vita sinodale. Il sinodo non è – o non dovrebbe essere – un senato ristretto che delibera a porte chiuse. La partecipazione di tutto il popolo cristiano vi è indispensabile, proprio per testimoniare che ciò che viene portato avanti dal sinodo, come in generale dalla Chiesa, è vita nello Spirito Santo. Quindi la relazione con la sinassi di tutta la Chiesa locale vi è necessariamente implicata. Infatti, ogni Chiesa locale legittimamente costituita è il luogo dello Spirito, come lo è l'insieme della Chiesa.⁵⁹

⁵⁹ Resta che il famoso *ex sese non autem ex consensu Ecclesiae* del Vaticano I è difficile da capire. Dirò solo che deve essere inteso correttamente sotto due aspetti: primato e infallibilità non hanno significato se non a) in relazione alla comunione universale e alla corretta dossologia di tutte le Chiese; b) in relazione immediata alla *sedes* del papa, del vescovo di Roma. Il papa è papa perché è vescovo di una particolare Chiesa locale, quella di Roma. Legalmente non ha bisogno di chiedere il consenso della Chiesa universale prima di agire, ma la sua azione deve esprimere l'accordo della Chiesa, la fede e la dossologia della Chiesa. La sua *potentior principalitas* è quella della sua Chiesa locale in primo luogo, e si esercita in varie forme lungo la storia per e nella comunione di tutta la Chiesa. Essa non è al di sopra della Chiesa, né il collegio dei vescovi o qualsiasi

3. Il significato dei sinodi è quello della comunione cattolica, universale nel tempo e nello spazio. I sinodi sono solo uno strumento di comunione, tra altri strumenti. Sono un'espressione della comunione universale, perché questa comunione deve essere espressa, soprattutto in certe circostanze. Infine, il luogo normale della vita ecclesiale non è a livello sinodale o conciliare; è a livello della Chiesa locale. Un sinodo si riunisce in una Chiesa locale, non nel deserto, come Montano nella pianura di Pepuza. Se un futuro concilio veramente universale, veramente autentico agli occhi di tutti i cristiani, dovesse sorgere, questo concilio dovrà essere preso in carico da una Chiesa – e intendo dire da una Chiesa locale prima di tutto. Ma il concilio universale non presuppone che la comunione sacramentale sia stata prima ristabilita tra tutti i cristiani? Questa è una domanda a cui non so rispondere. Ma merita la considerazione di tutti noi. E, in ogni caso, un tale concilio non può che essere il frutto della vita delle Chiese locali, della loro vita nello Spirito Santo, la testimonianza della loro corretta dossologia del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, secondo ciò che conviene, perché le convenzioni saranno state rispettate, e tra queste la prima di esse: "È parso bene, infatti, allo Spirito Santo e a noi, di non imporvi altro obbligo al di fuori di queste cose necessarie" (At 15,28).

Jacques-Emmanuel Lanne, O.S.B.

sinodo può essere al di sopra della Chiesa, perché la loro funzione è quella di esprimere la Chiesa e la concordia delle Chiese.