

# **1994: Lettera al Patriarca Ecumenico Bartolomeo dalla Sacra Comunità del Monte Athos sulla dichiarazione di Balamand**

Nel 1993 si tenne un incontro della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse orientali a Balamand (Libano), dove fu redatta una dichiarazione sull'uniatismo. Uno dei tasselli del movimento ecumenico, la paneresia come la definì il teologo ortodosso e Santo Justin Popovitch.

La Dichiarazione di Balamand fu ampiamente contestata tra gli ortodossi. La seguente lettera al Patriarca Ecumenico Bartolomeo è stata scritta dalla Sacra Comunità del Monte Athos. Apparve originariamente in greco in *Orthodoxos Typos*, il 18 marzo, 1994, e fu tradotta in russo, serbo e inglese. La riproponiamo in una nostra traduzione in italiano.



8 dicembre 1993

[...]

Santissimo Padre e Maestro:

L'unione delle Chiese o, per essere precisi, **l'unione degli eterodossi con la nostra Chiesa Ortodossa**, Una, Santa, Cattolica e Apostolica è auspicabile anche per noi affinché si compia la preghiera del Signore... *affinché siano una cosa sola* (Giovanni 17,21). In ogni caso la comprendiamo e attendiamo secondo l'interpretazione ortodossa. Come ci ricorda il professor John Romanides, "Cristo prega qui affinché i suoi discepoli e i loro discepoli possano, in questa vita, diventare una cosa sola nella visione della sua gloria (che Egli ha per natura dal Padre) quando diventeranno membri del suo Corpo, la Chiesa..." [1]

Per questo motivo, ogni volta che ci visitano cristiani

eterodossi, ai quali offriamo amore e ospitalità in Cristo, siamo dolorosamente consapevoli che ci separiamo nella fede e, per questo, non possiamo avere la comunione ecclesiastica.

Lo scisma, la divisione tra ortodossi e non calcedoniani prima e tra ortodossi e occidentali poi, costituisce davvero una tragedia di fronte alla quale non dobbiamo tacere o compiacerci.

In questo contesto, quindi, apprezziamo gli sforzi compiuti con timore di Dio e in conformità con la Tradizione ortodossa che guardano ad un'unione che non può realizzarsi attraverso il silenzio o la minimizzazione delle dottrine ortodosse, o attraverso la tolleranza delle false dottrine degli eterodossi, perché non sarebbe un'unione nella Verità. E alla fine questo non sarebbe accettato dalla Chiesa né benedetto da Dio, perché, secondo il detto patristico, "Una cosa *buona* non è buona se non è realizzata in modo buono".

Al contrario, porterebbe nuovi scismi e nuove divisioni e miserie nel corpo già [dis]unito[2] dell'Ortodossia. A questo punto vorremmo dire che di fronte ai grandi cambiamenti in atto nelle terre di presenza ortodossa, e di fronte a tante condizioni di instabilità su scala mondiale, l'Una, Santa, Cattolica e Apostolica, in in altre parole, la Chiesa Ortodossa avrebbe dovuto rafforzare la coesione delle Chiese locali e dedicarsi alla cura dei suoi membri colpiti dal terrore e alla loro stabilizzazione spirituale, da un lato e nella sua coscienza [come Chiesa Una Santa], dall'altro, avrebbe dovuto suonare la tromba del suo potere e della sua Grazia redentrice unici e manifestarli davanti all'umanità caduta.

In questo spirito, nella misura in cui il nostro ufficio monastico ce lo consente, seguiamo da vicino gli sviluppi del cosiddetto movimento e dialogo ecumenico. Notiamo che a volte la parola della Verità viene giustamente tenuta divisa e, a volte, si fanno compromessi e concessioni su questioni

fondamentali della Fede.

## I

Pertanto, le azioni e le dichiarazioni dei rappresentanti delle Chiese Ortodosse, inaudite fino ad oggi e del tutto contrarie alla nostra santa fede, ci hanno causato un profondo dolore.

Citeremo innanzitutto il caso di Sua Beatitudine [Parthenios], il Patriarca di Alessandria, il quale, in almeno due occasioni, ha affermato che noi cristiani dovremmo riconoscere Maometto come profeta. Fino ad oggi, tuttavia, nessuno gli ha chiesto di dimettersi, e questo Patriarca terribilmente incurante continua a presiedere la Chiesa di Alessandria come se non ci fosse nulla di sbagliato.

In secondo luogo, citiamo il caso del Patriarcato di Antiochia, che, senza una decisione pan-ortodossa, ha proceduto alla comunione ecclesiastica con i non calcedoniani [monofisiti]. Ciò è stato compiuto nonostante il fatto che un problema molto serio non sia stato ancora risolto. È proprio la non accettazione da parte di quest'ultimi dei Concili ecumenici successivi al Terzo e, in particolare, il Quarto, il Concilio di Calcedonia, che costituisce di fatto una base inamovibile dell'Ortodossia. Purtroppo anche in questo caso non abbiamo assistito ad una sola protesta da parte delle altre Chiese ortodosse.

