

Rivista di Scienze Religiose in Terra di Lavoro, Vol. 2 (2023)

## Sinodalità e Chiesa in uscita

### Camminare insieme come compagni di viaggio

#### La sinodalità vissuta dai Padri della Chiesa

*Vincenzo Gallorano*

Presbitero dell'Arcidiocesi di Capua. Dopo gli studi teologici preso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale sez. san Luigi, ha conseguito il dottorato di ricerca in Scienze e Teologia dei Padri della Chiesa presso l'Istituto Patristicum Augustinianum di Roma. Attualmente sta conseguendo la laurea magistrale in Filologia, letterature e storia dell'antichità presso l'Università degli studi di Roma 3. In Diocesi, oltre ad essere membro dell'equipe di Pastorale Giovanile, svolge il suo ministero in parrocchia e presso l'Archivio ed il Museo diocesano.

#### **Abstract**

*Il presente articolo mira a studiare la prassi sinodale della Chiesa dei primi secoli, a partire dal particolare contesto storico-politico che i Padri della Chiesa si trovavano a vivere. Si è ipotizzato come alcune prassi amministrative proprie delle città ellenistiche, quali la *prosenia* o il ricorso alla magistratura straniera, fossero ben note ai Padri e, quindi sotto certi aspetti, potessero assurgere a modello delle relazioni fra le varie comunità ecclesastiche. Tuttavia, il vero modello della sinodalità della Chiesa antica risulta essere la particolare relazione intratrinitaria. Sono le relazioni tra le tre persone della Trinità che offrono ai Padri l'esigenza, sempre più urgente, di vivere in unione con le altre Chiese fino a formare una fede condivisa e, all'occorrenza, da difendere.*

Prima di presentare qualsiasi riflessione sul nostro argomento, è necessario specificare un aspetto metodologico fondamentale. Il voler esplorare la realtà della sinodalità negli scritti dei Padri della chiesa, a partire da un approccio semplicemente terminologico, risulterebbe inevitabilmente fallimentare. I Padri della Chiesa, infatti, non conoscevano il concetto di «sinodalità» e non possedevano dei termini che facessero diretto riferimento a tale concetto. Allo stesso tempo, inoltre, sarebbe altrettanto anacronistica la presunzione di accostarci alle opere dei primi scrittori del cristianesimo con quegli elementi che l'attuale riflessione sinodale sta di volta in volta generando, allo scopo di inaugurare una nuova prassi all'interno della Chiesa. È pur vero, però, che termini come il greco *σὺνοδος* o il corrispettivo latino *concilium* non sono del tutto sconosciuti ai Padri della Chiesa. Tali sostantivi, tuttavia, indicano in linea di massima la forma organizzativa più ampia e matura di un raduno di vescovi provenienti da una provincia ecclesiastica, come nel caso dei sinodi provinciali, oppure da più province o da più parti dell'Impero Romano, nel caso di un concilio plenario<sup>1</sup>. In tutto il *corpus Athanasianum*, ad esempio, il termine *σὺνοδος* compare 354 volte, eppure l'Alessandrino se ne serve solo per indicare le molteplici assemblee, che i vescovi del suo tempo hanno convocato per dirimere l'eresia ariana<sup>2</sup>. In Occidente, invece, Agostino, vescovo di Ippona, per indicare la celebrazione dei sinodi delle province ecclesiastiche dell'Africa romana, parla di *plenarium totius Africae concilium*<sup>3</sup>, oppure di *concilio plenario totius Africae*<sup>4</sup>. Quando,

---

<sup>1</sup> K. BAUS, «Le assemblee della Chiesa», in K. BAUS – E. EWIG (edd.), *Storia della Chiesa, II. L'epoca dei concili*, Jaka Book, Milano 2007<sup>2</sup>, 264-265.

<sup>2</sup> Per un approfondimento sulla crisi ariana e la reazione della Chiesa, si veda l'intramontabile opera di Simonetti: M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1975.

<sup>3</sup> Aug., *Retract.* 1,17 (CCL 57,52).

<sup>4</sup> Aug., *Epistula* 215,2 (CSEL 57,389).

invece, deve riferirsi ad un concilio ecumenico e, quindi, ad un'assemblea della Chiesa universale si esprime in questi termini: *plenarium conciliorum [...] quae fiunt ex universo orbe christiano*<sup>5</sup>. Questa precisazione terminologica, se da una parte dimostra che i Padri della Chiesa non possiedono una vera e propria riflessione teorica sulla sinodalità, dall'altra parte evidenzia come il riunirsi insieme per confrontarsi e prendere decisioni talvolta fondamentali per la vita della Chiesa e per il progresso del dogma era avvertito non solo come una possibilità ma, almeno in linea di massima, come una reale necessità. Nel nostro studio pertanto cercheremo di delineare, per quanto sia possibile, quegli elementi di una prassi sinodale o, più propriamente, comunionale, che ha caratterizzato la vita delle prime comunità cristiane.

### **Le origini di una prassi sinodale. Una probabile chiave di lettura**

Abbiamo accennato precedentemente che sia per Atanasio che per Agostino i termini sinodo o concilio fanno per lo più riferimento agli incontri dei vescovi delle varie provincie ecclesiastiche. Sorge tuttavia una domanda: che cosa spinge le prime comunità ecclesiali a vivere ed agire secondo questa prassi di comunione? Detto in altri termini: i Padri della Chiesa vivono questa "sinodalità" mutuandola da altri contesti, oppure possono essere considerati gli ideatori di una particolare modalità di confronto ed interazione fra le varie comunità, che essi erano chiamati a guidare? I Padri della Chiesa erano uomini del loro tempo, inseriti pienamente nella prassi giuridico-amministrativa delle

---

<sup>5</sup> Aug., *De Baptismo contra donatistas* 1,7,9 (CSEL 51,154). «Dei concili plenari [...] che si tengono in tutto il mondo cattolico».

loro città, prassi che inevitabilmente affondava le sue radici nella tradizione greco-romana di quei territori. Inoltre come sappiamo, soprattutto a partire dal secondo II secolo, questi vescovi frequentavano le grandi scuole retoriche delle principali città dell'Impero e ne venivano, sicuramente, formati e plasmati dal punto di vista culturale<sup>6</sup>. Non c'è da meravigliarsi pertanto che autori cristiani, tra cui Atanasio, Gregorio di Nazianzo e Basilio di Cesarea, avessero familiarità con la *Politica* di Aristotele o con il canone delle tragedie greche, messo a punto dai filologi alessandrini ad uso proprio per gli alunni delle scuole retoriche.<sup>7</sup> Date queste premesse di carattere generale, possiamo ipotizzare che questa prassi sinodale della Chiesa primitiva non nasca *ex abrupto* da una semplice intuizione dei Padri, ma affondi le sue radici nella particolare prassi politico-amministrativa delle *poleis* greche, sebbene venga via via modellata e performata secondo le esigenze ecumeniche e dottrinali della Chiesa. Sappiamo come nel corso dei secoli vicissitudini, quali correnti ereticali oppure questioni di geo-politica ecclesiastica, abbiano portato i vescovi dell'ecumene cristiano a riunirsi per custodire il deposito della fede, trasmesso dagli apostoli, e l'unità della Chiesa stessa. Se è vero inoltre che questo brulicare di relazioni e interconnessioni tra le *poleis* greche, soprattutto dell'età ellenistica, è testimoniato da una ricca documentazione epigrafica, possiamo immaginare che i Padri della Chiesa abbiano almeno avuto modo di entrare in contatto con queste testimonianze di un mondo non lontano dal loro, fermo restando l'avversione della Chiesa nascente con il mondo pagano e tutto ciò che lo rappresentava.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> H. I. MARROU, «Patristique et humanisme. Mélanges», in *Patristica Sorboniensia* 9 (1976) 268-270.

