

GERARDO CIOFFARI\*

*Koinonia e sobornost'.*

## Le vie della sinodalità nel mondo ortodosso

## 1. Premessa

La sinodalità, caratteristica del mondo ortodosso, e dopo il Vaticano II anche di quello cattolico, è un aspetto fondamentale dell'ecclesologia. Nel primo millennio, non solo in Oriente, ma anche in Occidente i sinodi erano molto frequenti, specialmente in occasione di controversie dottrinali o canoniche, poi nella Chiesa cattolica sono divenuti meno frequenti a fronte del ministero del primato papale.

In passato la sinodalità (il concilio) era ciò che distingueva il cattolicesimo dall'ortodossia, nel senso che il primo aveva una guida monarchica fondata sulla dottrina del papa come successore di Pietro, mentre la seconda si basava sulla professione di Pietro come rappresentante dell'intero collegio apostolico e quindi a guida sinodale. Dopo l'ultimo suo concilio ecumenico anche la Chiesa cattolica, con le *conferenze episcopali*, ha sviluppato sempre più un tipo di sinodalità abbastanza efficace. Al contempo, sia pure fra aspre tensioni per la natura stessa della questione e specialmente per le tradizioni storiche di ognuna delle 14 Chiese ortodosse, anche molti ortodossi hanno sviluppato il concetto di *primato* nella Chiesa.

In generale, comunque, nonostante l'ottimismo che pervade i dialoghi della Commissione mista per il dialogo cattolico ortodosso, il cammino si prospetta molto lungo perché non è possibile cancellare la storia né per gli uni né per gli altri. I cattolici hanno fatto passi avanti col Vaticano II, ma devono ancora fare i conti col Vaticano I e il suo «*ex sese non autem ex consensu ecclesiae*» del 1870.<sup>1</sup> Gli ortodossi dell'area greca, guidati dal patriarca ecumenico, hanno progredito sulla via dell'ecumenismo, ma non hanno rinunciato al decreto (prima autoritario: 1755, poi sinodale: 1756) del patriarca Cirillo V che considera invalido il batte-

\* Direttore del Centro Studi Nicolaianni – Bari (gcioffari@libero.it).

<sup>1</sup> Costituzione dogmatica *Pastor aeternus*, 18 luglio 1870: ASS VI(1870-71), 40-47.

simo dei cattolici. Infatti, né Atenagora né Bartolomeo I, col concilio di Creta, lo hanno formalmente annullato.<sup>2</sup> Per cui ci si trova nell'anomala situazione che l'espressione «la Chiesa è una», mentre per i cattolici non esclude l'ecclesialità delle Chiese ortodosse, per varie Chiese ortodosse essa esclude l'ecclesialità della Chiesa di Roma, come dimostra la vivace discordia a proposito del *Documento di Balamand* (1993) sull'espressione «chiese sorelle».

In ogni caso, i cattolici, avendo un chiaro concetto del primato papale, sperimentano solo tensioni di mentalità, mentre per gli ortodossi, alle prese su come armonizzare sinodalità e primato, il problema è alquanto più complicato, non essendo chiaro dai «sacri canoni» (in particolare il can. 34 degli apostoli, cui tutti fanno riferimento) quali siano i confini tra l'azione del sinodo e l'azione del *primus*.

Il tema della sinodalità, già accennato a Valamo (1988) e discusso a Freising (1990) e Belgrado (2006), ha registrato un ritmo sostenuto con il *Documento di Ravenna* (2007), modulato sulla teologia delineata da oltre un trentennio dal teologo greco John Zizioulas. Malgrado però si parlasse già nel titolo di *conseguenze canoniche*, tali conseguenze nel documento vengono solo accennate, impostando il tutto su un tono teologico elevato (sinodo come immagine della vita trinitaria). Negli anni successivi però, complice forse il ritorno di un clima di guerra fredda fra l'Occidente e la Russia, il passaggio dalla sinodalità teorica a quella pratica ha fatto emergere le profonde divergenze tra le 14 (o 15) Chiese ortodosse e soprattutto fra il patriarcato di Mosca e il patriarcato di Costantinopoli.<sup>3</sup>

I commentatori occidentali, non avendo conoscenza della storia della teologia russa e della storia dei rapporti fra Kiev-Mosca e Costantinopoli, scrivono come se fosse un problema di persone, il patriarca Kirill e Ilarion Alfeev da una parte e il patriarca Bartolomeo ed Elpidoforos Lambriniadis o Iov Getcha dall'altra. Indubbiamente il temperamento delle persone è stato determinante per il precipitare della situazione, che è stata spinta troppo oltre per poter fare marcia indietro. Ma, nella sostanza dottrinale, le due parti sono rigorosamente fedeli alla propria

<sup>2</sup> *Tomos* patriarcale di Cirillo V del 1755. Nel gennaio il patriarca ecumenico definisce nefasta ed eretica la lettera sinodale che riconosceva la validità del battesimo dei cattolici (παράνομον αὐτὸ καὶ αἰρετικὸν γράμμα). Il che è ribadito seccamente nell'*Oros* di luglio. Cf. G.D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Firenze-Venezia 1759, XXXVIII, 617-621. Per ovviare al problema di un autoritarismo che viola la sinodalità, gli storici e teologi ortodossi fanno partire il tutto con il *Tomos* del 1756.

<sup>3</sup> Le Chiese autocefale da tutti riconosciute sono 14. Alcune Chiese ne riconoscono 15 includendo o la moscovita OCA (Orthodox Church of America, 1970) o, come altre, la costantinopolitana Ucraina (2019).

tradizione. L'unica differenza consiste nel fatto che per quasi dieci secoli le due Chiese per varie circostanze (i mongoli in Russia, gli ottomani in Grecia) preferivano lasciar correre, oggi si è scelto il braccio di ferro.

## 2. La «Chiesa dei sette concili»

Tutti gli antichi storici della Chiesa, ma specialmente Eusebio e Socrate, presentano i concili come lo strumento privilegiato impiegato dalle Chiese per risolvere i problemi e mantenere l'unità spirituale e dottrinale.<sup>4</sup> Anche quando Roma, Alessandria e Antiochia avrebbero preso il sopravvento, e poi Costantinopoli e Gerusalemme, l'ordinamento conciliare mantenne tutta la sua validità.

Il concilio per eccellenza, al quale si fa normalmente riferimento, è quello che si tenne a Gerusalemme nel 49 d.C. Ivi Paolo e Barnaba si confrontarono con Pietro e altri apostoli. Alla fine del dibattito si prese l'importante decisione che i pagani convertiti non erano tenuti alle pratiche ebraiche (At 15,6-23).

Dopo quello di Gerusalemme si ebbero forse altri concili locali, ma la documentazione che li supporta è molto scarna. A invocare la convocazione di concili locali in Oriente fu il papa Vittore verso il 190 d.C. nell'intento di diffondere l'usanza del calendario latino nella celebrazione della Pasqua. Ma già nel terzo secolo si notarono conclusioni sinodali contrastanti, come ad esempio sulla validità del battesimo degli eretici. Il problema di fondo restava la difficile intesa tra vescovi sostenitori di un certo rigorismo e vescovi difensori della condiscendenza. Un problema che divenne drammatico in occasione delle persecuzioni successive a quella di Decio (251), che spezzava l'antica norma di un solo vescovo nella stessa città.

Quasi tutti i concili anteriori a quello di Nicea (325) hanno un carattere di disciplina canonica. L'unico veramente dogmatico fu quello di Antiochia (264 e 268), che vide la partecipazione di vescovi di quasi tutte le Chiese d'Oriente, e che sancì la deposizione di Paolo di Samosata, per aver affermato che il Cristo era *omoousios* (consustanziale) al Padre e che era un semplice uomo permeato dal *Logos*. Importante però nel nostro contesto è la lettera inviata alle Chiese in quell'occasione e che può essere considerata il «manifesto della sinodalità»:

---

<sup>4</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Historia ecclesiastica*: PG 20,45-906; SOCRATE, *Historia ecclesiastica* (dal 323 al 439): PG 67,29-842; SABINO DI ERACLEA, *Storia dei concili*, perduta, ma nota a Socrate. Si veda anche ATANASIO, *De decretis Nicaenae synodi* (325 c.): PG 25,415-476; ATANASIO, *De synodis Arimini et Seleucia celebratis* (359): PG 26,677-792; e ILARIO DI POITIERS, *De Synodis*, del 359: PL 10,479-546.

Poiché non c'è che un sol corpo della Chiesa cattolica e la divina Scrittura ci comanda di conservare il vincolo dell'unanimità e della pace, abbiamo l'abitudine di scriverci e di avvertirci di quanto accade tra noi, affinché se un membro soffre o gioisce potessimo anche noi soffrire e gioire insieme.<sup>5</sup>

Questa straordinaria dichiarazione di intenti era però destinata a rimanere sulla carta a motivo sia della suddetta diversa sensibilità dei vescovi nei confronti dei peccatori e degli eretici, e sia per le divergenze fra sinodi di una provincia e quelli dell'altra, come fra Alessandria e Palestina, e più tardi Roma e Cartagine. Per non parlare poi dell'immane intreccio con la politica e il potere temporale. Infatti, già nel suddetto sinodo contro Paolo di Samosata si rivelava la debolezza della sinodalità ecclesiale, che in quella circostanza dovette ricorrere a un imperatore pagano (Aureliano) per farne rispettare le decisioni. Più forte dell'autorità imperiale era solo il *tempo* che, tramite la ricezione ecclesiale, poteva relegare nel dimenticatoio vari concili imperiali (famoso quello di Hieria a favore dell'iconoclasmo nel 753/754) e recepirne altri.