La questione più grave, tuttavia, è il cambiamento inaccettabile nella posizione degli ortodossi che emerge dalla dichiarazione congiunta della commissione mista per il dialogo tra cattolici romani e ortodossi alla Conferenza di Balamand del giugno 1993. Hanno adottato posizioni antiortodosse, ed è soprattutto su questo che richiamiamo l'attenzione di Vostra Santità.

In primo luogo, dobbiamo confessare che le dichiarazioni che

Vostra Santità ha fatto di tanto in tanto, secondo cui il movimento Uniate è un ostacolo insormontabile alla continuazione del dialogo tra ortodossi e cattolici romani, ci hanno finora tranquillizzato.

Ma il suddetto documento [di Balamand] dà l'impressione che le sue affermazioni vengano eluse. Inoltre, l'Unia riceve l'amnistia ed è invitata al tavolo del dialogo teologico nonostante la decisione contraria della Terza Conferenza Panortodossa di Rodi che richiedeva: "il ritiro completo dalle terre ortodosse da parte degli agenti e propagandisti uniati del Vaticano; l'incorporazione delle cosiddette Chiese uniate e la loro sottomissione sotto la Chiesa di Roma prima dell'inaugurazione del dialogo, perché Unia e dialogo allo stesso tempo sono inconciliabili".

## II

Santità, lo scandalo più grande, però, è causato dalle posizioni ecclesiologiche contenute nel documento. Ci riferiremo qui solo alle deviazioni fondamentali.

Al paragrafo 10 leggiamo:

*La Chiesa cattolica... (che ha svolto un'opera missionaria contro gli ortodossi e) si è presentata come l'unica alla quale è stata affidata la salvezza. Per reazione, la Chiesa ortodossa, a sua volta, arrivò ad accettare la stessa visione secondo la quale solo in essa si poteva trovare la salvezza. Per assicurare la salvezza dei «fratelli separati» avvenne addirittura che i cristiani venissero ribattezzati e che alcune esigenze della libertà religiosa delle persone e del loro atto di fede fossero dimenticate. Questa prospettiva era quella verso la quale quel periodo mostrò poca sensibilità.*

Come ortodossi, non possiamo accettare questo punto di vista. Non è stato per reazione contro l'Unia che la nostra Santa Chiesa Ortodossa ha cominciato a credere di possedere

esclusivamente la salvezza, ma lo ha creduto prima che esistesse l'Unia, fin dai tempi dello Scisma, avvenuto per ragioni dogmatiche. La Chiesa Ortodossa non ha atteso la venuta dell'Unia per acquisire la coscienza di essere la continuazione incontaminata della Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica, perché ha sempre avuto questa autocoscienza, così come ha avuto la consapevolezza che il Papato era in eresia. Se non usò frequentemente il termine eresia, fu perché, secondo san Marco di Efeso, "I latini non sono solo scismatici, ma anche eretici. Tuttavia, la Chiesa ha taciuto su questo perché la loro razza è grande e più potente della nostra... e noi abbiamo voluto non cadere nel trionfalismo sui latini come eretici, ma accettare il loro ritorno e coltivare la fratellanza".

Ma quando gli uniati e gli agenti di Roma furono scatenati contro di noi in Oriente per fare proselitismo tra gli ortodossi sofferenti con mezzi per lo più illegali, come fanno anche oggi, l'Ortodossia fu costretta a dichiarare quella verità, non a fini di proselitismo ma per proteggere il gregge.

San Fozio definisce ripetutamente il *Filioque* come un'eresia e i suoi credenti come cacodossi [credenti errati].

San Gregorio Palamas dice dell'occidentale Barlaam, che quando arrivò all'Ortodossia, "non accettò l'acqua santificante della nostra Chiesa... per cancellare le [sue] macchie dall'Occidente". San Gregorio lo considera ovviamente un eretico bisognoso della grazia santificante per entrare nella Chiesa Ortodossa.

L'affermazione contenuta nel paragrafo in questione scarica ingiustamente la responsabilità sulla Chiesa ortodossa per alleggerire quella dei papisti. Quando gli ortodossi hanno calpestato la libertà religiosa degli uniati e dei cattolici romani battezzandoli contro la loro volontà? E se ci sono state delle eccezioni, gli ortodossi che hanno firmato il

documento di Balamand dimenticano che coloro che sono stati ribattezzati contro la loro volontà erano discendenti degli ortodossi resi uniati con la forza, come è avvenuto in Polonia, Ucraina e Moldavia. (Vedi paragrafo 11)

Al paragrafo 13 leggiamo:

*Infatti, soprattutto a partire dall'inizio delle Conferenze panortodosse e dal Concilio Vaticano II, la riscoperta e la valorizzazione della Chiesa come comunione, sia da parte degli ortodossi che dei cattolici, ha cambiato radicalmente prospettive e quindi atteggiamenti. Da entrambe le parti si riconosce che ciò che Cristo ha affidato alla sua Chiesa – professione di fede apostolica, partecipazione agli stessi sacramenti, soprattutto l'unico sacerdozio celebrante l'unico sacrificio di Cristo, la successione apostolica dei vescovi – non può essere proprietà esclusiva di una delle nostre Chiese. In questo contesto è chiaro che ogni forma di ribattesimo va evitata.*