<sup>7</sup> G. GUIDORIZZI, *Letteratura greca. Da omero al secolo IV d.C.*, Mondadori, Milano 2018, 136.

<sup>8</sup> Risulta emblematica, a mo' di esempio, il famoso aforisma di Tertulliano: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et Christianis?* Tert., *praescr.* VII, 9, in TERTULLIANO, *Opere dottrinali*, Roma, Città Nuova, 38.

È proprio da questa documentazione epigrafica che veniamo informati che nel mondo greco il termine *σύνδοχος* non aveva solo una connotazione politico-amministrativa. Una iscrizione rinvenuta sull'isola di Iasos il 12 settembre 2012 e riportante il testo di un decreto promulgato dalla tribù degli Agelaeidai in onore del *phylarchos* Astiades figlio di Pindaros,<sup>9</sup> risalente con ogni probabilità al 170 a.C., fa riferimento per due volte agli incontri della *phylé* (tribù) con il nome di *synodoi* (ll. 12-13). Alla l. 13 si prescrive, infatti, che «ad ogni *synodos*» (καθ'ἐκάστην σ[ύ]νοδο[v]) debba essere riservata una porzione d'onore dell'animale sacrificato ad Astiades. Risulta evidente pertanto che, in questo contesto, *σύνδοχος* pare un termine connotato in senso religioso, come l'incontro in occasione del quale vengono celebrati o consumati i sacrifici.<sup>10</sup> In realtà, anche altri paralleli, rivelano che con tale termine si poteva indicare anche il banchetto pubblico che le città greche vivevano, dopo un sacrificio, con un particolare riferimento ai colleghi magistraturali.<sup>11</sup>

La documentazione epigrafica, tuttavia, non si limita a metterci al corrente della pluralità di significati che poteva assumere il termine *σύνδοχος*; essa in realtà mette in evidenza anche quella stretta interazione che sussisteva tra le diverse poleis greche, identificata dagli studiosi del mondo ellenistico nei termini di una *Peer Polity Interaction*.<sup>12</sup> Si tratta di un vero e proprio schema interpretativo, che

<sup>9</sup> Per il testo completo del decreto ed una sua analisi dettagliata, si faccia riferimento a R. FABIANI, «Suddivisioni civiche: organizzazione, magistrature e culti. Un nuovo decreto di una phylé di Iasos», in *Studi ellenistici XXXI* (2017) 165-204.

<sup>10</sup> *Ibidem*, 187.

<sup>11</sup> P. SCHMITT PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, École française de Rome, Roma 1992, 281-283.

<sup>12</sup> C. RENFREW – J. F. CHERRY, *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change*, Cambridge University Press, Cambridge 1986. J. MA, «Peer Polity Interaction in the Hellenistic Age», in *Past and Present* 180 (2003) 9 – 39. A. SNODGRASS, «Interaction by Design: The Greek City State», in

mette in evidenza la fitta rete di connessioni tra le varie *poleis* in un'ottica di equipollenza e inter-connessione paritaria, travalicando i termini di città principali o periferiche.<sup>13</sup> È evidente che questo aspetto meriterebbe una più ampia trattazione che, inevitabilmente, ci porterebbe a perdere di vista la nostra questione di fondo, tuttavia non possiamo non dare almeno qualche esempio di questa interazione tra pari delle varie comunità greche. Diverse, infatti, erano le modalità e le cariche attraverso cui veniva messa in atto questa connessione. Una di queste era, ad esempio, la *prossenia*, istituzione che consisteva nell'impegno da parte dei *prosseni* di curare, nella propria polis, gli interessi di un'altra e di ospitarne i cittadini, in cambio di privilegi, di cui poter usufruire in essa.<sup>14</sup> Un'altra istituzione che occupava un posto di privilegio all'interno di questa fitta rete di connessione era certamente quella dei giudici stranieri.<sup>15</sup> Si tratta di figure che una determinata polis, che viveva una crisi interna e che non era in grado a risolverla da sola, richiedeva ad un'altra polis e che avevano il compito di risolvere le questioni per cui erano stati convocati. Si tratta, inevitabilmente, di figure di spicco che, sebbene assumessero questo incarico anche per una questione di privilegio e di tornaconto personale, tuttavia mettevano in connessione due *poleis* nell'ottica aiuto e scambio reciproco.

Questo brulicare di relazioni e di inter-connessioni non doveva essere estraneo ai Padri della Chiesa anche se, man mano che l'Impero Romano

---

ID. (ed.), *Archaeology and the Emergence of Greece*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012, 234–257.

<sup>13</sup> J. MA, «Peer Polity Interaction in the Hellenistic Age», 13.

<sup>14</sup> W. MACK, «Where Are the Proxenoï? Social Network Analysis, Connectivity and the Greek Poleis», in *Past and Present* 257/1 (2022) 11-54.

<sup>15</sup> L. ROBERT, «Les juges étrangers dans la cité grecque», in *Opera minora selecta. Epigraphie et antiquités grecques* 5 (1989) 137-154. P. HAMON, «Mander des juges dans la cité: notes sur l'organisation des missions judiciaires à l'époque hellénistique», in *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 23 (2012) 195-222.

estendeva il suo dominio sul mondo allora conosciuto, queste istituzioni andarono scomparendo, a vantaggio di una concezione più centralizzata del governo. Del resto già la cosiddetta *Lettera di Clemente Romano*, che a buon diritto Simonetti considera il primo testo ufficiale della Chiesa di Roma, presenta chiaramente l'intervento della comunità romana per mettere fine ad una separazione interna alla Chiesa di Corinto. Stando a quanto dice la lettera, alcuni presbiteri erano stati deposti dal loro ufficio, nonostante la loro ottima condotta. Sembrerebbe, quasi, che questa deposizione sia avvenuta ad opera dei componenti più giovani della comunità.<sup>16</sup> Alla fine della lettera, inoltre, l'autore chiede esplicitamente che la comunità di Corinto lasci tornare o Roma coloro che erano stati inviati (Γοῦς δὲ ἀπεσταλμένους) Claudio, Efebo, Valerio Bitone e Fortuanto, affinché possano portare l'annuncio della riappacificazione.<sup>17</sup> Da quanto detto, possiamo ipotizzare che questa lettera richiami alcuni elementi dell'antica istituzione della magistratura straniera. Gli ambasciatori, ad esempio, vengono chiamati ἀπεσταλμένοι. Questo termine se da una parte può essere considerato un semplice participio, che ha una sua funzione logica all'interno della costruzione sintattica, dall'altra parte può chiamare in causa il termine con cui i decreti onorifici identificano i giudici stranieri (Ἀποσταλέντες δικασταί), a cui abbiamo fatto precedentemente riferimento. Il testo, inoltre, non dice nulla sulla modalità con cui la Chiesa di Roma viene a conoscere questa particolare divisione che la comunità di Corinto stava vivendo. È sempre Simonetti a ipotizzare che sia stata la stessa Chiesa di Corinto a richiedere l'intervento della comunità romana per risolvere la questione che, da come risulta dalla lettera,

<sup>16</sup> I *Clem.* 44, 4 in E. PRINZIVALLI – M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, Fondazione Lorenzo Valla, Torino 2011, 244.

<sup>17</sup> I *Clem.* 65,1, in *Ibidem*, 274.

aveva gettato i cristiani di Corinto nello sconforto e nella disperazione. Lo studioso inoltre, riprendendo la testimonianza di Dione Cassio, ricorda il particolare legame che univa le due città, dal momento che Corinto nel 44 a.C. era stata rifondata come colonia romana. Se ciò fosse vero, ci troveremmo di fronte a un primo esempio di prassi sinodale della chiesa primitiva, che vede le varie comunità cristiane intervenire in vista dell'unico bene e dell'unica armonia, che possono essere raggiunti solo alla luce delle Scritture. È proprio questa modalità ecumenica, inoltre, che sembra rifarsi a una prassi già consolidata in età precedente e che metteva in connessione le varie comunità tra loro.