Con la svolta di Costantino la Chiesa cominciò a essere modulata sull'esempio dell'impero, con le sue metropoli e le sue eparchie o province. Come giustamente osserva lo Zizioulas, l'episcopato, sino ad allora legato alla celebrazione eucaristica, cominciò ad avere una *potestas* anche giuridica (come i prefetti delle province) sulle parrocchie, la cui eucaristia fu affidata ai presbiteri.<sup>6</sup> Ma già sotto Costantino si vide come la pace e l'unanimità fossero difficili da raggiungere. Il concilio di Nicea, che vide il trionfo dell'Ortodossia sull'Arianesimo, poté registrare la sua vittoria soltanto dopo oltre cinquanta anni (concilio di Costantinopoli, 381), grazie alle decisioni dell'imperatore Teodosio I che confermò il simbolo niceno-costantinopolitano che definiva il dogma trinitario.

Con questa svolta di Teodosio entrò il concetto di «ecumenicità», nel senso che ogni decisione conciliare doveva avere validità per tutto l'impero romano (ecumene). Ma con questa svolta si accompagnò un concetto di sinodo sino ad allora estraneo alle Chiese locali. Quello del *sinodo endemousa*, la cui istituzione fu originata dalla tendenza di molti vescovi a ricorrere all'imperatore per risolvere i loro problemi regionali. Non potendo l'imperatore riceverli tutti, dispose che prima incontrassero il vescovo di Costantinopoli e solo in casi eccezionali si rivolgessero

<sup>5</sup> SOCRATE, *Historia ecclesiastica* I,6.

<sup>6</sup> I. ZIZIOULAS, «Ortodossia», in *Enciclopedia del Novecento*, vol. 5, Treccani, Roma 1980, 1-18, in particolare 1-2.

a lui. La storia incideva così profondamente nella realtà ecclesiastica. Ecco perché la violenta protesta di papa Leone Magno contro Anatolio, che si arrogava i diritti dei vescovi di altre metropoli, era destinata al fallimento. E così pure il fatto di non riconoscere il canone 28 dello stesso concilio di Calcedonia, che equiparava Costantinopoli a Roma.<sup>7</sup>

La grande amministrazione ecclesiastica si spostava così a Costantinopoli, con un sinodo che ben poco aveva di sinodale nel senso tradizionale del termine per rassomigliare sempre più a un consiglio personale del patriarca. Il tentativo di Alessandria di arginare questa ascesa (si veda Teofilo e Cirillo contro Giovanni Crisostomo) fallì, e nel concilio di Calcedonia quelle aspirazioni divennero legge ecclesiastica, sancita poi definitivamente da Giustiniano. E vane risultarono le vibranti proteste che nel 595 fece san Gregorio Magno sia al patriarca Giovanni che all'imperatore Maurizio contro il titolo di *patriarca ecumenico* che violava l'uguale dignità dei vescovi.<sup>8</sup>

Che ormai Roma avesse perduto tutta la sua influenza si vide nel 692 quando, a completamento del VI concilio ecumenico contro il monotelismo (che scomunicò tra l'altro anche il papa Onorio), il sinodo costantinopolitano «in Trullo» si spinse fino a condannare una trentina di usanze della Chiesa romana.<sup>9</sup>

Mentre la Chiesa romana per la sua ecclesiologia si rifà alle parole di Gesù rivolte a Pietro: «Tu sei Pietro e su questa pietra fonderò la mia chiesa» (Mt 16,17-19), la Chiesa ortodossa preferisce richiamarsi alla tradizione. Pur essendo molto consapevole del primato petrino, non dà ad esso una valenza di autorità se non morale (primato di onore), sottolineando l'eguale dignità dei singoli vescovi che, riuniti in concilio, sotto la guida dello Spirito Santo, promulgano canoni normativi per tutta la Chiesa o per la Chiesa di una determinata regione.

Il concetto del concilio o sinodo (come si preferisce in greco), in concomitanza con la rottura con la Chiesa romana, è diventato parte integrante della definizione della Chiesa ortodossa. Ad esempio, in occasione del Vaticano II, il patriarca Atenagora diede maggiore impulso a una sua vecchia idea di convocare un concilio pan-ortodosso agevo-

<sup>7</sup> LEONE MAGNO, *Ep.* 114: *PL* 54,991-997. Per l'autodifesa di Anatolio sul sinodo *endemousa* come corrispondente alla tradizione e che egli non aveva apportato alcuna innovazione, cf. MANSI, *Sacrorum conciliorum*, VII, 82-92.

<sup>8</sup> *S. Gregorii Magni registrum epistularum libri I-VII*, a cura di D. NORBERG (*Corpus Christianorum Series Latina*), 140 e *libri VII-XIV*, 140A, Brepols, Turnhout 1982, in particolare V, 20 e 43; e VIII, 30.

<sup>9</sup> Cf. P. PALAZZINI (a cura di), *Dizionario dei Concili*, vol. 1, Città Nuova, Roma 1963, 336-339. Tali canoni non omessi da G. ALBERIGO, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973; ed. bilingue EDB, Bologna 1996, perché il concilio in Trullo non è considerato dalla Chiesa cattolica come parte integrante del VI concilio ecumenico.

lando vari scritti in questa linea. La sinodalità, sino ad allora inserita nella più vasta cornice della tradizione, cominciò a essere studiata specificamente. Il metropolita Emilianos (Timiadis) di Tiatira, allora vescovo di Melea, scrisse un piccolo libro intitolato *La Chiesa dei concili*. Contemporaneamente, il neoconvertito Timothy Kallistos Ware pubblicava il volume apparso poi in versione francese come *L'Orthodoxie. L'Église des sept Conciles*. La Commissione inter-ortodossa in preparazione del «Grande e santo concilio della Chiesa ortodossa» pubblicava un'apposita guida.<sup>10</sup>

Se però oggi è un tema di viva attualità anche nell'Ortodossia, va detto che nella pratica i concili hanno rappresentato sempre la norma per risolvere i problemi. I primi metropoliti greci inviati nella Rus' di Kiev sottolineavano la norma dogmatica dei sette concili ecumenici, tanto che a poco a poco il termine *kafoličeskaia* (cattolica, mentre per cattolico-romana si dice *katoličeskaja*) finì per essere sostituito da *sobornaia*, che richiama appunto la conciliarità (*sobor* significa «concilio», oltre che chiesa cattedrale). Tradizionalmente, dunque, sia pure con accenti diversi, i teologi ortodossi hanno visto nella conciliarità o sinodalità la differenza principale fra la Chiesa ortodossa e la romana, definita invece monarchica o «papistica».

### 3. I sinodi locali della Chiesa greca

Sull'aspetto normativo dei sette concili ecumenici non vi sono voci discordanti in tutto il mondo ortodosso. Qualche sensibilità diversa si può notare a proposito del valore dei concili o sinodi successivi. In particolare, vengono ritenuti normativi i concili locali i cui canoni sono confluiti nella tradizione canonica o in quella liturgica. Nella tradizione canonica (il celebre Πηδάλιον, o Кормчая Книга, Libro del Timoniere) confluirono i canoni dei concili locali di Santa Sofia (Costantinopoli), Cartagine (255 e 256), Ancira (314), Neocesarea (315), Gangra (340), Antiochia (341), Laodicea (364), Serdica o Sardica (343), Costantinopoli 394), Cartagine (418).<sup>11</sup> Noti inserimenti di *synodika* nella festa dell'Orto-

<sup>10</sup> E. TIMIADIS, *Ἡ Ἐκκλησία τῶν συνοδῶν*, Athenai 1963; T. WARE, *L'Orthodoxie. L'Église des sept conciles*, Desclée de Brouwer, Bruges 1968; *Towards the Great Council. Introductory reports of the Inter-orthodox Commission in preparation for the next Great and Holy Council of the Orthodox Church*, SPCK, London 1972.

<sup>11</sup> Cf. Πηδάλιον, a cura dello ieromonaco Agapio e Nicodemo l'Agiorita, edito da S. Raftanis, Zante 1864, è stato alla base della recente edizione di Atene 1970. Dopo i canoni dei suddetti concili locali vengono quelli di importanti santi padri, commentati dai canonisti Zonaras, Balsamon e Aristin.

dossia sono quelli contro Giovanni Italos del 1082 e soprattutto quelli a sostegno della teologia di Gregorio Palamas a metà XIV secolo.

Secondo Christos Androutsos, il più noto autore di dogmatica ortodossa,

quando la maggior parte della gerarchia e i sinodi ecclesiastici locali rappresentanti la gerarchia manifestano i loro sentimenti e gli altri non protestano e piuttosto il loro consenso in diverse maniere si rende manifesto, è chiaro che noi siamo in presenza di una testimonianza sufficiente e autentica sul pensiero e sulla coscienza della chiesa universale.<sup>12</sup>

È bene ricordare tuttavia che anche i più famosi manuali di teologia ortodossa di entrambe le Chiese, come la *Dogmatica* di Androutsos o di Trembelas<sup>13</sup> oppure la *Teologia dogmatica ortodossa* del russo Makarij Bulgakov,<sup>14</sup> furono sottoposti a pesanti critiche nel senso di subire l'influsso della scolastica cattolica. Neanche Ioannis Karmiris, celebre per le sue opere sui libri simbolici, sfugge alla critica.

È chiaro in ogni caso che nella teologia ortodossa alcuni sinodi locali hanno assunto un'importanza percepita come dogmatica o quasi. Ad esempio, il concilio foziano dell'861, presieduto da Fozio per delegittimare il patriarca Ignazio,<sup>15</sup> emise vari canoni che furono ben presto considerati normativi, anche perché molto presto tradotti in slavo ecclesiastico e accolti come diritto canonico sia dalla Chiesa serba e bulgara che da quella russa. Secondo alcuni è normativo anche quello del 1285, che definiva il *Filioque* un grave errore e quindi causa di scisma.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> C. ANDROUTSOS, *Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Ανατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athenai 1907 (ristampa 1956), 11.