La nuova scoperta della Chiesa come comunione da parte dei cattolici romani ha, ovviamente, un certo significato per loro che non avevano via d'uscita dal dilemma della loro ecclesiologia totalitaria e, quindi, hanno dovuto rivolgere il loro sistema di pensiero al carattere comunitario della Chiesa. Così, accanto ad un estremo del totalitarismo, essi pongono l'altro della collegialità, sempre motivata sullo stesso piano antropocentrico. La Chiesa ortodossa, però, ha sempre avuto la coscienza di non essere una semplice comunione, ma una comunione teantropica o una «comunione di theosis [divinizzazione]», come dice san Gregorio Palamas nella sua omelia sulla processione dello Spirito Santo. Inoltre, la comunione della theosis non solo è sconosciuta, ma è anche inconciliabile con la teologia cattolica romana, che rifiuta [la dottrina delle] energie increate di Dio che formano e sostengono questa comunione.

Date queste verità, è con la più profonda tristezza che abbiamo confermato che questo paragrafo [13] rende la Chiesa Ortodossa uguale alla Chiesa cattolica romana che dimora nella cacodossia [credenza sbagliata].

**Gravi differenze teologiche, come il Filioque, il primato e l'infallibilità papale, la grazia creata, ecc., ricevono l'amnistia e si sta forgiando un'unione senza accordo dogmatico.**

**Si verificano così le premonizioni che l'unione disegnata dal Vaticano, nella quale, come diceva san Marco di Efeso, "i volenterosi vengono involontariamente manipolati" (cioè gli ortodossi, che vivono oggi anche in circostanze ostili etnicamente e politicamente e sono prigioniera di nazioni di altre religioni), viene spinta a svolgersi senza accordo riguardo alle differenze dottrinali. Il progetto è che l'unione avvenga, nonostante le differenze, attraverso il riconoscimento reciproco dei Misteri e della successione apostolica di ciascuna Chiesa, e l'applicazione dell'intercomunione, limitata all'inizio e più ampia poi. Dopo di ciò, le differenze dottrinali possono essere discusse solo come *opinioni teologiche*.**

Ma una volta avvenuta l'unione, che senso ha discutere di differenze teologiche? Roma sa che gli ortodossi non accetteranno mai i suoi insegnamenti estranei. L'esperienza lo ha dimostrato nei vari tentativi di unione fino ad oggi. Pertanto, nonostante le differenze, Roma sta costruendo un'unione e spera, da un punto di vista umanistico (come è sempre la sua prospettiva), che, come fattore più potente, col tempo assorbirà quello più debole, cioè l'Ortodossia. Padre John Romanides lo aveva presagito nel suo articolo "Il movimento uniate e l'ecumenismo popolare", pubblicato su *The Orthodox Witness*, febbraio 1966.

Vorremmo porre queste domande agli ortodossi che hanno firmato questo documento:

Il Filioque, il primato e l'infallibilità [papale], il purgatorio, l'Immacolata Concezione e la grazia creata costituiscono una confessione apostolica? Nonostante tutto ciò, è possibile per noi ortodossi riconoscere come *apostolica* la fede e la confessione dei cattolici romani?

Queste gravi deviazioni teologiche di Roma costituiscono eresie oppure no?

Se lo sono, come sono stati descritti dai Concili e dai Padri ortodossi, non comportano l'invalidità dei Misteri e la successione apostolica di eterodossi e cacodossi di questo tipo?

È possibile che esista la pienezza della grazia dove non c'è la pienezza della verità?

È possibile distinguere il Cristo della Verità dal Cristo dei Misteri e dalla successione apostolica?

La successione apostolica è stata proposta innanzitutto dalla Chiesa come conferma storica della continua conservazione della sua verità. Ma quando la verità stessa viene distorta, che significato può avere una preservazione formulistica della successione apostolica? I grandi eresiarchi non avevano spesso questo tipo di successione esterna? Come è possibile che anch'essi siano considerati portatori di Grazia?

E come è possibile che due Chiese siano considerate "Chiese sorelle" non per la loro discendenza comune pre-scismatica, ma per la cosiddetta confessione comune, la grazia santificante e il sacerdozio *nonostante le grandi differenze nei dogmi*?

Chi tra gli ortodossi può accettare come vero successore degli Apostoli colui che è infallibile, colui che ha il primato di autorità per governare su tutta la Chiesa e per essere la guida religiosa e laica dello Stato Vaticano?

Non sarebbe questa una negazione della Fede e della Tradizione

Apostolica?

Oppure i firmatari di questo documento non sono consapevoli del fatto che molti cattolici romani oggi gemono sotto i piedi del Papa (e del suo sistema ecclesiologico scolastico e centrato sull'uomo) e desiderano entrare nell'Ortodossia?

Come possono queste persone che sono tormentate spiritualmente e desiderano il santo Battesimo non essere accolte nell'Ortodossia perché si suppone che la stessa Grazia sia qui e là? Non dovremmo, a quel punto, rispettare la loro libertà religiosa, come richiede in un'altra circostanza la dichiarazione di Balamand, e concedere loro il battesimo ortodosso? Quale difesa presenteremo al Signore se neghiamo la pienezza della Grazia a coloro che, dopo anni di agonia e di ricerca personale, desiderano il santo Battesimo della nostra Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica?