Un'ulteriore formula di comunione tra le Chiese la possiamo riscontrare nella circolazione delle cosiddette lettere festali. Questo particolare genere epistolografico nasce dall'esigenza che i vescovi di Alessandria d'Egitto ebbero, fin dall'inizio, di comunicare il giorno della Pasqua alle diverse comunità ecclesiali d'Egitto, ma anche di altre zone del Mediterraneo. La prima segnalazione esplicita di questa particolare formula di comunione ci giunge dalla *Storia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. Questi ci informa che il vescovo di Alessandria Dionigi (247-264) scrisse delle lettere festali, nelle quali «Innalza il tono in formule solenni sulla festa di Pasqua».<sup>18</sup> Da Dionigi ad Atanasio, tuttavia, questo genere letterario assume delle caratteristiche sempre più specifiche a tal punto che all'annuncio della Pasqua i vescovi aggiunsero esortazioni di carattere morale, riferimenti a eventi attuali della vita della Chiesa o brevi esposizioni dottrinali. È emblematico, a tal punto, ricordare la lettera festale 39 di Atanasio. Si tratta certamente della lettera festale più nota dell'Alessandrino: in esso il

---

<sup>18</sup> Eus., *h.e.* VII, 20 (CTP 159,110). P. ÉVIEUX, *Introduction*, in CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettres festales*, I-VI (Sch 372, 96-99).



vescovo pubblica il canone delle Scritture canoniche per la Chiesa di Alessandria:

Questi libri sono le fonti della salvezza, cosicché chi ha sete possa saziarsi delle parole che sono in essi; in questi soltanto è infatti proclamata la dottrina retta della fede. Che nessuno aggiunga qualcosa a essi né tolga nulla da essi<sup>19</sup>.

L'esigenza di comunicare il canone delle Scritture della Chiesa alessandrina, ci fa comprendere come la preoccupazione di Atanasio non sia solo quella di uniformare la prassi liturgico-pastorale delle diverse comunità africane, ma soprattutto quella di dichiarare che l'accordo della fede deve fondarsi solo sulla comunione dell'unico canone scritturistico. A partire da questa prassi, è evidente che le varie Chiese non esistevano giustapposte tra di loro, ma erano unite mediante un'unica comunione che le congiungeva in un unico corpo. Per preservare questa unità tuttavia le varie comunità, tramite i loro vescovi, si servirono fin dal principio anche di un'altra forma di genere epistolare: quello delle lettere di comunione. Si tratta più precisamente di documenti, tramite i quali le diverse Chiese si assicuravano la vicendevole comunione, oppure si garantiva la comunione di laici o chierici che si trasferivano da una chiesa all'altra. Nel 268, ad esempio, i partecipanti ad un Concilio tenutosi ad Antiochia informano papa Dionisio e il vescovo Massimo di Alessandria che il successore di Paolo di Samosata è Domno, in modo tale che questi possa ricevere le lettere di comunione dalle due grandi sedi di Roma e di Alessandria.

---

<sup>19</sup> Ath. *ep. fest.* 39, in ATANASIO D'ALESSANDRIA, *lettere festali*, a cura di A. CAMPLANI, Edizioni Paoline, Milano 2003, 511.

## Una chiesa radunata nel nome della Trinità

Quanto abbiamo detto fin ora, non ci deve portare a credere che i Padri considerassero le loro comunità inter-connesse solamente in base ad un retaggio culturale e storico che avevano acquisito durante la loro formazione. Questa visione comunionale e sinodale di Chiesa, che emerge dalle già citate lettere festale e di comunione oppure dall'aiuto fattivo che la comunità di Roma offre a quella di Corinto, poggia il suo fondamento sulla certezza di fede che la vita della Chiesa rispecchia l'unione stessa della Trinità. Ignazio di Antiochia ad esempio, nella sua lettera alla Chiesa di Efeso, afferma che la confessione nell'unica fede in Cristo rende i cristiani:

Compagni di viaggio, tutti portatori di Dio, portatori del tempio, portatori di Cristo, portatori di cose sante, in tutto adorni dei precetti di Gesù Cristo.<sup>20</sup>

I cristiani, per l'Antiocheno, sono veri compagni di viaggio (Σύνοδοι) proprio perché uniti nella stessa fede in Cristo, unico medico, carnale e spirituale, generato ed ingenerato, Dio venuto nella carne, da Maria e da Dio, condividono la stessa via e, quindi, la stessa meta. In realtà, sempre nella lettera agli Efesini,

---

<sup>20</sup> Σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κειοσημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ Ign., *Eph.* 9.2 in E. PRINZIVALI – M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 349-350. C'è chi ha visto in questa lunga espressione, con una sistematica ripresa di φόρος, l'immagine di una processione nella quale alcuni dei partecipanti portano oggetti sacri. Si tratta ovviamente di processioni pagane, perché al tempo di Ignazio i cristiani non potevano certo sfilare pubblicamente in processione! L'immagine, pertanto, va vista in senso metaforico. Per avere una idea di quello che poteva essere una processione nel mondo ellenistico, si veda quanto Calliseno di Rodi racconta della processione, organizzata in onore degli *Ptolemaia* ad Alessandria di Egitto. In alcuni frammenti del suo *Su Alessandria*, contenuti nell'opera di Ateneo, i *Deipnosofisti*, Calliseno descrive fedelmente la processione organizzata da Tolomeo Filadelfo alle feste in onore dei genitori Tolomeo I e Berenice. Cf ATENEO, *Deipnosofisti* V 25-34.

Ignazio utilizza un linguaggio simile anche per indicare l'armonia che deve sussistere tra i membri del clero.

Perciò è conveniente che siate d'accordo col pensiero del vostro vescovo, come effettivamente fate. Infatti il vostro presbiterio, di chiara fama e degno di Dio, è in perfetta sintonia col vescovo, come le corde con la cetra. Perciò grazie alla vostra concordia e all'armonia del vostro amore, viene esaltato col canto Gesù Cristo.<sup>21</sup>

A ben guardare nel passo preso in esame, non compare né il termine *σὺν*οδος né il verbo corrispettivo *συνοδεύω*, che indica il camminare insieme o il radunarsi in un incontro, tuttavia Ignazio impiega un susseguirsi di verbi per significare proprio l'unione che i cristiani di Efeso devono costruire intorno al loro vescovo. Tutti questi verbi presentano il prefisso *σύν*, quasi come se il martire di Antiochia volesse rendere performativa l'unione che deve nascere tra i fedeli ed il vescovo. Egli, infatti, invita gli efesini a condividere il pensiero del vescovo (*συντρέχειν*) e ad essere in armonia con lui (*συνήρμους*). Questa armoniosa concordia (*σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ*), infine, ha come obiettivo finale che i cristiani di Efeso possano cantare «All'unisono rivolti al Padre per tramite di Gesù Cristo». Se Ignazio da parte sua rivolge il suo appello alla comunità di Efeso, affinché i membri di quella stessa Chiesa potessero vivere in armonia, come veri compagni in quel viaggio che li avrebbe portati all'unica meta, Clemente Alessandrino sembra presentare una visione più ampia di sinodalità, che mira ad inglobare più comunità. Egli infatti, nel V libro degli *Stromata*, si esprime in questi termini.