<sup>13</sup> P. TREMBELAS, *Δογματική τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Athenai 1978 (I), 1979 (II-III); trad. francese a cura di P. DUMONT, Chevetogne Bruges 1966-1968.

<sup>14</sup> M. BULGAKOV, *Православно-Догматическое Богословие*, voll. 1-4, San Pietroburgo 1849-1853; 4ª ed. 1883 (ristampata Moskva 1999); 5ª ed. 1895.

<sup>15</sup> *The Great Councils = Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta, IV/1: The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika, From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, a cura di A. MELLONI, Brepols, Turnhout 2016, 3.

<sup>16</sup> L'ispirazione dell'opera curata dal MELLONI (*The Great Councils*) è per così dire «ecumenica», per cui non sono inseriti i concili contrari alla tradizione ortodossa, come ad esempio quello dell'869 (contro Fozio, perciò non riconosciuto normativo dagli ortodossi), o quelli anti-palamitici. Di quelli dei quali non ci sono pervenuti gli atti autentici, si pubblicano i manoscritti più accreditati. Dopo quello dell'861, vanno menzionati quelli relativi agli anni 879 (filo-foziano), secondo gli ortodossi, avente lo scopo «dell'unità e della pace nella Chiesa», onde qualcuno lo considera ottavo ecumenico, *The Great Councils*, IV/1, 26-27), 1030 (contro nestoriani e giacobiti, *ivi*, 56), 1082 (contro la filosofia ellenica di Giovanni Italos, *ivi*, 74), 1166 (si accoglie l'interpretazione latina de «Il Padre è più grande di me», Gv 14,28, nel senso che il Figlio è contempo-

Di particolare importanza sono i concili palamitici,<sup>17</sup> che si tennero dal 1341 al 1351, perché introdussero nella dialettica del dialogo cattolico ortodosso un nuovo argomento di contrasto: la grazia increata, più nota come *energie divine increate*. A dire il vero, questa problematica fu ritenuta importante solo a Bisanzio, mentre restava sconosciuta nel mondo slavo. In Russia il corifeo dell'esicasmò, Gregorio Palamas, restò sconosciuto fino al XIX secolo, quando il monachesimo cominciò a diffondere le opere di Paisij Veličkovskij. Verso la fine del XIX secolo vari studiosi di iconografia riscoprirono l'esicasmò, rinviando alla mistica della luce e dei colori e trascurando (l'aspetto criticato dal Barlaam) il particolare del posizionamento del corpo per vedere Dio (Messalianismo). Anche Vladimir Losskij e Georgij Florovskij lo rivalutarono nell'aspetto dottrinale delle energie divine in chiave anti-cattolica, trascurando il posizionamento del corpo.

Altro concilio importante fu quello del 1484, al centro cioè di quei decenni successivi al concilio di Firenze (1439), durante i quali a Costantinopoli si scontravano patriarchi filo-unionisti e patriarchi contrari. Il sinodo in questione ribadì il rigetto del concilio di Firenze senza giungere a una rottura definitiva, ma mantenendo il valore del battesimo dei latini.<sup>18</sup>

Notevoli anche i tre o quattro sinodi che si tennero a Costantinopoli tra il 1589 e il 1593 per definire il posto del patriarcato di Mosca nella nuova pentarchia, se il terzo (dopo Alessandria) o il quinto (dopo Gerusalemme). La conclusione fu che il patriarcato di Mosca avrebbe occupato il quinto posto, con il riconoscimento della giurisdizione sui «paesi settentrionali».<sup>19</sup>

---

raneamente uguale e inferiore al Padre, *ivi*, 88). Per quello del 1285 si veda *The Great Councils*, IV/1, 110.

<sup>17</sup> La polemica sull'esicasmò tra Barlaam il Calabro e Gregorio Palamas si sviluppò in un'atmosfera politica che incise profondamente sull'esito di essa. Nel concilio del 1341 (*The Great Councils*, IV/1, 133-152) al Barlaam fu proibito di attaccare gli esicasti. Ma la morte (5 giorni dopo) di Andronico III fece evolvere e riscrivere il concilio come se fosse stata condannata la tesi del Barlaam. Con l'avvento al trono di Giovanni VI Cantacuzeno, sostenuto dal Palamas, in due concili furono condannati Acindino nel 1347 (*The Great Councils*, IV/1, 157-170) e Niceforo Gregoras nel 1351 (*ivi*, 173-218; anche in I. KARMIRIS, *Ta dogmatiká kai simboliká mniméia tis orthodoxou katholikis ekklesias*, vol. 1, Graz 1960, 374-406). La canonizzazione del Palamas (1368) concluse la polemica e la sua teologia fu considerata da allora in poi come la vera espressione dell'Ortodossia.

<sup>18</sup> *The Great Councils*, IV/1, 221-228.

<sup>19</sup> τὰ ὑπερβόρεια μέρη ὑποτάττεσθαι τῷ πατριαρχικῷ θρόνῳ Μοσκόβου καὶ πάσης Ῥωσίας καὶ τῶν ὑπερβορείων μερῶν... Cf. B.L. ΦΟΝΚΙΪ, *Греческие рукописи и документы в России в XIV – начале XVII в.* (Manoscritti e documenti greci in Russia nei secoli XIV-XVII), Moskva 2003, 385-399.

Dopo i falliti contatti epistolari dei protestanti col patriarca Geremia II nella seconda metà del XVI secolo, man mano che il protestantesimo si apriva una breccia nel patriarcato ecumenico col patriarca Cirillo Loukaris, vari sinodi si occuparono del problema. I più noti sono quelli del 1638 (presieduto dal suo avversario patriarca Kirill Kontaris),<sup>20</sup> 1642, a Jaši, ma dopo le correzioni di Melezio Syrigos),<sup>21</sup> 1672 (a Gerusalemme presieduto da Dositeo),<sup>22</sup> e 1691.<sup>23</sup> In realtà tali sinodi si tennero un po' ovunque nel mondo ortodosso, non tanto per le gravi divergenze dottrinali, come la *sola fides* o la *Scrittura* col rigetto della tradizione, quanto perché il protestantesimo colpiva la devozione popolare verso la Madonna, i santi, le reliquie, le icone e così via.

Altri sinodi invece furono diretti contro i latini, specialmente nei luoghi ove più efficace era il proselitismo. Tra questi è opportuno ricordare quelli del 1722, 1727, e soprattutto 1755. Quest'ultimo, come già detto, conclusosi al termine di vari sinodi per lo più contro il patriarca Cirillo V, portò alla vittoria di questi che impose il ribattesimo dei latini, rivolgendosi direttamente «al suo clero e al popolo cristiano» (μετὰ τοῦ περὶ ἡμᾶς ἱεροῦ κλήρου καὶ τοῦ χριστιανικοῦ πληρώματος).

Fondamentali nei rapporti con Roma sono stati poi i sinodi del secolo XIX, e precisamente quelli del 1848 e del 1895, che non furono soltanto una dura reazione ai contenuti delle encicliche papali, ma manifestarono forte risentimento perché l'invito all'unione era rivolto non al patriarca di Costantinopoli, bensì ai fedeli ortodossi. All'enciclica di papa Pio IX *In suprema Petri apostoli sede* (gennaio 1848), il patriarca Antimo VI convocò il sinodo e con gli altri patriarchi promulgò una *Lettera ai fedeli ortodossi in Risposta dei patriarchi ortodossi dell'Oriente al papa Pio IX* (maggio 1848) esortandoli a non lasciarsi ingannare.<sup>24</sup>

Il testo è un vero e proprio trattato di teologia, tanto che secondo alcuni critici doveva già essere pronto quando Antimo VI lo utilizzò

<sup>20</sup> *The Great Councils*, IV/1, 231-251.

<sup>21</sup> *Ivi*, 255-263.

<sup>22</sup> *Ivi*, 267-327.

<sup>23</sup> *Ivi*, 331-341.

<sup>24</sup> *Απάντησις τῶν Ὀρθοδόξων Πατριαρχῶν τῆς Ανατολῆς πρὸς τὸν Πάπαν Πίον Θ'* (1848), in I. KARMIRIS, *Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της ορθόδοξου καθολικής εκκλησίας*, vol. 2, Graz 1968, 982-1004; cf. anche *Encyclical of the Eastern Patriarchs, 1848. A Reply to the Epistle of Pope Pius IX, «To the Easterns»*, testo inglese online: [http://www.Orthodoxinfo.com/ecumenism/encyc\\_1848.htm](http://www.Orthodoxinfo.com/ecumenism/encyc_1848.htm), «Modern History Sourcebook». L'enciclica è firmata dal patriarca Antimo VI col suo sinodo, dai padri del sinodo di Antiochia e del sinodo di Gerusalemme. In qualche edizione si parla di «patriarchi orientali» e qualcuno vi inserisce anche il patriarca e il sinodo di Alessandria. KARMIRIS, *Τα δογματικά*, II [1005], inserisce il patriarca di Alessandria, Ierotheos, ma non il suo sinodo.

allo scopo suddetto. Il discorso si apre con l'affermazione generale che il vangelo della salvezza fu predicato dagli apostoli e dai padri. Questi ultimi, «i gloriosi padri della Chiesa cattolica, lo diffusero per tutta la terra, e con i loro insegnamenti fecero pervenire a tutti la voce degli apostoli comunicandola a tutti mediante insegnamenti trasmessi sia personalmente che sinodalmente». <sup>25</sup> Ma il diavolo ha seminato zizzania, diffondendo la convinzione che gli antichi insegnamenti non sono sufficienti alla salvezza e che necessitano di aggiunte. Ora, questa è un'eresia che la Chiesa ortodossa combatte con vigore, perché esplicitamente condannata dai sette concili ecumenici, e in particolare dall'VIII. <sup>26</sup>