Il paragrafo 14 del documento cita Papa Giovanni Paolo II: "L'impegno ecumenico delle Chiese sorelle d'Oriente e d'Occidente, fondato sul dialogo e sulla preghiera, è la ricerca della comunione perfetta e totale, che non è né assorbimento né fusione, ma incontro nella Verità e nella Amore."

Ma come è possibile un'unione nella Verità quando le differenze nei dogmi vengono eluse ed entrambe le Chiese vengono descritte come sorelle nonostante le differenze?

La Verità della Chiesa è indivisibile perché è Cristo stesso. Ma quando ci sono differenze nei dogmi non può esserci unità in Cristo.

**Da quello che sappiamo della storia della Chiesa, le Chiese erano chiamate Chiese sorelle quando avevano la stessa fede. La Chiesa ortodossa non è mai stata definita sorella di alcuna chiesa eterodossa, indipendentemente dal grado di eterodossia o cacodossia che manteneva.**

Ci poniamo una domanda fondamentale: il sincretismo religioso e il minimalismo dottrinale – sottoprodotti della secolarizzazione e dell'umanesimo – hanno forse influenzato i firmatari ortodossi del documento?

È evidente che il documento adotta, forse per la prima volta da parte ortodossa, la posizione secondo cui due Chiese, quella ortodossa e quella cattolica romana, insieme costituiscono l'unica Santa Chiesa o sono due legittime espressioni di essa.

**Sfortunatamente, è la prima volta che gli ortodossi accettano ufficialmente una forma della teoria dei rami.**

Permetteteci di esprimere il nostro profondo dolore per questo in quanto questa teoria entra fino ad ora in stridente conflitto con la tradizione e la coscienza ortodossa.

Abbiamo molti testimoni della coscienza ortodossa che solo la nostra Chiesa costituisce l'Unica Santa Chiesa, e sono riconosciuti come autorità pan-ortodosse. Questi sono il:

- 1. Concilio di Costantinopoli, 1722;*
- 2. Concilio di Costantinopoli, 1727;*
- 3. Concilio di Costantinopoli, 1838;*
- 4. Enciclica dei Quattro Patriarchi d'Oriente e loro sinodi. 1848;*
- 5. Concilio di Costantinopoli, 1895.*

Questi hanno decretato che solo la nostra Santa Chiesa Ortodossa costituisce l'Unica Santa Chiesa.

Il Concilio di Costantinopoli del 1895 riassume tutti i Concili precedenti:

*L'Ortodossia, cioè la Chiesa d'Oriente, giustamente si vanta*

*in Cristo di essere la Chiesa dei sette Concili ecumenici e dei primi nove secoli del cristianesimo e quindi di essere la Chiesa di Cristo, Una, Santa, Cattolica e Apostolica, "colonna e baluardo della verità." E l'attuale Chiesa Romana è la chiesa del modernismo e dell'adulterazione degli scritti dei Padri della Chiesa e della distorsione delle Sacre Scritture e dei decreti dei Santi Concili. Giustamente e a ragione è stato denunciato e viene denunciato finché persiste nel suo delirio. «Meglio una guerra lodevole», dice san Gregorio Nazianzeno, «che una pace separata da Dio».*

I rappresentanti delle Chiese ortodosse hanno dichiarato le stesse cose alle conferenze del Consiglio ecumenico delle Chiese. Tra loro c'erano illustri teologi ortodossi, come padre George Florovsky. Così, alla Conferenza di Lund del 1952, si dichiarò:

*Siamo venuti qui non per giudicare le altre Chiese, ma per aiutarle a vedere la verità, per illuminare il loro pensiero in modo fraterno, informandole sugli insegnamenti della Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica, cioè la Chiesa Greco-Ortodossa, che è inalterato rispetto al periodo apostolico.*

A Evanston nel 1954:

*In conclusione, siamo obbligati a dichiarare la nostra profonda convinzione che solo la Santa Chiesa Ortodossa ha preservato "la fede una volta trasmessa ai santi" in tutta la sua pienezza e purezza. E questo non per qualche nostro merito umano, ma perché Dio si compiace di custodire il suo tesoro in vasi di creta...*

E a Nuova Delhi nel 1961:

*L'unità è stata spezzata ed è necessario riconquistarla. Per l'Ortodossia la Chiesa Ortodossa non è una Confessione, non*

*una delle tante o una tra le tante. Per gli ortodossi la Chiesa ortodossa è la Chiesa. La Chiesa ortodossa ha la percezione e la coscienza che la sua struttura interna e il suo insegnamento coincidono con il kerygma apostolico e con la tradizione della Chiesa antica e indivisa. La Chiesa ortodossa esiste nella successione ininterrotta e continua del ministero sacramentale, della vita sacramentale e della fede. La successione apostolica dell'ufficio episcopale e del ministero sacramentale, per gli ortodossi, è veramente una componente essenziale e, per questo, un elemento necessario dell'esistenza di tutta la Chiesa. Secondo la sua convinzione interiore e la consapevolezza delle circostanze, la Chiesa Ortodossa occupa una posizione speciale e straordinaria nella cristianità divisa come portatrice e testimone della tradizione dell'antica Chiesa indivisa, da cui provengono le attuali denominazioni cristiane attraverso riduzione e separazione.*

Potremmo qui riportare anche le testimonianze dei più illustri e riconosciuti teologi ortodossi. Ci limiteremo a uno, il defunto padre **Dumitru Stăniloae**, un teologo distinto non solo per la sua saggezza ma per l'ampiezza e la mentalità ortodossa della prospettiva ecumenica.