---

<sup>21</sup> Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὅπερ καὶ ποιεῖτε. Τὸ γὰρ ἀξιολόμαστον ὑμῶν πρεσβυτέριον τοῦ θεοῦ ἄξιον, οὕτως συνήρμους τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς χορδαὶ κιθάρᾳ. Διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ἄδεται. Ign., *Eph.* 9.2 in E. PRINZIVALLI – M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 346-347. Cf V. GALLORANO, «Il vescovo garante di unità e di retta dottrina nei primi tre secoli del cristianismo», in *La Scala* 3 (2022) 107-117.

Invece la tavola su cui si faceva l'esposizione dei pani, aveva il suo posto al lato nord del turibolo, perché i venti boreali arrecano la maggior fertilità; e potrebbero pure rappresentare le varie sedi di chiese che tutte cospirano ad un solo corpo e ad una comunità sola». <sup>22</sup>

Clemente dà una priorità fondamentale al fatto che Dio si rivela e si esprime nelle Scritture ed è proprio questa consapevolezza che spinge l'uomo a ricercare la verità di Dio. Per parlare delle verità divine l'Alessandrino, come già i greci e gli ebrei prima di lui, adatta il genere simbolico. <sup>23</sup> Il brano che abbiamo appena citato, infatti, appartiene alla sezione in cui l'autore presenta una vera e propria interpretazione allegorica del Tempio, che Mosè fece costruire per ordine di Dio. Nella sua dovizia di particolari, Clemente passa ogni elemento al vaglio dell'esegesi allegorica, propria della sua scuola. Così facendo i pani, perenni posti sull'altare, possono essere interpretati come la volontà di alcune Chiese di unirsi per formare un solo corpo ed un solo sinodo. È interessante notare, a questo punto, come l'espressione εἰς ἓν σῶμα καὶ σύνοδον μίαν sia costruita retoricamente così da creare un chiasmo, dove i due aggettivi numerali ἓν e μίαν sono collocati all'esterno dell'espressione così da delimitarla. Così facendo in questa definizione nell'uno (un solo corpo ed un solo sinodo/comunità), le varie Chiese trovano la loro più vera ragion d'essere, vanno cioè a riscoprire la propria identità nell'unità con le altre comunità.

---

<sup>22</sup> πρὸς δὲ τοῖς βορείοις τοῦ θυμιατηρίου τράπεζα εἶχε τὴν θέσιν, ἐφ' ἧς ἡ παράθεσις τῶν ἄρτων, ὅτι τροφιμώτατα τῶν πνευμάτων τὰ βόρεια. εἶεν δ' ἂν μοναὶ τινες εἰς ἓν σῶμα καὶ σύνοδον μίαν συμπνεουσῶν ἐκκλησιῶν. Clem., *prot.* V, 6, 35 (Sch 278, 84).

<sup>23</sup> C. MORESCHINI – E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica e latina. Da Paolo all'età costantiniana*, I, Morcelliana, Brescia 2019, 501.

Queste premesse ci conducono ad una prima esplicita definizione del fondamento trinitario su cui si edifica la Chiesa. Intorno al 251-252 il vescovo di Cartagine Cipriano, nel suo *De dominica oratione*, si esprime in questi termini:

Infatti Dio comanda che nella sua casa tutti siano miti, concordi e in pace e vuole che noi, una volta rinati, continuiamo a essere quali ci ha creati grazie alla seconda nascita. Noi, che iniziamo a essere figli di Dio, dobbiamo rimanere in pace con Dio perché vi sia una sola anima e un solo sentire in coloro nei quali c'è un solo spirito. Così Dio non accetta il sacrificio di colui che non è in pace, e gli comanda di allontanarsi dall'altare e di riconciliarsi prima con il fratello, perché Dio possa essere propiziato con preghiere di pace. Infatti, il sacrificio più grande per Dio è la pace che regna tra noi, la nostra concordia di fratelli e il fatto di essere un popolo riunito nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.<sup>24</sup>

Notiamo come ritornano alcuni elementi che abbiamo già avuto modo di analizzare nelle parole di Ignazio. I cristiani sono chiamati ad essere *pacifici, concordés atque unanimés*. È stato notato che nello stile retorico di Cipriano, i sinonimi compaiono sempre in coppia, mentre la presenza di tre sinonimi, come nel nostro caso, è molto più raro.<sup>25</sup> Potremmo ipotizzare che non a caso il vescovo di Cartagine ha inserito questa sequenza di tre sinonimi, quasi a voler indicare la fondamentale importanza che occupa nella vita dei fedeli la concordia e la pace. In realtà, il cristiano vive la sua unità all'interno della Chiesa proprio a

---

<sup>24</sup> «Pacíficos enim et concordés adque unanimés esse in domo sua Deus praecepit et quales nos fecit secunda nativitate tales vult renatos perseverare, ut qui filii Dei sumus in Dei pace maneamus, et quibus spiritus unus est unus sit et animus et sensus. Sic nec sacrificium Deus recipit dissidentis et ab altari revertentem prius fratri reconciliari iubet, ut pacíficos precibus et Deus possit esse pacatus. Sacrificium Deo maius est pax nostra et fraterna concordia et de unitate Patris et Filii et Spiritus sancti plebs adunata». Cypr., *domin. orat.* 23 in SANCTI CIPRIANI EPISCOPI, *Opera, Pars II, De Dominica Oratione*, a cura di C. MORESCHINI (CCSL 3A), Brepols, Turnholt 1975, 105. Traduzione italiana in CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, *Opuscoli, La preghiera del Signore*, a cura di A. CERRETINI – S. MATTEOLI – C. MORESCHINI – C. DELL'OSSO, (Scrittori cristiani dell'Africa romana 6/2) Città Nuova, Roma 2009, 95.

<sup>25</sup> SAINT CYPRIEN, *L'oraison dominicale*, a cura di M. REVEILLAUD, Presses universitaires de France, Paris 1964, 149.

partire da quella seconda nascita, che infonde in ogni battezzato l'unico Spirito di Dio e l'unica sua pace. In questo senso quindi, continua Cipriano, *quibus spiritus unus est unus sit et animus et sensus*, coloro che possiedono questo unico Spirito, sono capaci di possedere una sola anima ed un solo sentire. Notiamo ancora volta una voluta costruzione retorica, per indicare l'unione tra i vari cristiani. I termini *spiritus unus* (dove *unus* è ripetuto due volte), *animus* e *sensus*, sono posti in ordine tale da creare un chiasmo. A differenza di quanto abbiamo visto in Clemente Alessandrino, però, in questo caso gli aggettivi che indicano l'unità sono posti al centro di questo chiasmo, quasi a voler indicare la centralità dell'unità all'interno della comunità Cristiana. È su questa premessa che il Nostro introduce un concetto fondamentale: il fondamento dell'unità della Chiesa è la tri-unità di Dio. La Chiesa è *plebs adunata*<sup>26</sup> nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito. Ritournerà su questo stesso concetto anche nel capitolo 30 del *De dominica oratione*, quando dovrà commentare *Jo 17, 20-21*.<sup>27</sup> Cipriano invita ad ammirare il desiderio di Gesù nel rivolgersi al Padre: che tutti siano uno. Di conseguenza quanto più grande è l'ardore con cui Cristo espone questa richiesta al Padre, tanto più grande sarà la colpa di coloro che si rivolgeranno contro l'unità. Se l'unità della Chiesa si fonda sull'unità della Trinità, chi volta le spalle all'unità, volta le spalle a Dio.

---

<sup>26</sup> SAINT CYPRIEN, *L'oraison dominicale*, 192.

<sup>27</sup> «Non prego solo per questi, ma anche per quelli che per la loro parola crederanno in me; perché tutti siano una sola cosa. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che tu mi hai mandato». Questa citazione è un *unicum* in tutto il *corpus* di Cipriano. Saint Cyprien, *L'oraison dominicale* 200.