La prima eresia in tal senso è il *Filioque*, contrario «alla professione della Chiesa cattolica attestata nei sette Concili ecumenici, che afferma invece che lo Spirito “procede dal Padre”». <sup>27</sup>

Nell'antichità questi combatterono soprattutto l'*arianesimo* in modo esplicito. Oggi il loro insegnamento si rivolge contro un'eresia altrettanto pericolosa, il *papismo*. Come i suoi predecessori, violatori dei sinodi, anche questo papa non riuscirà a turbare il popolo di Dio. Egli «non glorifica il suo trono a partire dalla sua confessione di fede apostolica, ma dal suo trono apostolico cerca di fondare la sua dignità e dalla sua dignità la sua confessione di fede». In altre parole, invece di giudicare il suo trono alla luce della Scrittura e dei decreti sinodali, pretende di giudicare l'Ortodossia a partire dal suo trono. <sup>28</sup> È vero che al concilio di Calcedonia i padri esclamarono che Pietro aveva parlato per bocca di Leone, ma essi volevano dire l'esatto contrario di quello che ne deduce il papa. Erano i padri conciliari a decidere se Pietro parlava per bocca del papa o meno. <sup>29</sup>

Avendo ribaltato l'ordine corretto delle cose, i papi si sono arrogati il diritto di introdurre delle novità nella dottrina di fede, mentre «né i patriarchi né i concili avrebbero potuto introdurre novità tra di noi, poiché protettore della religione è lo stesso corpo della Chiesa, vale a dire il popolo, che desidera che il suo culto religioso non subisca cambiamenti e che sia lo stesso che era stato dei loro padri». <sup>30</sup>

In altri termini, la vera fede è dunque quella trasmessa dai sette concili ecumenici, che l'hanno «sigillata» senza possibilità di mutamenti.

<sup>25</sup> *Encyclical of the Eastern Patriarchs, 1848, § 1.*

<sup>26</sup> *Ivi, § 5 (XI).* Curiosa l'espressione dell'VIII concilio ecumenico in un'enciclica in cui varie decine di volte si parla dei sette concili ecumenici.

<sup>27</sup> *Ivi, § 5.*

<sup>28</sup> *Ivi, § 11.*

<sup>29</sup> *Ivi, § 15.*

<sup>30</sup> *Ivi, § 17.*

L'enciclica del 1895 è alquanto diversa, anche perché non è a nome dei quattro (o tre) patriarchi, come quella del 1848, bensì del solo patriarca di Costantinopoli, Antimo VII, e risponde alla *Praeclara Gratulationis* (20 giugno 1894) di Leone XIII, anche se tiene ugualmente conto della *Orientalium dignitas: Risposta della grande Chiesa di Costantinopoli all'enciclica papale sull'unione*.<sup>31</sup> Il contenuto è però analogo, come pure il tono. Naturalmente, dice Antimo VII, la Chiesa ortodossa auspica ardentemente l'unione dei cristiani, tanto che prega in tal senso nella liturgia, e accoglierebbe con piacere la proposta del papa, se

soltanto il vescovo di Roma si liberasse una volta per tutte delle tante varie novità anti-evangeliche che ha autonomamente introdotte nella sua Chiesa provocando la triste divisione tra la Chiesa d'Oriente e quella d'Occidente e ritornasse sul terreno dei sette concili ecumenici che, essendosi riuniti nello Spirito Santo in presenza dei rappresentanti di tutte le sante Chiese di Dio per definire la retta dottrina della fede contro gli eretici, hanno un primato universale ed eterno nella Chiesa di Cristo.<sup>32</sup>

Interessanti per il nostro discorso le parole iniziali di tutti i paragrafi fra il VII e il XIII: «La Chiesa una, santa, cattolica e apostolica dei sette concili ecumenici insegna...». Al tempo dei sette concili il papa era «primo tra eguali» (πρῶτον ἐν ἰσοίς), e «ogni Chiesa autocefala, sia in Oriente che in Occidente, era totalmente indipendente e si amministrava autonomamente».<sup>33</sup>

Ora però, continua Antimo VII, il suo invito all'unità è del tutto fuori luogo: che unità sarebbe se una Chiesa dice che lo Spirito Santo procede dal Padre e un'altra che procede dal Padre e dal Figlio? Una sprizza l'acqua nel battesimo e l'altra fa tre immersioni? Una usa il pane fermentato nell'eucaristia e l'altra quello azzimo? Una distribuisce il pane e il calice e l'altra solo il pane? Senza dire delle differenze che tante dispute provocarono fra le due Chiese: il purgatorio, l'Immacolata concezione e l'infallibilità papale.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> *Απάντησις τῆς μεγάλης Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως πρὸς τὴν Παπικὴν Ἐγκύκλιον περὶ Ἐνώσεως*, in *Νεόλογος* (30 settembre 1895); anche in KARMIRIS, *Ta dogmatiká*, II (1016-1032). Qui rinvio a *Answer of the Great Church of Constantinople to the Papal Encyclical on union in the original Greek with an English translation edited by the very reverend Archimandrite Eustathius Metallinos*, Manchester 1896; in italiano online sul sito «Cristianità ortodossa»: *L'enciclica patriarcale del 1895. Una risposta all'enciclica papale di Papa Leone XIII (1895) sulla riunificazione*, 7 settembre 2020.

<sup>32</sup> *Answer of the Great Church*, § III.

<sup>33</sup> *Ivi*, § XVI.

<sup>34</sup> *Ivi*, § VI.

A parte questi concili anti-protestantici e anti-latini, notevole importanza riveste per la problematica inter-ortodossa quello del 1872 contro il *filetismo* (dal punto di vista dei greci) della Chiesa bulgara. Il sinodo riunitosi a Costantinopoli quell'anno condannava il nazionalismo ecclesiastico e la passione per la propria etnia da parte bulgara, considerati un pericolo per l'unità dell'ortodossia.<sup>35</sup>

Nei primi decenni del XX secolo vennero i concili della svolta ecumenica del patriarcato di Costantinopoli (1902, 1904, 1919 e 1920),<sup>36</sup> che gettarono le basi per la nuova stagione ecumenica del patriarca Atenagora. La necessità di organizzarsi al fine di partecipare degnamente alle assemblee ecumeniche fu all'origine di molti altri sinodi e conferenze episcopali oltre che accademiche. Nacquero così le *conferenze panortodosse*, che divennero frequenti soprattutto dopo il concilio Vaticano II. I tentativi del patriarca Atenagora di realizzare un grande concilio panortodosso non andarono in porto, per cui anche la sua iniziativa in comune con Paolo VI di annullare le scomuniche del 1054 non ebbe l'effetto della ripresa dell'inter-comunione, mancando il consenso dei sinodi di tutte le Chiese ortodosse.

Molto duro fu lo scontro epistolare fra Atenagora e Alessio I di Mosca quando quest'ultimo concesse l'autocefalia alla Chiesa russo-americana (1970). Ma, benché il patriarca ecumenico avesse una chiara convinzione delle sue prerogative primaziali, a fronte del *primus inter pares* di Mosca, non diede seguito ad azioni particolari, come fece anche il suo successore. Col patriarca Bartolomeo, invece, l'aria è cambiata, come si vide già nella polemica sull'Estonia (1996), nella quale, dopo quattro mesi di rottura, Mosca cedette parzialmente (lasciando libere le parrocchie di decidere a quale giurisdizione appartenere). Ma lo scontro delle due ecclesiologie era iniziato e la rapidità della comunicazione (tramite internet) lo fece precipitare. La presenza a Ravenna (2007) di un delegato estone fece capire ai russi che per i greci il confronto era tutt'altro che chiuso. La Chiesa russa non prese parte al concilio panortodosso di Creta convocato nel 2016 e il patriarca Bartolomeo rivendicò al patriarcato di Costantinopoli la metropoli di Kiev. Ne è seguito uno scisma tuttora in corso, con varie Chiese ancora indecise da che parte schierarsi, se per un *primus* rigorosamente *inter pares* (Mosca) o dotato di una certa autorità (Costantinopoli), in particolare riguardo all'autocefalia e alla diaspora.

<sup>35</sup> *The Great Councils*, IV/1, 369-373. La Chiesa russa non accolse questo sinodo, considerandolo il risultato dell'atavica ostilità dei greci verso gli slavi, e in un sinodo del 1878 mantenne la comunione con la Chiesa bulgara.

<sup>36</sup> Cf. KARMIRIS, *Τὰ δογματικά*, II, 946α e 946η, 957-960, 963-966. In russo sono editi in *Православие и Экуменизм. Документы и материалы*, 1902; 1997; Moskva 1998, 55, 57.

#### 4. I sinodi locali della Chiesa russa

Sin dai primi contatti con la Chiesa bizantina il cristianesimo russo prese l'impronta della conciliarità, come si è già detto a proposito della missione bizantina dinanzi al gran principe Vladimir, la quale elencò il senso di tutti e sette i concili ecumenici e la loro centralità per la fede ortodossa.

Rapidi concili locali (promossi dai gran principi, come a Bisanzio dagli imperatori) portarono all'elezione prima di Ilarion di Kiev nel 1051 e poi di Kliment Smoljatič nel 1147. Se il *Sermone sulla legge e la grazia*<sup>37</sup> di Ilarion esprimeva un auspicio ideologico all'indipendenza ecclesiastica russa, questa seconda elezione si può considerare come il primo scontro diretto fra vescovi russi (capeggiati da Nifont di Novgorod) sostenitori della giurisdizione del patriarca di Costantinopoli, e vescovi russi (capeggiati da Onufrij di Cernigov) sostenitori dell'indipendenza ecclesiastica.<sup>38</sup>

I pochi concili «indipendentistici» non ebbero però successo duraturo, anche perché le potenze occidentali (Polonia e Lituania), che occupavano quei territori dell'antica Rus', preferivano avere a che fare con la lontana Costantinopoli che non con la sorgente potenza nemica di Mosca.