In molti punti del suo notevole libro, *Verso un ecumenismo ortodosso*, fa riferimento a temi rilevanti per la dichiarazione congiunta [di cui si discute qui] e rende testimonianza ortodossa. Attraverso di esso, quindi, si mostrerà il disaccordo tra le posizioni assunte nel documento e la fede ortodossa:

*“Senza unità di fede e senza comunione nello stesso Corpo e Sangue del Verbo Incarnato, non potrebbe esistere una tale Chiesa, né potrebbe esistere una Chiesa nel senso pieno della parola”.*

*“Nel caso di chi entra nella piena comunione di fede con i*

*membri della Chiesa Ortodossa e ne diventa membro, si intende per economia [dispensazione] dare validità a un Mistero precedentemente compiuto fuori della Chiesa”.*

*“Dal punto di vista cattolico romano, la Chiesa non è tanto un organismo spirituale guidato da Cristo quanto piuttosto un’organizzazione nomocanonica che, anche nelle migliori circostanze, vive non a livello divino ma soprannaturale [3] grazia creata.”*

*«Nella conservazione di questa unità, un ruolo indispensabile è svolto dall’unità della fede, perché questa lega integralmente le membra a Cristo e tra loro».*

*“Coloro che non confessano Cristo tutto e integro, ma solo alcune parti di Lui, non possono raggiungere una comunione completa né con la Chiesa né tra loro”.*

*“Come è possibile che i cattolici si uniscano agli ortodossi in una comune eucaristia quando credono che l’unità deriva più dal Papa che dalla Santa Eucaristia? Può scaturire dal Papa l’amore per il mondo, cioè l’amore che scaturisce dal Cristo della Santa Eucaristia?”*

*“C’è un crescente riconoscimento del fatto che l’Ortodossia, come corpo completo di Cristo, si protende in modo concreto per accogliere le parti che erano separate”.*

È evidente che non possono esistere due corpi completi di Cristo.

### **III**

Santità, c’è da chiedersi perché gli ortodossi procedono a fare queste concessioni mentre i cattolici romani non solo persistono ma rafforzano la loro ecclesiologia incentrata sul Papa.

È un dato di fatto che il Concilio Vaticano II [1963] non solo

ha trascurato di minimizzare il primato e l'infallibilità [del Papa], ma li ha anzi amplificati. Secondo il defunto professor John Karmiris, "Nonostante il fatto che il Concilio Vaticano II abbia coperto le familiari affermazioni latine sul dominio monarchico assoluto del Papato con il manto della collegialità dei vescovi, non solo tali affermazioni non sono state diminuite; al contrario, sono state rafforzate da questo Concilio. L'attuale Papa [Giovanni XXIII] non esita a promuoverli, anche in tempi inopportuni, con molta enfasi».

E l'Enciclica del Papa, "Ai Vescovi della Chiesa Cattolica" (28 maggio 1992), riconosce solo Roma come chiesa "cattolica" e il Papa come unico vescovo "cattolico". La Chiesa di Roma e il suo vescovo costituiscono l'"essenza" di tutte le altre Chiese. Inoltre, ogni Chiesa locale e il suo vescovo costituiscono semplicemente espressione della "presenza" e dell'"autorità" diretta del vescovo di Roma e della sua Chiesa, che determina dall'interno l'identità ecclesiale di ogni Chiesa locale.

Secondo questo documento papale, poiché le Chiese ortodosse rifiutano di sottomettersi al Papa, non portano affatto il carattere della Chiesa e sono semplicemente viste come "Chiese parziali". "Verdienen der titer *teilkirchen*."

La stessa ecclesiologia è espressa nella *Guida Ecumenica* ("una guida per l'applicazione dei principi e dell'agenda riguardanti l'ecumenismo") della Chiesa Cattolica Romana, presentata dal cardinale Cassidy all'incontro dei vescovi cattolici romani (10-15 maggio 1993, un mese prima di Balamand), alla presenza di non cattolici e addirittura ortodossi.

*La Guida ecumenica* sottolinea che i cattolici romani «mantengono la ferma convinzione che la Chiesa singolare di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica, la quale è retta dal successore di Pietro e da vescovi con lui in comunione», in quanto il «Collegio dei Vescovi ha come capo il Vescovo di

Roma, successore di Pietro».

Nello stesso documento, si dicono molte cose belle sulla necessità di sviluppare un dialogo ecumenico e un'educazione ecumenica – ovviamente per confondere le acque e allontanare gli ingenui ortodossi con quell'efficace metodo di unità ideato dal Vaticano, cioè di sottomissione a Roma.