## Una chiesa intrinsecamente sinodale

Abbiamo avuto modo di constatare come i Padri fondassero la realtà della Chiesa sull'unione intra-trinitaria. È pur vero però, che sebbene il pensiero teologico di autori quali Ignazio, Clemente Alessandrino e Cipriano non avesse ancora raggiunto quella maturità che troveremmo negli scrittori del IV, tuttavia possiamo affermare con assoluta certezza che i Padri dei primi secoli consideravano le relazioni intra-trinitarie quale fondamento e modello delle relazioni che avrebbero dovuto animare i fedeli delle varie comunità cristiane e, allo stesso tempo, la comunione tra le varie Chiese. Di conseguenza, non è fuori luogo affermare che la dimensione ecclesiologica degli albori del cristianesimo sia stata intrinsecamente sinodale. Facendo un balzo in avanti di un centinaio di anni, rispetto agli autori che abbiamo preso in esame precedentemente, possiamo analizzare come il fondamento trinitario della Chiesa viene veicolato nella fede viva e nella prassi delle varie comunità. Per dimostrare quanto sosteniamo, prendiamo in esame la lettera 222 dell'epistolario di Basilio di Cesarea, lettera scritta nell'anno 375 ed indirizzata alla comunità di Calcide. Nell'esordio Basilio fa riferimento ad una lettera, che a sua volta aveva ricevuto da parte dei Calcidesi. Questa lettera, giunta in un momento di tribolazione (ἐν καιρῷ θλιψεως), diventa per il Nostro:

Come l'acqua versata in bocca ai cavalli in gara, quando, nel momento della calura del mezzogiorno, respirano polvere, anelanti, in mezzo allo stadio.<sup>28</sup>

Inoltre, continua Basilio che proprio tramite questa lettera:

---

<sup>28</sup> Bas., *ep.* CCXXII, in S. BASILIO, *Epistolario*, a cura di A. REGALDO RACCONE, Edizione Paoline Alba 1966, 620.

Abbiamo di nuovo potuto respirare dopo le prove continue ed incessanti. Siamo stati corroborati dalle vostre parole, e insieme, al ricordo delle lotte da voi sostenute, siamo divenuti più forti a sopportare coraggiosamente la lotta che ci sta dinanzi.<sup>29</sup>

Da quanto detto, risulta chiaro che la comunità di Calcide aveva offerto il suo sostegno al vescovo di Cesarea, in un momento di grosse difficoltà. Sebbene la lettera non possa essere considerata una *epistula communionis*, tuttavia per suo tramite i calcidesi mostrano la loro unità con il vescovo di Cesarea, tanto da diventare per lui una testimonianza viva di una Chiesa che «Per prima ha lottato nello stadio della pietà» fino a respingere «Molti assalti contro gli eretici».<sup>30</sup> Possiamo ipotizzare, pertanto, che ci troviamo di fronte ad un chiaro esempio di prassi sinodale tra due Chiese, o piuttosto di un chiaro atteggiamento di comunione tra una Chiesa ed un membro sofferente del corpo di Cristo. Questa sofferenza, secondo Courtonne, doveva essere causata a Basilio dalla persecuzione ariana.<sup>31</sup> Tuttavia la visione universale che animava la chiesa di Calcide, nel suo essere vicina alle sofferenze della Chiesa di Cesarea e del suo vescovo, è corroborata e rafforzata da una vita di comunione vissuta internamente. Tutto ciò fa dire a Basilio:

Questa è la cosa più straordinaria in voi, e degna di ogni approvazione: che tutti siete uno solo nel Signore (ὅτι πάντες εἰς ἓστε ἐν Κυρίῳ), e che gli uni fanno da guide verso il bene, gli altri li seguono in concordia. Per questo riuscite anche superiori agli sforzi degli avversari, e non offrite alcuna presa da alcuna parte a quelli che vi combattono. [...] Se infatti gli occhi compiono il loro dovere, le opere delle mani sono funzionali, i movimenti dei piedi sicuri, e nessuna parte del corpo è priva della cura che le spetta.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> I Bas., ep. CCXXII, in S. BASILIO, *Epistolario*, 620.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 621.

<sup>31</sup> «Il s'agit évidemment du Chagrin causé par la persécution arienne, et qui devait titer des larmes des yeux orthodoxes». Y. COURTONNE, *Saint Basile, Correspondence, Tome III, Lettres CCXIX – CCCLXVI*, Les Belles Lettres, Paris 2003, 6-7.

<sup>32</sup> Bas., ep. CCXXII, in S. Basilio, *Epistolario*, 621.



Essere tutti quanti uno nel Signore. È questo quello che rende i Calcidesi superiori agli avversari. L'idea che Basilio dà di questa unità è quella di una realtà talmente compatta che nessuno può trovare un punto debole, dove poter irrompere e gettare scompiglio nella comunità. Ancora una volta il vescovo di Cesarea ci descrive l'immagine di una Comunità che trova il suo fondamento e la sua forza in Cristo Gesù. Tuttavia questa unità non annulla le diversità dei singoli. Siamo di fronte ad una prassi comunionale e sinodale dove ognuno collabora, per il suo stato, all'armonia del tutto, sia le guide che i fedeli, chiamati a seguire i loro maestri. Non a caso, infatti, viene ripresa l'immagine paolina della membra del corpo, dal momento che nella lettera viene esplicitamente fatto riferimento all'armonia che deve sussistere fra le varie parti del nostro corpo, dove se gli occhi compiono correttamente il compito affidatogli, sia le mani che i piedi possono di conseguenza compiere bene la loro missione. Tutto ciò si riflette nella vita concreta di questa comunità, che è una in Cristo, ma diversa nelle sue varie componenti.

L'essere uno in Cristo, come ricorda Basilio nella lettera che abbiamo appena analizzato, conduce i fedeli a vivere nella progressiva unione con Dio. Ci troviamo di fronte a quella che potremmo definire la finalità della prassi sinodale della Chiesa antica: fare, in Cristo esperienza della comunione, per diventare familiari di Dio e vivere la “πρὸς θεὸν σύνοδος”.

La sposa è vicina al re, mentre le vergini sono a lei vicine, la seguono e per suo tramite diventano familiare del re, dal momento che lo seguono vicino la sposa. Secondo il detto di Salomone le sinagoghe dei Giudei sarebbero molto affini a lei per natura, dal momento che sono secondo e seguono, secondo il detto: I primi saranno gli ultimi e gli ultimi i primi, oppure: Anche lo straniero sarà posto sulla tua testa e tu sarai in alto. Così coloro che un

tempo erano lontani dalla legge per la comunione con Dio ora si avviano all'incontro con Dio. Ciò che chiaro in base agli esempi che abbiamo portato.<sup>33</sup>

Il Laodiceo sta commentando Ps 44,15<sup>34</sup>. Contrariamente a quanto sostengono la maggior parte degli studiosi, secondo cui Apollinare è per lo più fedele ad una esegesi di tipo letterale,<sup>35</sup> in questo contesto egli si serve piuttosto dell'interpretazione allegorica. Un esempio emblematico di questo tipo di esegesi è dato dall'accostamento della sposa, di cui parla il salmo, alle sinagoghe dei Giudei. Come la sposa che seguendo il suo diventa a lui familiare, facendo entrare nella comunione con il re anche le sue ancelle, allo stesso modo le sinagoghe dei Giudei le quali, pur essendo seconde e straniere alla Nuova Alleanza, possono tuttavia diventare prime ed essere messe alla testa quando abbandonano la legge antica. Purtroppo, trattandosi di un unico frammento, non siamo in grado di comprendere il contesto in cui esso è inserito, e come il Nostro vada ad armonizzare questa sua esegesi con il resto del salmo. Tentando, tuttavia, di prenderci la licenza di accostare il discorso di Apollinare al mistero trinitario, potremmo affermare che nell'ottica del Laodiceo il re potrebbe essere chiaramente il Padre, la sposa invece potremmo paragonarla a Cristo, dal momento che nel testo essa si erge come mediatrice tra le sue serve ed il re,