Un concilio locale molto importante del medioevo russo fu quello del 1274, tenuto dal metropolita Cirillo II nella città principale del granducato, Vladimir (dopo la conquista mongola di Kiev e prima dell'ascesa di Mosca nel secolo successivo). Il metropolita, deciso a far rispettare la disciplina canonica, chiese e ottenne dallo zar di Bulgaria la traduzione slava del *Pidalion* greco, che fu poi alla base della *Kormčaja Kniga* slava.<sup>39</sup>

Di particolare rilevanza storica furono poi i concili del 19 marzo 1441, coi quali il gran principe Vasilij II rigettò il concilio di Firenze e mise in carcere il metropolita Isidoro. Sull'onda di questo sinodo si tenne poi quello del 5 dicembre 1448 che, con l'elezione a metropolita di Giona di Rjazan', proclamava autonomamente l'autocefalia della Chiesa russa. Tutti questi concili, come pure quello del 1503, mancando di atti sicuri,

<sup>37</sup> Lo *Слово о законе и благодати* è stato pubblicato numerose volte. Recentemente da A.M. MOLDOVAN, in *Библиотека Литературы древней Руси*, a cura di D. LIČNAČEV ET ALII, tomo I, San Pietroburgo 1997, 26-53.

<sup>38</sup> A.S. KLEVANOV, *Летописный рассказ событий Киевской, Волынской и Галицкой Руси от её начала до половины XIV века (Il racconto annalistico della Rus' di Kiev, Volinia e Galizia dalle origini alla metà del XIV secolo)*, Moskva 1871.

<sup>39</sup> Cf. M.N. VOROB'EV, *Митрополит Кирилл и Владимирский собор 1274 года. // Исторический вестник № 5, 2000 г.* Anche A.M. AMMANN, *Storia della Chiesa russa*, UTET, Torino 1948, 44-52.

non sono stati inseriti nella recente raccolta curata da Alberto Melloni per la Brepols, la quale apre col famoso *Stoglavij sobor* (il «Concilio dei 100 capitoli»), all'epoca del metropolita Makarij e di Ivan il Terribile (1551), che rappresentò un vero e proprio riordino globale della vita ecclesiastica russa.<sup>40</sup>

La più ampia rappresentatività ebbe poi il concilio del 1666 e 1667, partecipando per volere dello zar anche i patriarchi Paisij di Alessandria e Makarij di Antiochia, oltre a vari metropoliti rappresentanti il patriarcato di Costantinopoli, di Gerusalemme e di Serbia. All'arrivo dei patriarchi orientali, tutti approvarono le riforme liturgiche filo-greche del patriarca Nikon (sotto processo). La reazione dei fedeli fu immediata, e molti preferirono il martirio all'abbandono della tradizione. Ma l'approvazione delle riforme filo-greche non salvò il patriarca Nikon, che fu condannato per la sua arroganza nei confronti dello zar.<sup>41</sup> Uno dei *raskol'niki*, Ivan Neronov, diceva che Nikon «si atteggiava a "papa"». <sup>42</sup>

Con l'abolizione del patriarcato da parte di Pietro il Grande, durante il periodo sinodale (1721-1917) i concili episcopali furono praticamente una formalità in cui la libertà della Chiesa russa era quasi inesistente a fronte di personalità quali Pietro il Grande, Caterina la Grande o Nicola I. La fine del periodo sinodale della Chiesa russa coincise con la grande rivoluzione bolscevica del 1917, durante la quale la Chiesa russa tenne l'importantissimo concilio di Mosca sull'onda del lungo dibattito sulla *sobornost'* e quindi sulle norme che dovrebbero regolare un concilio locale secondo l'ecclesiologia ortodossa. Come era da prevedersi questo concilio, che decretò l'elezione di un nuovo patriarca nella persona di Tichon, fu bruscamente interrotto nel 1918.<sup>43</sup> Teologicamente però fu un periodo fecondo anche per la tematica della *sobornost'*, che si accese sulla questione se ricostituire il patriarcato o meno. I contrari temevano un'autorità troppo forte contraria allo spirito dell'ortodossia, e quindi preferivano una sinodalità istituzionale.

Tra i più recenti è opportuno ricordare, tra quelli di epoca sovietica, il concilio del 1946 (soppressione della chiesa greco-cattolica) e del 1448 (500° anniversario dell'autocefalia). Nel momento del passaggio dall'epoca sovietica a quella della Russia odierna ci fu il concilio del 1988-1990 (canonizzazione di alcuni santi e dei neomartiri). Quello del 2000 riguardò la dottrina sociale della Chiesa e l'ecumenismo. In questi

<sup>40</sup> *The Great Councils*, IV/2, 533-685.

<sup>41</sup> *Ivi*, 695-733.

<sup>42</sup> Cf. A. BORELLI, *I vecchi credenti. Storia dello scisma russo*, Intermedia, Attigliano 2020, 114.

<sup>43</sup> *The Great Councils*, IV/2, 741-881.

ultimi anni vari incontri del santo sinodo patriarcale hanno riguardato direttamente o indirettamente la rottura col patriarcato ecumenico in conseguenza della sua concessione dell'autocefalia alla Chiesa ucraina, che nella Chiesa russa è stata vista come un'invasione di campo nel territorio di un altro patriarcato.

## 5. L'ecclesiologia russa della *sobornost'*

Fino a pochi decenni fa nell'Ortodossia, pur di reggere il confronto con la Chiesa cattolica, non si è voluto prendere atto che esiste nell'ortodossia un *problema di unità*, a motivo del fatto che non vi sono differenze nel dogma e nella liturgia. Non si è voluto prendere atto che vi sono due ecclesiologie non coincidenti su un punto fondamentale, che è quello del limite di autorità del *protos* in rapporto alla sinodalità.

Nella polemica col cattolicesimo l'ortodossia ha sempre affermato che il primato romano nel primo millennio era un primato d'onore e non di autorità, negando che il diritto d'appello riconosciuto nel concilio di Serdica (343) significasse un ruolo arbitrale nella Chiesa universale. Quando però dalla polemica esterna si passa alla riflessione interortodossa, la cosa si complica. Tutti ammettono, come vuole lo Zizioulas, che la sinodalità contempera l'autorità, ma non è chiaro fino a che punto.

Nella storia della teologia russa non vi sono tentennamenti al riguardo: capo della Chiesa è solo Gesù Cristo e non vi sono altri capi visibili. Le diversità si riferiscono solo all'onore, come si definiva il primato romano. Individuare un centro dell'ortodossia, riconoscendo ad esso una certa autorità e un ruolo di arbitraggio, è inciampare in un *papismo orientale*.

L'ecclesiologia russa riconosce al patriarca di Costantinopoli un primato come quello riconosciuto prima dello scisma del 1054 alla Chiesa di Roma. La sua ecclesiologia è caratterizzata dal termine *sobornost'*, che è l'astratto del sostantivo *sobor*, che significa sia cattedrale che concilio. Quindi la prima percezione che si ha all'udire questa parola è quella di *conciliarità*. Oggi però si preferisce tradurla con ecumenicità, universalità o cattolicità. L'aggettivo *sobornaja* rende infatti sin dalle antiche traduzioni del Credo il termine «cattolica» nell'espressione di *Chiesa una, santa, cattolica e apostolica*. In molti manoscritti si è conservata comunque anche la parola *kafoličeskaja*.

Ad eccezione dei decenni della riforma nikoniana (seconda metà del XVII secolo) in cui a Mosca prevalse la tradizione greca contro il latinismo dell'Accademia di Kiev, nella teologia russa da Pietro Mogila (1598-1646) a Feofan Prokopovič (1681-1736), da Platon Levšin (1737-1812) a Filarete Drozdov (1782-1867) fino a Makarij Bulgakov (1816-

1882), è quasi impossibile un'interpretazione della *sobornost'* che contem-  
pli un potere o un'autorità concreta del *protos*.<sup>44</sup>

Come è noto, il teologo della *sobornost'* per eccellenza fu Aleksej Stepanovič Chomjakov (1804-1860). Principale oppositore del pensatore filo-cattolico Pëtr Ja. Čaadaev, Aleksej Stepanovič Chomjakov aveva la tempra del polemista, per cui non bisogna leggerlo come autore di trattati scolastici, ma come un brillante pensatore originale. E fu proprio in polemica con un principe russo convertito al cattolicesimo (Ivan Gagarin, 1814-1882) che difese la traduzione slava del greco *katholiké* (*Ekklesia*) con *sobornaja*.<sup>45</sup>

L'Église catholique c'est l'Église qui est selon tous, ou selon l'unité de tous. L'Église de l'unanimité libre, de l'unanimité parfaite, l'Église où il n'y a plus de nationalités, plus de Grecs ni de Barbares, où il n'y a plus de différences de conditions, plus de maîtres ni d'esclaves [...]. L'Église des Apôtres au IX<sup>me</sup> siècle n'est ni l'Église *kath'ékaston* (selon chacun) comme chez les protestants, ni l'Église *katà ton épiskopon tés Romés* (selon l'évêque de Rome) comme chez les latinisants; mais c'est l'Église *kath'òlon* (selon l'unité de tous) comme elle a été avant le schisme occidental, et comme elle l'est encore chez ceux que Dieu a préservés du schisme: car ce schisme, je le répète, c'est l'hérésie contre le dogme de l'unité de l'Église.<sup>46</sup>

Per Chomjakov, più che il *Filioque*, è stata proprio la mancata sinodalità a causare lo scisma, in quanto vero e proprio *fratricidio morale*.<sup>47</sup>

Questa opinione [il *Filioque*], in se stessa, non fu mai condannata dalla Chiesa, poiché non contiene una diretta contraddizione rispetto alla sacra Scrittura e perciò non costituisce un'eresia. L'eresia consiste propriamente nella diffamazione della Chiesa e nel far passare un'opinione particolare e arbitraria come tradizione della Chiesa (*in calumniating the Church and in giving out as her tradition a human and arbitrary opinion*).<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Cf. *Православно-Догматическое Богословие*, voll. 1-4, San Pietroburgo 1849-1853 (5<sup>a</sup> ed. 1895), II, § 175, 229-230: «Per prima cosa nella gerarchia ecclesiastica non c'è un grado al di sopra della dignità episcopale. Se i vescovi sono tutti ugualmente successori degli apostoli, come gli apostoli ricevettero dal Signore ed ebbero lo stesso onore e la stessa autorità (*vlast'*), in qualsiasi luogo risiedessero, a Roma come a Costantinopoli o Alessandria o altrove, ne consegue naturalmente che al di sopra del vescovo può avere autorità soltanto il concilio dei vescovi».