Il metodo, secondo *La Guida Ecumenica*, è il seguente:

*I criteri stabiliti per la collaborazione ecumenica sono, da un lato, il riconoscimento reciproco del battesimo e la collocazione dei simboli comuni della fede nella vita liturgica empirica; e, dall'altro, la collaborazione nell'educazione ecumenica, nella preghiera comune e nella cooperazione pastorale affinché si possa passare dal conflitto alla convivenza, dalla convivenza alla collaborazione, dalla collaborazione alla condivisione, dalla condivisione alla comunione.*

Tali documenti, tuttavia, pieni di ipocrisia, sono generalmente accolti come positivi dagli ortodossi.

**Siamo rattristati nel constatare che la dichiarazione congiunta si fonda sul suddetto ragionamento cattolico romano. A causa di questi recenti sviluppi in tali termini, tuttavia, cominciamo a chiederci se coloro che sostengono che i vari dialoghi siano dannosi per l'Ortodossia non siano dopo tutto giustificati.**

Santissimo Padre e Despota, in termini umani, per mezzo di quella dichiarazione congiunta i cattolici romani sono riusciti a ottenere un certo riconoscimento ortodosso come legittima continuazione dell'Unica Santa Chiesa con la pienezza della Verità, della Grazia, del Sacerdozio, dei Misteri e della Successione Apostolica .

Ma questo successo va a loro discapito perché toglie loro la

possibilità di riconoscere e pentirsi della loro grave ecclesiologia e malattia dottrinale. Per questo motivo le concessioni degli ortodossi non sono filantropiche. Non sono per il bene né dei cattolici romani né degli ortodossi. Saltano dalla *speranza del Vangelo* (Col 1,23) di Cristo, unico Dio-Uomo, al Papa, uomo-Dio e idolo dell'umanesimo occidentale.

Per il bene dei cattolici romani e del mondo intero, la cui unica speranza è l'Ortodossia pura, siamo obbligati a non accettare mai l'unione o la descrizione della Chiesa cattolica romana come "Chiesa sorella", o il Papa come vescovo canonico di Roma, o la "Chiesa" di Roma come avente successione apostolica, sacerdozio e misteri canonici senza la loro rinuncia [da parte dei papisti] espressamente dichiarata al Filioque, all'infallibilità e al primato del Papa, alla grazia creata e al resto delle loro cacodossie. Perché non considereremo mai queste differenze senza importanza o semplici opinioni teologiche, ma come differenze che sviliscono irrevocabilmente il carattere teantropico della Chiesa e introducono blasfemie.

Sono tipiche le seguenti decisioni del Vaticano II:

*Il Romano Pontefice, successore di Pietro, è fonte e fondamento permanente e visibile dell'unità dei vescovi e della moltitudine dei fedeli.*

*Questa sottomissione religiosa della volontà e della mente deve manifestarsi in modo speciale davanti all'autentico magistero del Romano Pontefice, anche quando questi non parla ex cathedra.*

*Il Romano Pontefice, capo del collegio dei vescovi, in virtù del suo ufficio, possiede l'infalibilità quando, confermando i suoi fratelli (Lc 23,32) come pastore e sommo maestro di tutti i fedeli, dichiara un insegnamento mediante un atto di*

*definizione riguardante la fede o la morale. Per questo giustamente si dice che i decreti del Papa sono di natura irreversibile e non soggetti a dispensa da parte della Chiesa, in quanto sono stati pronunciati con la collaborazione dello Spirito Santo... Di conseguenza, i decreti del Papa non sono soggetti a nessun'altra approvazione, a nessun altro appello, a nessun altro giudizio. Il Romano Pontefice, infatti, non esprime la sua opinione come privato, ma come il massimo maestro della Chiesa universale, sul quale poggia personalmente il dono dell'infallibilità della Chiesa stessa e che propone e custodisce l'insegnamento della fede cattolica.*

*Nell'esercizio della sua responsabilità di vicario di Cristo e pastore di tutta la Chiesa, il Romano Pontefice ha nella Chiesa la più piena, alta e universale autorità, che gli è sempre conferito il potere di esercitare liberamente... Non può esistere un potere del Concilio Ecumenico se non sarà convalidato o almeno accolto dal successore di Pietro. La convocazione, la presidenza e l'approvazione delle decisioni dei Concili sono prerogativa del Romano Pontefice.*

**Tutti questi insegnamenti, Santità, non arrivano alle orecchie ortodosse come una bestemmia contro lo Spirito Santo e contro il Divino Costruttore della Chiesa, Gesù Cristo, l'unico Capo eterno e infallibile della Chiesa, dal quale solo scaturisce l'unità della Chiesa? Ciò non contraddice completamente l'ecclesiologia ortodossa centrata sul Vangelo e centrata sul Dio-Uomo, ispirata dallo Spirito Santo? Non subordinano forse l'Uomo-Dio all'uomo?**

Come possiamo fare concessioni o coesistere con un tale spirito senza perdere la nostra fede e salvezza?

Rimanendo fedeli a tutto ciò che abbiamo ricevuto dai nostri Santi Padri, non accetteremo mai l'attuale "Chiesa" romana come co-rappresentante con la nostra della Chiesa di Cristo,

Una, Santa, Cattolica e Apostolica.

Riteniamo necessario che tra le differenze teologiche si sottolinei la distinzione tra l'essenza e l'energia di Dio, e che le energie divine sono increate, perché se si crea la grazia, come sostengono i cattolici romani, viene annullata la salvezza e la theosis dell'uomo e la Chiesa cessa di essere una comunione di theosis e degenera in un'istituzione nomocanonica.