---

<sup>33</sup> Ἡ μὲν νύμφη πλησίον τοῦ βασιλέως, παρθένοι δὲ ταύτης πλησίον καὶ ταύτης ἀκόλουθοι καὶ διὰ ταύτης οἰκειούμεναι τῷ βασιλεῖ καὶ ὡς ἐπὶ νύμφης ἄβραι συνακολουθοῦσαι νεάνιδες, ταύτη κατὰ τὸ Σολομώντειον ἄσμα καὶ προσφύεστατα εἶεν ἂν αἱ Ἰουδαίων συναγωγαί, δευτεραὶ οὔσαι καὶ ἐπόμηναι κατὰ τὸ Ἔσονται οἱ πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι, καὶ τὸ Ὁ προσήλυτος ἐν σοὶ ἔσται εἰς κεφαλὴν, καὶ σὺ ἔση εἰς οὐρανόν. ὅτι δὴ οἱ τὸ παλαιὸν ἐπῆλυδες νόμου γενόμενοι πρὸς τὸ οἰκειοῦσθαι θεῷ νῦν αὐτοὶ τῆς πρὸς θεὸν συνόδου κατάρχουσι, δῆλον δὲ τοῦτο ἔτι ἐκ τῶν ἐπιφερομένων. Apoll., Ps. fr. 70 in E. MÜHLENBERG, *Psalmenkommentare aus der Ketenenüberlieferung*, vol 1, Berlin 1975, (*Patristische Texte und Studien* 15), 28. (Traduzione nostra).

<sup>34</sup> È presentata al re in preziosi ricami; con lei le vergini compagne a te sono condotte.

<sup>35</sup> V. GALLORANO, «Peccato originale e peccato nei frammenti esegetici di Apollinare di Laodicea», in *Vetera Christianorum* 59 (2022) 221.

mentre le ancelle potrebbero essere nient'altro che i fedeli della comunità. A questo punto non è fuor di metafora il poter ipotizzare che gli stessi fedeli, come le ancelle del salmo, ponendosi alla sequela di Cristo e rimanendo a lui vicino, possono sperare di essere uniti a Dio, accostandosi sempre di più alla comunione con Lui (πρὸς θεὸν σύννοδος). Ci troviamo di fronte ad uno dei rari casi in cui gli scrittori di letteratura cristiana antica utilizzano il termine σύννοδος in un senso più propriamente dogmatico e scisso dal solito riferimento alle assemblee conciliari. Sembra quasi, in realtà, che Apollinare stia utilizzando il nostro termine anche in un senso escatologico, laddove la meta finale dell'uomo, tramite la mediazione di Cristo, diventa la definitiva unione in Dio, unione non solitaria, ma interpretata come com-presenza di tutti coloro che hanno scelto di seguire Cristo, sposo e Figlio del Padre.<sup>36</sup>

### **I sinodi τρόπαιοι πάσης αἰρέσεως**

Abbiamo visto nel corso della nostra trattazione come i Padri della Chiesa, a partire da un retaggio culturale prettamente classico e da una prospettiva trinitaria, siano stati gli iniziatori di una prassi ecclesiologica squisitamente sinodale. In realtà, il punto più alto e, forse, quello più naturale di questa dimensione sinodale si manifesta nel loro periodo riunirsi in sinodi provinciali o universali. Abbiamo già accennato, in precedenza, come sia Atanasio di Alessandria che Agostino utilizzano i termini σύννοδος e *concilium*, per riferirsi alle assemblee dei vescovi. Sappiamo, altresì, che i Padri erano soliti incontrarsi per risolvere delle questioni che, nel loro tempo, erano considerate urgenti e allo

---

<sup>36</sup> Cf G. FROSINI – A. VACCARO, *Admirabile commercium. La divinizzazione nei padri della Chiesa*, Le Lettere, Firenze 2020.

stesso tempo pericolose per la retta fede e per l'armonia dell'Orbe cattolico. Atanasio, più di tutti gli altri vescovi della Chiesa antica, è stato un esempio emblematico di come le decisioni sinodali, in particolar modo quelle stabilite al Concilio di Nicea, siano diventate nel corso dei primi secoli un criterio di discernimento tra la retta fede e l'eresia, tanto da implicare le sue stesse vicende personali con la continua fedeltà al dettame della fede nicena. Prendiamo in considerazione l'inizio della lettera che Atanasio scrive al vescovo di Corinto Epitteto nel 371<sup>37</sup>. Da come si evince dal corpo della lettera, Epitteto aveva chiesto al patriarca di Alessandria di intervenire personalmente per confutare le tesi ereticali del vescovo di Laodicea Apollinare, che si stavano diffondendo anche nella sua diocesi.<sup>38</sup> Il vescovo di Alessandria così si esprime nel primo paragrafo della *Epistula ad Epictetum*:

Io pensavo che tutte le vuote chiacchiere di tutti gli eretici, che esistono da ogni tempo, fossero cessate da quando è avvenuto il concilio di Nicea. Infatti, la fede in esso confessata dai Padri, secondo le sante scritture, è sufficiente per abbattere ogni empietà e sostenere la pia fede in Cristo.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Roma 1996, 626.827. E. D. MOUTSOULAS, *La lettre d'Athanase d'Alexandrie à Epictète*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du colloque de Chantilly 23-25 septembre 1973*, a cura di C. KANNENGISSER, Paris 1974, (*Théologie historique* 27), 313

<sup>38</sup> La tradizione manoscritta sia diretta che indiretta ha attribuito ad Atanasio anche altre due opere anti-apollinariste: il *De incarnatione contra Apollinarium* e il *De salutaribus epiphaniis contra Apollinarium*. Gli studiosi, però, hanno dimostrato che l'attribuzione ad Atanasio di queste due opere è da escludere. Esse vanno piuttosto attribuite a due autori differenti di cui però, allo stato attuale delle ricerche, non si conosce ancora il nome. Su questo argomento si veda: V. GALLORANO, *Il de incarnatione contra Apollinarium*, libri duo. *La teologia del de incarnatione Christi contra Apollinarium e del de salutaribus epiphaniis contra Apollinarium. Elementi di contatto e di divergenza*, in *Augustinianum* 61/2, (2021), 381-433.

<sup>39</sup> Ἐγὼ μὲν ἐνόμισον πᾶσαν ματαιολογίαν πάντων, ὅσοι δηροτοῦν εἰσιν αἰρετικοί, πεπαῦσθαι ἐν τῆς γενομένης ἐν Νικαίᾳ συνόδου· ἡ γὰρ ἐν αὐτῇ παρὰ τῶν πατέρων κατὰ τὰς θείας γραφὰς ὁμολογηθεῖσα πίστις ἀτάραχος ἐστὶ πρὸς ἀνατροπὴν μὲν πάσης ἀσεβείας, πρὸς σύστασιν δὲ τῆς εὐσεβοῦς ἐν Χριστῷ πίστεως. Ath., *ep. Epict.* (AW 1, 1, 705). Per la traduzione italiana: E. BELLINI, *Su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo*, Jaca Book, Milano 1974, 203.