<sup>45</sup> *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne-Vevy 1872, 398-399.

<sup>46</sup> *Ivi*, 398-399.

<sup>47</sup> *Ivi*, 86, 97-108, 217, 307.

<sup>48</sup> Terza lettera a W. Palmer, in W.J. BIRKBECK, *Russia and the English Church during the last fifty years*, vol. 1, London 1895, 61.

Anche i concili dei vescovi non sono la parola definitiva della Chiesa, la quale essendo il corpo di Cristo, può essere pronunciata solo dal popolo di Dio che recepisce (o rigetta) le decisioni dei concili.

Come è che succede che tanti concili vengono rigettati benché non presentino alcuna differenza apparente con i concili ecumenici? È perché le loro decisioni non sono state riconosciute come la voce della Chiesa da tutto il popolo ecclesiale da questo popolo che nelle questioni di fede non distingue il colto dall'ignorante, l'ecclesiastico dal laico, l'uomo dalla donna, il sovrano dal suddito, il padrone dallo schiavo, e quando è necessario, secondo la volontà di Dio, l'adolescente riceve il dono della visione e il bambino parole di saggezza, e il pastore incolto smaschera e rigetta l'eresia del suo dotto vescovo, affinché tutti siano uno nell'unità libera della fede vivente che è la manifestazione dello Spirito di Dio. È il dogma che giace nel cuore dell'idea stessa del concilio.<sup>49</sup>

Chomjakov ritiene che questa ecclesiologia, che vede la *sobornost'* avvicinata alla *narodnost'* (spirito del popolo), sia la stessa del patriarcato di Costantinopoli. Infatti, richiamando l'enciclica dei patriarchi orientali del 1848, sottolinea con entusiasmo la citazione già sopra rilevata, laddove dice che «difensore della religione è lo stesso corpo della Chiesa, cioè il popolo, che desidera che la sua pietà religiosa resti immutata e identica a quella dei loro padri».<sup>50</sup>

Il che è confermato indirettamente dal catechismo ufficiale della Chiesa russa, quello di Filarete Drozdov (1872-1867), la personalità ecclesiastica russa più autorevole di tutto il XIX secolo. A differenza di Chomjakov, però, Filarete era convinto che anche nell'ortodossia le cose non vanno come dovrebbero andare e che una cosa sono i principi, altra l'applicazione pratica. Per lui, proprio l'*Enciclica dei patriarchi orien-*

<sup>49</sup> L'Église latine, 62.

<sup>50</sup> Христианское Чтение 1850, II, 164-203: Далее у нас ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести чтонибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верою отцев его. L'originale greco, stampato dal Mansi (*Amplissima Collectio Conciliorum*, vol. 40, Paris-Leipzig 1909, 377-418), si ritrova identico in KARMIRIS, *Ta dogmatiká*, II, 920 [1000]: "Ἐπειτα, παρ' ἡμῖν οὔτε Πατριάρχαι οὔτε Σύνοδοι ἐδυνήθησάν ποτε εἰσαγαγεῖν νέα, διότι ὁ ὑπερασπιστὴς τῆς θρησκείας ἐστὶν αὐτὸ τὸ σῶμα τῆς Ἐκκλησίας, ἦτοι αὐτὸς ὁ λαός, ὅστις ἐθέλει τὸ θρήσκευμα αὐτοῦ αἰωνίως ἀμετάβλητον καὶ ὁμοειδὲς τῶ τῶν Πατέρων αὐτοῦ. Per una traduzione ortodossa ufficiale in inglese, cf. [http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/encyc\\_1848.htm](http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/encyc_1848.htm), «Modern History Sourcebook»: § 17, «Moreover, neither Patriarchs nor Councils could then have introduced novelties amongst us, because the protector of religion is the very body of the Church, even the people themselves, who desire their religious worship to be ever unchanged and of the same kind as that of their fathers».

*tali* del 1848 (tanto esaltata da Chomjakov) rappresenta una violazione palese del principio della *sobornost'*. In una questione così importante, come i rapporti con la Chiesa romana, la più numerosa delle Chiese ortodosse, quella russa, non era stata neppure consultata. Senza dire degli errori ivi contenuti che, se si fosse data una risposta sinodale, si sarebbero potuti evitare.<sup>51</sup>

Filarete riteneva erronee le affermazioni dei patriarchi orientali sulla non validità dei sacramenti dei cattolici (soprattutto riguardo al battesimo). In una lettera al Murav'ev affermava addirittura che «nei giudizi degli orientali sul battesimo si seminano i germi dello scisma (*v suždenjach Vostočnych sejuťsja semena raskola*)», tanto più che i greci non sentivano alcuna necessità di esaminare insieme la questione.<sup>52</sup> A suo avviso, non si poteva, come facevano i greci, appellarsi all'economia ecclesiale, perché era un po' come affermare che «il battesimo occidentale è allo stesso tempo valido e invalido», quasi fosse la volontà della Chiesa a rendere il fedele battezzato o meno: forse «che la forza del battesimo non sta nel nome della SS. Trinità e nella grazia misteriosa data a quest'azione da colui che l'ha istituita, Gesù Cristo?».<sup>53</sup>

Come si può vedere, sia Chomjakov che Filarete insistono sulla *sobornost'*, ma da un'angolazione diversa. Quella di Filarete è più tradizionale. Le decisioni ecclesiali vanno prese a livello episcopale, ma in una reale comunione fra Chiese ortodosse. Questa comunione permetterebbe di evitare gravi divergenze dottrinali (senza ricorrere a spiegazioni come l'*iconomia*). Il dialogo continuo fra i vescovi delle Chiese ortodosse è necessario, altrimenti si cade in tensioni sia dottrinali (validità dei sacramenti, liceità del giuramento, ecc.) che canoniche (questione bulgara).

Tra il XX e il XXI secolo la teologia russa ha avuto uno sviluppo straordinario, soprattutto grazie ai professori dell'istituto San Sergio di Parigi, che in maggioranza svilupparono questo concetto della *sobornost'* come prioritario sulle differenze dottrinali (come nella tradizione sia di Chomjakov che di Filarete Drozdov e Vasilij Bolotov). Tuttavia, tra il 1920 e il 1930 anche alcuni di questa «scuola», come Florovskij e Kern, oltre a Vladimir Losskij (del patriarcato di Mosca), si avvicinarono alle posizioni prevalenti nell'ortodossia greca, rivalutando la

<sup>51</sup> *Мнения, отзывы и письма Филарета, митрополита Московскаго и Коломенскаго, по разным вопросам за 1821-1867 гг. (Opinioni, risposte e lettere di F. metropolita di Mosca e Kolonna su varie questioni negli anni 1821-1867)*, a cura di L. BRODSKIJ, Moskva 1905, 188.

<sup>52</sup> *Письма митрополита Московскаго Филарета к А. Н. Муравьеву (Lettere del metropolita di Mosca F. ad A.N. Murav'ev)*, Kiev 1869, 368.

<sup>53</sup> *Ivi*, 369.

teologia bizantina, ritenuta in continuità con la patristica. Ma a dare un significato al primato oltre l'onore, furono solo alcuni teologi russi della giurisdizione costantinopolitana.

## 6. L'ecclesiologia del patriarcato ecumenico

L'ecclesiologia greca, come esposta nei trattati di scolastica, non sembra differire molto da quella russa, se non per il fatto che, nel confronto polemico con la teologia cattolica, attribuisce un ruolo più importante alle differenze dottrinali, come il *Filioque* o gli azzimi. E in questo alquanto diversa è la posizione del patriarca di Costantinopoli che, con Zizioulas, dà maggior rilievo al primato e al suo rapporto con la sinodalità che non alle divergenze dottrinali. Per cui, mentre il patriarcato ecumenico tende a riconoscere l'*ecclesialità* della Chiesa di Roma, il sinodo della Chiesa greca è propenso alla negazione, al punto da dissuadere il proprio primate dal recitare il *Padre nostro* col papa.

Tale problema, venuto a galla nell'aspra polemica sull'espressione «chiesa sorella» presente nel *Documento di Balamand* (1993), non è stato risolto neppure nel concilio di Creta. Ciò nonostante, i membri, sia cattolici che ortodossi, della Commissione mista internazionale per il dialogo continuano imperterriti a citare le conquiste dei documenti precedenti, quasi avessero avuto l'avallo dei sinodi delle Chiese ortodosse.