Profondamente addolorati nella nostra anima per tutto quanto sopra, ricorriamo a te, nostro Padre Spirituale. E con il più profondo rispetto, vi invitiamo e vi imploriamo, nella vostra caratteristica comprensione e sensibilità pastorale, di prendere in mano questa gravissima questione e di non accettare il documento [di Balamand], e in generale di intraprendere ogni azione possibile per evitare le indesiderabili conseguenze che avrebbe per l'unità pan-ortodossa se per caso alcune Chiese lo adottassero.

Inoltre, chiediamo le vostre preghiere sante e obbedienti a Dio affinché anche noi, umili abitanti e monaci della Sacra Montagna, in questo tempo di confusione spirituale, di compromesso, di secolarizzazione e di ottundimento della nostra acutezza dottrinale, possiamo rimanere fedeli fino alla morte a ciò che ci è stato trasmesso dai nostri Santi Padri come *forma di dottrina* (Rm 6,17), qualunque cosa possa costarci.

Con il più profondo rispetto veneriamo la tua santa mano destra.

**Firmato da: *Tutti i Rappresentanti e Presidenti dei Venti Sacri Monasteri del Sacro Monte Athos***

PS. Si noti che questa lettera è stata inviata anche alle Chiese che hanno partecipato al dialogo teologico e sono, quindi, direttamente interessate, e alle restanti Chiese per tenerle informate.

---

## Note finali

1. Per completare il pensiero dell'autore continuiamo qui il brano: «...che si sarebbe formato nella Pentecoste e i cui membri dovevano essere illuminati e glorificati in questa vita... Così intendono questa preghiera i Padri. Non è certamente una preghiera per l'unione delle chiese... che non hanno la minima comprensione della glorificazione (theosis) e di come arrivarvi in □□questa vita.” Dalla confutazione dell'Accordo di Balamand da parte del celebre teologo ortodosso, p. John S. Romanides, Professore di Teologia, Scuola Teologica Ortodossa San Giovanni Damasceno (Antiochia), Balamand, Libano; Professore Emerito, Univ. di Salonicco, Grecia; ex professore di teologia ortodossa, scuola teologica greco-ortodossa della Santa Croce, Brookline, MA

2. Nel testo greco apparso in *Orthodox Typos* c'è un evidente errore tipografico e questa parola era semplicemente “unito”, sebbene il contesto della frase completa implichi chiaramente la parola “disunito”.

3. Nel contesto occidentale qui, il soprannaturale di cui l'uomo sperimenta o partecipa, come la grazia creata, si riferisce a qualcosa che non è increato: «Ciò che è ricevuto nella creatura deve essere esso stesso creato». *Enciclopedia Cattolica, vol. 13*, New York, 1967, pag. 815.

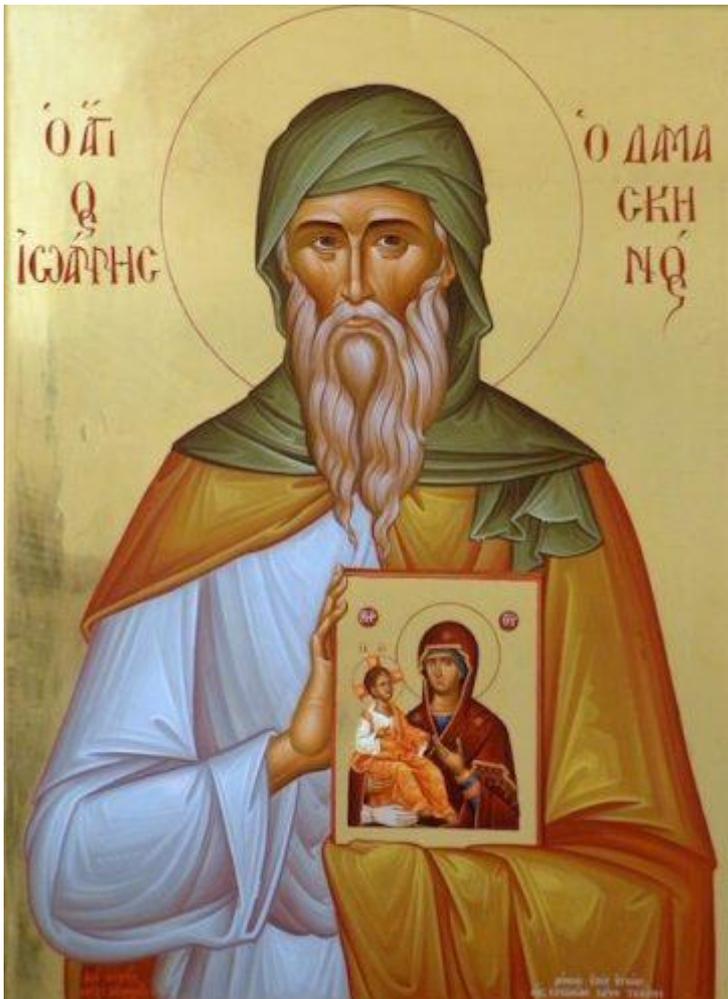
Il [testo completo](#) della Dichiarazione di Balamand dal titolo:  
L'UNIATISMO METODO DI UNIONE DEL PASSATO  
E LA RICERCA ATTUALE DELLA PIENA COMUNIONE, Balamand (Libano)  
23 giugno 1993

---

# San Giovanni Damasceno: L'incarnazione del Verbo

di San Giovanni Damasceno

Pertanto l'uomo soggiacque all'invidia del diavolo: infatti il demone invidioso e odiatore del bene, caduto in basso a causa della sua ribellione, non sopportava che noi ottenessimo i beni di sopra, e perciò egli il mentitore adescò il misero con la speranza della divinità; e avendolo innalzato all'altezza della sua sollevazione, lo menò giù verso l'abisso di caduta simile al suo.