L'attenzione di Atanasio si focalizza immediatamente sulla centralità del concilio di Nicea per la professione della retta fede. Il Simbolo di fede redatto in quella occasione, a suo avviso, poteva servire da solo a smascherare ogni eresia. Risalta subito agli occhi però la meraviglia dell'Alessandrino, quando si rende conto che quasi cinquanta anni dopo la convocazione di questo sinodo, la Chiesa era ancora attanagliata da personaggi che introducevano dottrine contrarie a quel Simbolo di fede. Non è la prima volta che Atanasio evidenzia come il diffondersi delle eresie era dovuto ad una negazione degli articoli del Simbolo redatto a Nicea. Lo dimostra il motivo per cui è stato spinto a scrivere il *De Decretis*, che risale agli anni 357-359. Anche in quella occasione, Atanasio si trovava a rispondere alla richiesta di un amico, che aveva sostenuto una disputa con gli eusebiani. Questi gruppi, come afferma Cattaneo, «Iniziarono a contestare il simbolo di Nicea nelle parole “dalla sostanza” e “consustanziale”, perché non contenute nella sacra Scrittura»<sup>40</sup>. In quella occasione era necessario difendere il linguaggio niceno salvaguardando i suoi termini costitutivi e dimostrando che, nonostante non fossero contenuti nelle Scritture, tuttavia essi erano fondamentali per una giusta comprensione della relazione tra il Padre ed il Figlio.<sup>41</sup> Dal *De Decretis* si evince che per Atanasio la fede nicena rappresenta la fede divina, nel senso che essa è ispirata quanto le Sacre Scritture, a tal punto che una giusta comprensione dei suoi articoli di fede può aiutare a rendere più chiaro il senso delle Scritture stesse. Il concilio di Nicea, pertanto, può essere considerato un vero e proprio criterio di discernimento per distinguere la falsa

---

<sup>40</sup> E. CATTANEO, *Atanasio, Il Credo di Nicea*, Città Nuova, Roma 2001, 25.

<sup>41</sup> Cf L. AYRES, *Nicaea and its legacy. An approach to fourth-century trinitarian theology*, Oxford 2004, 140. Cf E. CATTANEO, *Atanasio, Il Credo di Nicea*, 101. «Se uno è amante del sapere riconosca che anche se quelle parole non si trovano tali e quali nelle Scritture, tuttavia [...] esse esprimono il pensiero della Scrittura e questo intendono significare con la loro proclamazione».

fede dalla vera dottrina. In tal senso chi non accettava e condivideva tutto quello che i Padri avevano stabilito a Nicea, era considerato fuori dalla comunione con la Chiesa cattolica. Come è facile notare si tratta di un atteggiamento che il vescovo africano assume fin dalla stesura del *De Decretis* (357-359). In questo testo, infatti, a proposito degli eusebiani dice:

Pertanto anche costoro, o mostrino che il loro modo di pensare è conforme alla retta fede (espressa dal concilio di Nicea, N. d. A.) [...] oppure, se hanno la coscienza sporca e si accorgono di essere fuori dalla fede, non incolpino ciò che non conoscono.<sup>42</sup>

Notiamo fin da subito, come Atanasio tenda a risolvere la complicata questione teologica in due gruppi; per lui o si è niceni e si professa la vera fede oppure si è ariani e, come tali, si è fuori dalla retta fede. Si tratta di uno schema di pensiero che non fu mai abbandonato durante tutta la sua lunga carriera ecclesiastica e nel suo impegno di scrittore. Emblematico è il caso del *Tomus ad Antiochenos* in cui, come afferma De Halleux, Atanasio adotta un principio fondamentale per la successiva ricezione del Simbolo di Nicea: «Celui de la suffisance de la foi de Nicée, comme *condition* de l'alliance anti-arienne face au défi homéen des conciles de Rimini et de Séleucie».<sup>43</sup> Nel *Tomus*, il Simbolo Niceno assume sempre più un significato teologico. Esso, infatti, se da una parte diventa un principio necessario e sufficiente per l'abbandono della eresia ariana,

---

<sup>42</sup> E. CATTANEO, *Atanasio, Il Credo di Nicea*, 60. Cf *Ibidem*, 10). Ἀναστάντες πορευώμεθα πρὸς τοὺς Πατέρας ἑαυτῶν καὶ ἐροῦμεν αὐτοῖς ἀναθεματίζομεν μὲν τὴν ἀρειανὴν αἵρεσιν, ἐπιγινώσκομεν δὲ τὴν ἐν Νικαίᾳ σύνοδον. (Noi ci alzeremo e andremo dai nostri padri e diremo loro: Noi anatematizziamo l'eresia ariana, e riconosciamo il sinodo tenutosi a Nicea). Ath., *syn.* 32,1 (A.W. 2.1, 266).

<sup>43</sup> A. D. HALLEUX, *La réception du symbole œcuménique, de Nicée à Chalcédoine*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985), 18. Cf A. SEGNERI, *Atanasio, Lettera agli antiocheni* 3,1, (Biblioteca patristica 46), 85.

dalla altra parte inizia ad essere letto ed interpretato in una prospettiva più dinamica. Già nel 362, notiamo del resto una comprensione diversa del Simbolo Nicea a differenza del 359. Atanasio comprende che più che la fissità di termini occorreva conservare la verità teologica del concilio di Nicea. Solo così il vescovo alessandrino riesce ad aprire una possibilità di dialogo tra i sostenitori delle tre ipostasi e quelli che invece sostenevano un'unica ipostasi nella Trinità. La maturità di Atanasio nel 362 sta proprio nell'ammissibilità di un linguaggio teologico molteplice che avrebbe potuto preparare la strada alla soluzione cappadoce della questione trinitaria, attraverso l'affermazione della unica *ousia* e delle tre ipostasi. L'accettazione del credo di Nicea anche nel *Tomus* reintegra gli eretici nella comunione con il vescovo e con la comunità ma nello stesso tempo permette di rileggere il variegato dibattito teologico del tempo per evidenziarne le istanze fondamentali che permettono di far un fronte comune contro gli ariani. Ecco come commenta Segneri al riguardo:

La ripetuta affermazione della “sufficienza del *Niceno*” va compresa pertanto in modo dinamico: fermo restando la lettera della professione di fede del 325, viene aperta la strada a un certo progresso teologico, integrando la definizione conciliare con alcune acquisizioni del dibattito teologico, ormai imprescindibili. È esattamente quanto si scopre nel prosieguo del *Tomus ad Antiochenos*, che resta uno dei tentativi più maturi compiuti da Atanasio per recepire le istanze anche di altri gruppi non ariani.<sup>44</sup>

Al vescovo Epitteto Atanasio affida lo stesso criterio della sufficienza del *Niceno*. Nel corso della lettera non si hanno parole di apprezzamento e di biasimo nei confronti del vescovo di Corinto, anzi costui è rimproverato più volte perché nella sua missione di pastore non è stato abbastanza vigile nel preservare e nel ricordare, quando se ne avvertiva il bisogno, la retta fede ai suoi fedeli. Ecco cosa

---

<sup>44</sup> A. SEGNERI, *Atanasio, Lettera agli antiocheni*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010, 115.

il vescovo Alessandrino rimprovera al suo confratello nell'episcopato, dopo aver attestato che a causa della discordia teologica interna alla comunità di Corinto alcuni cristiani si erano separati dalla Chiesa e combattevano tra di loro:

Ora io mi meraviglio che la tua pietà abbia tollerato questo, che non abbia fatto tacere questi che insegnano tali dottrine e proposto loro la pia professione di fede, affinché o dopo averla udita se ne rimanessero quieti o, se la contrastavano, fossero considerati come eretici<sup>45</sup>.

Ancora una volta l'eretico è colui che non accetta l'insegnamento consegnato dai Padri di Nicea e quindi professa una fede diversa, non ortodossa. La lettera ad Epitteto a buon diritto può essere considerata come una sorta di lascito che Atanasio ha voluto fare per garantire il progresso e l'ulteriore sviluppo della storia del dogma. In essa, infatti, non solo è ribadito il criterio, che ha orientato il vescovo di Alessandria nella lotta contro le eresie, in particolar modo quella ariana, ma tale criterio risulta essere ormai talmente imprescindibile per Atanasio, tanto da attribuire alla fede nicena la qualificazione di *τρόπαιος πάσης αἰρέσεως* («trofeo contro le eresie»)<sup>46</sup>.