Un esempio di tale ambigua situazione è proprio il famoso *Documento di Ravenna* (*Conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa: Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*), che dà l'impressione che quasi tutto sia stato appianato, e invece la nota in calce dice chiaramente che il documento necessita ancora della recezione dei sinodi delle varie Chiese ortodosse.<sup>54</sup>

La fonte dell'equivoco sta forse nel fatto che il copresidente della Commissione, John Zizioulas, si ispira alle posizioni dei teologi russi, Georgij Florovskij (suo professore) e Nikolaj Afanas'ev, che riflettono le aperture ecumeniche di Costantinopoli. Afanas'ev sviluppa l'ecclesiologia eucaristica della Chiesa locale, partendo anch'egli da Ignazio di Antiochia, che più chiaramente di altri ne esplicitò il concetto sulla base della triplice componente vescovo-popolo-eucaristia. Tale modello ideale, secondo lo Zizioulas, entrò in crisi già fra III e IV secolo, allorché il moltiplicarsi delle parrocchie condusse la Chiesa ad affidarle ai presbiteri, spezzando così il legame col vescovo, il quale perde la sua

---

<sup>54</sup> *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental nature of the Church. Ecclesial communion, Conciliarity and Authority*, Ravenna, 13 ottobre 2007. Nota in appendice.

immagine di capo della Chiesa locale che celebra l'eucaristia, per divenire detentore di una *potestas* non più direttamente collegata all'eucaristia. A suo avviso questa è la vera radice di tutti i problemi.<sup>55</sup> Senza dire che su di esso si innesta un secondo problema, quello dei rapporti fra vescovo e vescovo, che devono essere risolti tramite la prassi che prevede che «nessun vescovo di qualsivoglia titolo o grado può celebrare o interferire nella diocesi di un altro vescovo senza il permesso di quest'ultimo».

Come la nascita della parrocchia ha inciso nel suscitare tutta una serie di problemi, così oggi l'istituto dell'*autocefalia*, a motivo del fatto che sembra sostituire l'antica realtà della Chiesa locale, assumendone spesso l'immagine. Per John Zizioulas fu il nazionalismo ottocentesco a far sì che «i popoli ortodossi della penisola balcanica reclamarono l'autocefalia e la ottennero uno dopo l'altro sulla base non della "cultura", ma di una "esistenza nazionale indipendente" per la quale ci si appellava al 34° canone apostolico».<sup>56</sup> Ma l'istituzione dell'autocefalia è prossima a cozzare con il principio dell'unità e quindi della cattolicità. Questa sarà la sfida del prossimo sinodo (in preparazione), quella di dare voce a tutti i vescovi e non soltanto ai capi delle Chiese autocefale.<sup>57</sup>

A complicare la situazione c'è oggi anche la questione della *diaspora*, sviluppatasi con l'emigrazione russa dopo la rivoluzione bolscevica. Zizioulas si augura un solo vescovo nella stessa città anche se con diverse parrocchie etniche. Il problema va affrontato infatti da una prospettiva ecclesiologica.<sup>58</sup>

L'autore non delineava ulteriormente il senso del *primus*, accennato nel contesto della diaspora. Lo avrebbe fatto invece in modo articolato in uno studio specifico su *Conciliarità e primato* apparso in una rivista teologica greca nel 2015.<sup>59</sup>

Lo studio è un commento al *Documento di Ravenna*, nel quale dà per scontato che cattolici e ortodossi avrebbero trovato l'accordo sulla tesi che «il primato nei differenti livelli della vita della Chiesa, locale, regionale e universale, deve sempre essere concepito nel contesto della conciliarità». Il che significa che anche per i cattolici «il primato è inseparabilmente connesso con la sinodalità e non può essere esercitato all'infuori di essa». Dopo di che trae la conseguenza che gli ortodossi sono «pronti ad accettare un "primus universale" a condizione che il suo primato sia esercitato sinodalmente». In altri termini, se queste affermazioni di

<sup>55</sup> ZIZIOULAS, «Ortodossia», 2.

<sup>56</sup> *Ivi*, 3.

<sup>57</sup> *Ivi*, 4. L'autore scriveva questo 36 anni prima del grande sinodo di Creta.

<sup>58</sup> *Ivi*, 5.

<sup>59</sup> I. ZIZIOULAS, «Conciliarity and Primacy», in *Θεολογία* 2(2015), 19-33.

principio venissero accettate ufficialmente (vale a dire dalle rispettive Chiese) sarebbe rimosso il maggiore ostacolo alla ricostituzione della piena comunione.<sup>60</sup>

Con un certo ottimismo (che mette tra parentesi l'importanza data da varie Chiese ortodosse alle differenze dottrinali), lo Zizioulas insisteva sull'importanza del *primus*, anche se egli deve «agire sempre dopo aver consultato gli altri vescovi della sua area», i quali a loro volta non possono riunirsi in concilio senza di lui: «Non c'è un concilio senza il *primus* e non c'è un *primus* senza un concilio». D'altra parte, «né il *primus* né il concilio possono interferire negli affari della Chiesa locale senza il suo consenso (espresso dal suo vescovo)». Nella sua forma istituzionalizzata questo principio è adeguatamente espresso nel canone 34 degli apostoli (IV secolo).<sup>61</sup>

L'interdipendenza tra il *primus* e il sinodo non implica tuttavia che il primato si riduca a un titolo onorifico. Il *primus* è infatti dotato della facoltà di convocare un sinodo e presiederlo. Il problema si pone a livello di concili ecumenici. Nella storia questi sono stati convocati dall'imperatore e in un certo senso presieduti da lui. Ma questo, secondo Zizioulas, «non indica un principio ecclesiologico ma un semplice incidente storico». Tra l'altro, nel primo millennio si è sempre riconosciuto il primato di Roma tra i patriarcati, almeno fino al 1054 o meglio al 1204. Allora le cose cambiarono con la Chiesa romana che «ha disconnesso il suo primato dalla conciliarità».<sup>62</sup>

Come si può vedere, la teologia di Zizioulas arriva a dire che il primato del patriarca ecumenico è qualcosa di più di un semplice primato d'onore. Ma non entra nei particolari di quali siano le prerogative al di là dell'onore di convocare e presiedere un concilio. Se però lui si è fermato di fronte a qualcosa che, a suo avviso, necessita di ulteriori approfondimenti, non così altri scrittori ortodossi, come ad esempio Basilio Stavridis e Massimo di Sardi, per non parlare di Job Getcha ed Elpidophoros Lambriniadis, i quali gli riconoscono anche la facoltà di concedere e togliere l'autocefalia e fare da arbitro nei contenziosi tra le Chiese.

Nella sua *Storia del patriarcato ecumenico*, Stavridis elencava i meriti storici del patriarcato e le sue immutate facoltà dopo la conquista islamica di Costantinopoli.<sup>63</sup> Pochi anni dopo vedeva la luce, sempre in greco,

<sup>60</sup> *Ivi*, 20.

<sup>61</sup> *Ivi*, 23-24.

<sup>62</sup> *Ivi*, 26.

<sup>63</sup> T. STAVRIDIS BASILE, *Histoire du Patriarcat oecuménique*, numero monografico di *Istina* (Paris) 2(1970). Tra i meriti storici l'autore ricorda la lotta contro il proselitismo romano (*ivi*, 136-142) e protestante (*ivi*, 149-152), il servizio pacificatore fra le Chiese ortodosse e la concessione dell'autocefalia (onde l'autocefalia cecoslovacca concessa dal

il volume di Massimo di Sardi, *Il Patriarcato ecumenico nella Chiesa ortodossa*, che ottenne il gran premio dell'Accademia di Atene e fu tradotto in francese.<sup>64</sup> Anche qui molta attenzione è però riservata proprio a quelle implicanze canoniche dell'esercizio dell'autorità del patriarca di Costantinopoli. L'autore si sforza di distinguere il potere assoluto dei papi dal potere sinodale del patriarca. Ma poi riporta i casi storici in cui il patriarca ecumenico esercitava la facoltà di approvare l'eletto di Alessandria, Antiochia o Gerusalemme, nonché di deporli.<sup>65</sup> Così pure la giurisdizione sulla diaspora contro il nazionalismo anti-canonico è riconosciuta alla *Grande Chiesa*. A suo avviso, anche la Chiesa russa avrebbe sempre riconosciuto il ruolo guida del patriarcato ecumenico, come attestano le domande dottrinali del sinodo patriarcale russo al patriarca ecumenico (metà XVII secolo) e la richiesta di Pietro il Grande di approvare la sua riforma che aboliva il patriarcato e introduceva il santo Sinodo (1721).

## 7. Primato e sinodalità: lo scontro in corso nella Chiesa ortodossa

Fino a pochi decenni fa nell'Ortodossia si era convinti che sul rapporto primato e sinodalità non ci fossero differenze di vedute tra le 14 Chiese autocefale. In realtà il problema si percepiva, ma si temeva di farlo emergere come problema di unità della Chiesa ortodossa. Si preferiva spiegare le divergenze con la teoria dell'economia ecclesiale. E, mentre la Chiesa russa continuava per la sua strada, riconoscendo il battesimo dei cattolici e mantenendo la comunione con la Chiesa bulgara (contro le disposizioni del patriarcato di Costantinopoli), il patriarcato ecumenico non aboliva il ribattesimo dei latini.

Naturalmente, questo nascondere i problemi dell'unità ecclesiale, se era possibile fino alla nascita del computer e del web, ai nostri giorni non lo è più, perché è difficile far finta di niente. Tutto ciò che si dice lo si apprende in tempo reale nella *koiné* di oggi, cioè l'inglese. Persino il durissimo scontro tra Alessio di Mosca e Atenagora di Costantinopoli sull'autocefalia russo-americana nel periodo pre-computer (1970) restò senza alcuna ripercussione ecclesiale e tantomeno di pubblica opinione.