È interessante notare, a questo punto, come non tutti i vescovi della Chiesa antica riponevano grande fiducia nelle varie assemblee sinodali che venivano convocate di volta in volta. È il caso del vescovo di Nazianzo Gregorio. Questi infatti nella lettera 124, indirizzata a Teodoro di Tiana<sup>47</sup>, manifesta tutte le sue perplessità nei confronti dei sinodi. Riportiamo una sezione della lettera:

---

<sup>45</sup> Ἐγὼ δὲ τὴν σὴν ἐθαύμασα θεοσέβειαν ἀνασχομένην, καὶ ὅτι μὴ τοῦτους ἔπαυσε μὲν ταῦτα λέγοντας τὴν δὲ εὐσεβῆ πίστιν παρέθηκεν αὐτοῖς, ἵνα ἢ ἀκούσαντες ἡρεμήσωσιν ἢ ἀντιλέγοντες ὡς αἰρετικοὶ νομισθῶσιν. Ath., *ep. Epict.* 3,2 (AW 1, 5, 714-715). E. BELLINI, *Su Cristo*, 205.

<sup>46</sup> Ath., *ep. Epict.* 1,2 (AW 1, 5, 708).

<sup>47</sup> Fu vescovo di Tiana, metropoli della Cappadocia II, dal 383 fino almeno al 404. Teodoro fu, quindi il vescovo metropolita di Gregorio. J. GRIBOMONT, «Teodoro di Tiana», in A. DI



Tu ci convochi, e noi ci affrettiamo, ma ci affrettiamo per incontrarti soli a solo. I sinodi e le assemblee infatti noi li salutiamo da lontano, su questi sinodi abbiamo sperimentato molte cose sconvenienti, a dirlo in maniera moderata<sup>48</sup>.

Gregorio rifiuta, senza mezzi termini, la convocazione a un'assemblea sinodale da parte del suo metropolita, perché aveva avuto delle esperienze negative, di cui non dice nulla. A ben guardare la lettera però possiamo affermare, con ogni probabilità, che Gregorio, nel rifiutare la sua partecipazione al sinodo, non esclude la possibilità di confrontarsi con il suo metropolita. Detto in altri termini al rifiuto di partecipare al sinodo non corrisponde una sua chiusura ad una vera e propria prassi sinodale e di comunione con un suo confratello nell'episcopato. In realtà, un atteggiamento simile di Gregorio nei confronti delle riunioni sinodali è presente anche in una seconda lettera, la 130 del suo epistolario. L'atteggiamento che il Nazianzeno assume nei confronti dei sinodi, ai quali viene convocato, risulta evidente; egli infatti afferma di voler fuggire (φεύγειν) tutte le assemblee dei vescovi, poiché non ha mai avuto modo di assistere ad una conclusione serena di qualche concilio. A suo avviso, quello che anima queste assemblee è solo uno spirito di rivalità (φιλονικία) fra correnti diverse, la quale finisce per perdere di vista l'obiettivo principale per cui il sinodo stesso è stato convocato.<sup>49</sup>

---

BERARDINO (ed.), *Nuovo dizionario di Patristica e di Antichità cristiana*, III, Marietti, Roma 2008, 5262

<sup>48</sup> «Καλεῖς; Ἡμεῖς δὲ σπεύδομεν· σπεύδομεν δὲ μόνω πλησιάσαι καὶ μόνοι. Συνόδους γὰρ καὶ συλλόγους πόρρωθεν ἀσπάζομεθα, ἐξ οὗ μοχθηρῶν πεπειράμεθα τῶν πολλῶν, οὕτω γὰρ εἰπεῖν μέτριον». Gr. Naz., *ep* CCXXIV in GREGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres, tome II*, a cura di PAUL GALLAY, *Les Belles Lettres*, Paris 1967, 14. (traduzione nostra).

<sup>49</sup> Gr. Naz., *ep* CCXXX in *Gregoire de Nazianze, Lettres, tome II*, 19.

## Conclusione

Ogni riflessione sulla Chiesa delle origini non può prescindere dal prendere in considerazione il particolare contesto storico-politico in cui i cristiani e, in special modo, i loro vescovi si trovavano a vivere: i Padri della Chiesa erano uomini del loro tempo. Il nostro contributo, pertanto, parte dalla consapevolezza che la prassi sinodale dei Padri affonda le sue radici più remote nella prassi amministrativa delle città ellenistiche. Come abbiamo avuto modo di accennare, queste *poleis* erano strettamente unite tra di loro attraverso una fitta rete di connessioni, che si sviluppava a partire da una molteplicità di istituzioni. Si sono passate in rassegna, ad esempio, l'istituzione della *prosenia* o della magistratura straniera. Si potrebbero altresì citare il cosiddetto arbitrato straniero tra due *poleis* oppure le varie richieste che le città facevano per il riconoscimento della propria inviolabilità. Sebbene tutte queste istituzioni non fossero prese direttamente a modello dai Padri, tuttavia non possiamo negare che essi ne fossero a conoscenza sia per la formazione che ricevevano sia per le epigrafi che erano presenti inevitabilmente nelle varie città. Gettando lo sguardo qua e là, infatti, siamo messi al corrente dei vari rapporti che intercorrevano tra le varie comunità della chiesa antica, soprattutto attraverso le molteplici corrispondenze epistolari tra i vescovi. È innegabile, del resto, che tutto questo bagaglio culturale è stato volutamente ricategorizzato dai Padri sia a partire dal diretto e continuo confronto con le Sacre Scritture, sia ponendo come fondamento di una certa prassi sinodale la inter-connessione intra-trinitaria. Sono le relazioni tra le tre persone della Trinità che offrono ai Padri l'esigenza, sempre più urgente, di vivere in unione con le altre Chiese fino a formare una fede condivisa e, all'occorrenza, da difendere. È in questo caso che la prassi sinodale, fondata sul

mistero della Trinità, si traduce nel convenire dei vescovi ad un'assemblea sinodale. La Chiesa antica può vantare una innumerevole di serie di sinodi, siano essi locali, provinciali o ecumenici, ed ognuno di essi parte da questioni ben precise siano esse di carattere dogmatico o amministrativo. Alcuni di questi sinodi poi sono risultati talmente centrali per la vita della Chiesa a tal punto che quanto in esso è stato stabilito, sia sotto forma di simbolo di fede che di anatematismi o canoni, è diventato patrimonio indiscusso della Chiesa e criterio da seguire. Atanasio, in questo senso, gioca un ruolo fondamentale. La sua fedeltà al Simbolo Niceno gli è costato ben cinque esili, uno dei quali lo ha visto giungere perfino a Roma.<sup>50</sup> Per l'Alessandrino l'accettare o il rifiutare il Simbolo di fede redatto a Nicea diventa un criterio di discriminazione tra l'essere ortodosso o eretico. Abbiamo altresì avuto modo di analizzare come, in determinati casi, ad un rifiuto netto di queste assemblee sinodali non corrisponde mai un rifiuto di voler vivere il proprio essere cristiano o vescovo in un rapporto di comunione con i propri fratelli. Essere compagni di viaggio per i cristiani (Σύνοδοι), in estrema sintesi, vuol dire questo: vivere in comunione, avendo come punto di riferimento le relazioni tra il Padre, il Figlio e lo Spirito (*De unitate Patris, filii et Spiritus Sancti adunata*), per giungere alla definitiva comunione in Dio (Πρὸς θεὸν σύνοδος).

---

<sup>50</sup> La presenza al Museo Pio-cristiano, ubicato nei Musei Vaticani, del cosiddetto sarcofago teologico testimonia una concezione del mistero della Trinità che può essere spiegato solo con la conoscenza della teologia del vescovo di Alessandria.