---

patriarcato di Mosca è senza fondamento canonico, *ivi*, 205). L'istituzione del ribattesimo dei latini la fa risalire all'atto sinodale del 1756 e non a quello di autorità del 1755 (*ivi*, 152).

<sup>64</sup> MASSIMO DI SARDI, *Le Patriarcat oecuménique dans l'Église Orthodoxe par le Métropolitte Maxime de Sardes*, Beauchesne, Paris 1975. Nell'ultima di copertina, dopo aver elogiato l'opera, Olivier Clément condivide l'idea che «Constantinople devint l'unique centre universel de communion pour l'Église orthodoxe».

<sup>65</sup> *Ivi*, 348-349.

Il web ha reso impossibili gli equivoci. Ad ogni sussulto, nel giro di poco tempo tutte le Chiese ortodosse sono interpellate sull'autocefalia (su chi abbia la facoltà di concederla) e sulla diaspora (ogni gruppo dipendente dalla Chiesa madre o tutti nella giurisdizione della Chiesa madre per eccellenza, quella di Costantinopoli).

L'ecclesiologia di Zizioulas, fatta propria dalla Commissione mista internazionale per il dialogo teologico, è molto attraente da un punto di vista ideale ma, contrariamente alle aspettative, non entra nella spinosa questione delle facoltà concrete del patriarca ecumenico. Al suo posto lo hanno fatto i suoi consulenti, Job Getcha (canadese d'origine ucraina) e Elpidophoros Lambriniadis (greco nato in Turchia, in buoni rapporti con gli USA).

Seguendo i loro suggerimenti, il patriarca ecumenico ha scelto una via totalmente diversa da quella dei suoi predecessori. Invece di «lasciar correre», come era sempre avvenuto nei secoli precedenti, ha preso un atteggiamento consapevole dei rischi di uno scontro, soprattutto perché c'erano i presupposti socio-politici nell'area in questione. Persino il più anti-russo dei patriarchi, Melezio Metaxakis (1871-1935), che dovette lasciare il patriarcato (1921-1923) per la tragica sconfitta della Grecia contro la Turchia, pur avendo affermato le stesse cose sostenute oggi da Bartolomeo, non era arrivato a tirarne tutte le conseguenze pratiche.

Così, con un drammatico crescendo, le iniziative del patriarcato ecumenico sono apparse una violazione del principio di non ingerenza nel territorio di una Chiesa autocefala. Dall'accettazione dell'autonomia della Chiesa estone (1996) e conseguente «provocazione» (dal punto di vista di Mosca) della partecipazione di un estone all'assemblea di Ravenna (2007), dallo scontro tramite due documenti ufficiali tra ecclesiologia russa ed ecclesiologia costantinopolitana (2013-2014) all'assenza della chiesa russa al concilio di Creta (2016), dall'invio di una delegazione esarcale in Ucraina (2018) al riconoscimento dell'autocefalia di due Chiese fino a poco prima considerate scismatiche (2019), si è consumata una rottura che, comunque vada, lascerà una ferita profonda nell'unità dell'Ortodossia.

Entrambe le Chiese si appellano alla sinodalità. La Chiesa russa, che non ha partecipato al concilio di Creta temendo che il patriarca finisse col prendere decisioni a colpi di *maggioranza* e non di *unanimità*, aveva già pubblicato un documento in cui ribadiva la tradizione russa dell'inviolabilità del territorio canonico e l'inesistenza di un *primus* a livello universale, se non con un primato esclusivamente onorifico.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> *Position on the problem of primacy in the Ecumenical Church*, accepted on December 25, 2013 by the Holy Synod of the Russian Orthodox Church. Sito ufficiale del patriarcato di Mosca.

Il patriarcato ecumenico ritiene, invece, di avere il dovere-autorità di poter intervenire nei contenziosi fra le Chiese ortodosse anche fuori della sua giurisdizione. In realtà su quest'ultimo punto, mentre Elpidophoros Lambriniadis sostiene questa teoria senza mezzi termini, Job Getcha ha tentato di giustificare l'intervento sulla base del documento del sinodo patriarcale del 1686, nel senso cioè che il patriarca non è uscito dalla sua giurisdizione perché l'Ucraina non ha mai smesso di far parte del patriarcato di Costantinopoli.<sup>67</sup>

Il Lambriniadis ha risposto al documento ecclesiologico di Mosca con un linguaggio che ha sorpreso anche i sostenitori della sua tesi: *First without equals* (Primo senza uguali).<sup>68</sup> Il Getcha, analizzando il documento del 1686 (che formalmente gli dà ragione), ha dimenticato che per 300 anni l'Ucraina ha fatto parte del patriarcato di Mosca senza che questo fatto sia stato mai contestato.<sup>69</sup>

La maggior parte delle Chiese ortodosse non ha preso posizione e quelle che l'hanno fatto (Grecia, Alessandria, Cipro), l'hanno fatto dopo quasi un anno e anche oltre, segno che l'esercizio del primato nella Chiesa ortodossa non ha una risposta unitaria. Così il problema della sinodalità e del suo rapporto col primato, quando è sceso a livello di vita ecclesiale concreta, ha portato le Chiese ortodosse a prendere atto che l'unità ecclesiale non può essere data per scontata, ma va costruita, sforzandosi per quanto possibile di liberarsi dei condizionamenti politici e sociali. Quando Zizioulas affermava che l'intervento degli imperatori nei concili ecumenici era stato solo un «historical accident», forse peccava di ottimismo. Senza gli imperatori, infatti, non si sarebbe concluso neppure un concilio. Ecco perché la sinodalità fa parte certamente della struttura e della natura della Chiesa, ma non è una realtà statica: va costruita faticosamente giorno dopo giorno.

---

<sup>67</sup> Arcivescovo Job (Getcha) di Telmessos, *Ukraine has always been the canonical territory of the Ecumenical Patriarchate*. Sito ufficiale del patriarcato di Costantinopoli.

<sup>68</sup> Metropolita Elpidophoros Lambriniadis, *First without equals. A Response to the Text on Primacy of the Moscow Patriarchate*. Sito ufficiale del patriarcato ecumenico.

<sup>69</sup> Cf. S. VAILHÉ, «Constantinople», in *DTC XIII*, 1438-1442. Nessun *Syntagma-tion* del XVIII o del XIX secolo elenca quella di Kiev fra le metropoli del patriarcato di Costantinopoli. Non la inseriscono né il *Syntagma-tion* del patriarca di Gerusalemme Crisanto, edito nel 1715 a Tergevitz in Moldavia, né quello del 1855 di Antimo VI.



*Il tema della sinodalità nella Chiesa ortodossa occupa un posto centrale, anche se all'interno del concetto di tradizione, che insieme alla sacra Scrittura costituisce la fonte del dogma. Nella vita della Chiesa questa realtà si è concretizzata in ogni Chiesa autocefala, retta da un sinodo presieduto da un primus. In questo studio la sinodalità è fatta emergere dalla Chiesa antica che si sviluppa poi in «Chiesa dei sette concili», riferendosi quindi ai concili ecumenici, che sono normativi per definizione. Si delineano quindi i concili locali greci (foziani, palamitici, anti-latini e anti-protestantici) e russi (1448, 1551, 1666 e 1917), ai quali le rispettive Chiese riconoscono un elevato valore canonico. Sullo sfondo di tutti questi sinodi si avverte lo spinoso problema dei confini tra l'autorità del primus e quella dei vescovi in concilio. Si passa quindi a delineare le due concezioni che oggi sono venute (drammaticamente) alla ribalta: quella della sinodalità nella prospettiva del patriarcato ecumenico e quella della Chiesa russa (la sobornost'). Secondo quest'ultima non esiste un centro dell'Ortodossia e l'espressione «primus inter pares» va presa rigorosamente alla lettera, altrimenti si cade in un papismo orientale. Il Documento di Ravenna, che esprime l'ecclesiologia di John Zizioulas, a causa della rapidità della comunicazione tramite il web, ha tolto la secolare ambiguità vigente tra le Chiese ortodosse, mettendole di fronte alla realtà, che cioè anche nell'Ortodossia è necessario affrontare il problema delle diverse concezioni della sinodalità e del suo rapporto col primus.*

*The theme of synodality in the Orthodox Church occupies a central place, even if inside the concept of Tradition, which together with Sacred Scripture constitutes the source of dogma. In the life of the autocephalous Churches conciliarity is put into practice normally through a synod presided by a primus or, in particular circumstances, by local councils. In this study, synodality is considered first in the ancient Church, then in the formation of the «Church of the seven councils», thus referring to the ecumenical councils, which are normative by definition. The local Greek councils (Fotians, Palamitic, anti-Latin and anti-Protestant) and the Russian ones (1448, 1551, 1666 and 1917) are therefore outlined, because are accepted as having a canonical value. Against the background of all these synods there is the thorny problem of the boundaries between the authority of the primus and that of the bishops united in council. In this context two solutions have dramatically emerged in our days: one in the perspective of the ecumenical patriarchate and the other from the point of view of the Russian Church. According to the latter, there is no center of Orthodoxy and the expression «primus inter pares» must be taken strictly literally otherwise one falls into an eastern papism. The Ravenna Document, which expresses the ecclesiology of John Zizioulas, due to the rapidity of web communication, has removed the age-old ambiguity among the Orthodox Churches, making them aware that even in Orthodoxy it is necessary to face the problem of the different conceptions of synodality and its relationship with the primus.*

**SINODALITÀ – ORTODOSSIA – DOCUMENTO DI RAVENNA – MOSCA  
– COSTANTINOPOLI**