Dunque in questo modo l'uomo era stato abbindolato dall'assalto dell'iniziatore del male e non aveva custodito il comando del Creatore, si era denudato della grazia, si era spogliato della confidenza in Dio, si era rivestito della

scabrosità di una vita miserevole (questo indicano infatti le foglie di fico), si era cinto della condizione di morte, ossia della mortalità e della grossezza della carne (infatti questo indica il vestimento delle pelli morte), era stato bandito dal paradiso secondo il giusto giudizio di Dio, era stato condannato alla morte ed era stato assoggettato alla corruzione. Ma il Compassionevole, che gli aveva dato l'essere e gli aveva donato il ben-essere, non lo trascurò e anzi in un primo tempo lo ammaestrò e lo chiamò alla conversione in molti modi: con il gemito e il tremore, con il diluvio dell'acqua e la quasi totale rovina di tutta la stirpe, con la confusione e la divisione delle lingue, con la tutela degli angeli e con l'incendio delle città, con teofanie attraverso figure, con guerre, con vittorie, con sconfitte, con segni e con portenti, con varie potenze, con la legge, con i profeti. E attraverso queste cose lo scopo era la rimozione del peccato – che si era diffuso in molti modi, aveva asservito l'uomo e aveva ammassato sulla vita ogni specie di malvagità – e il ritorno dell'uomo al ben-essere.

D'altra parte, poiché a causa del peccato la morte era entrata nel mondo rovinando la vita umana come un animale selvaggio e feroce, di conseguenza era necessario che colui che si accingeva a riscattarla fosse senza peccato e non soggetto alla morte a causa di esso.

Ma anche era necessario che la natura fosse rinforzata e rinnovata e che con l'esempio concreto fosse indicata e insegnata la strada della vita, che allontana dalla corruzione e conduce alla vita eterna: e perciò infine fu mostrato il grande mare dell'amore per l'uomo. Infatti lo stesso Creatore e Signore assume su di sé la lotta per la creatura da lui plasmata e diventa maestro con i fatti; e poiché il nemico inganna l'uomo con la speranza della divinità, ora viene ingannato con il dispiegamento della carne e contemporaneamente è mostrata la bontà, la sapienza, la giustizia e la potenza di Dio. È mostrata la bontà, perché

egli non trascurò la debolezza della sua propria creatura, ma ebbe compassione di essa che era caduta e le stese la mano. È mostrata la giustizia, perché – dopo che l'uomo era stato sconfitto – egli non fece che un altro vicesse il tiranno, e non strappò l'uomo alla morte con la violenza, ma egli, il Buono e il Giusto, rese di nuovo vincitore colui che la morte aveva prima asservito attraverso il peccato, e salvò – cosa impossibile – il simile con il simile. Ed è mostrata la sapienza, poiché trovò la più conveniente soluzione dell'impossibilità: infatti con il beneplacito di Dio Padre il Figlio unigenito Verbo di Dio e Dio, che è nel seno di Dio Padre, consustanziale al Padre e al Santo Spirito, precedente al tempo, senza principio, che era in principio ed era presso Dio Padre ed era Dio, pur sussistendo nella forma di Dio abbassò i cieli e discese: e cioè, abbassando senza abbassamento la sua inabbassabile altezza, discende presso i suoi servi con una discesa indicibile e incomprendibile (infatti la sua discesa mostra proprio questo) e, pur essendo Dio perfetto, diventa uomo perfetto e compie la cosa più nuova di tutte le cose nuove, l'unica cosa nuova sotto il sole, attraverso cui si manifesta l'infinita potenza di Dio. Infatti che cosa può essere più grande del fatto che Dio diventa uomo? Senza mutamento il Verbo si fece carne dallo Spirito Santo e dalla santa sempreverGINE Maria Madre di Dio: e diventa mediatore fra Dio e gli uomini, non per volontà, o per desiderio o per congiunzione di un uomo, e neanche per una generazione compiuta col piacere, essendo stato concepito nel seno immacolato della Vergine per opera dello Spirito Santo e secondo la prima nascita di Adamo. E si fa obbediente al Padre per sanare la nostra disobbedienza con l'aggiunta di ciò che è simile a noi e proviene da noi, essendo diventato per noi modello dell'obbedienza senza cui non è possibile ottenere la salvezza. Infatti l'angelo del Signore fu mandato alla santa Vergine, discendente dalla tribù di Davide: «È noto infatti che il Signore nostro è germogliato da Giuda», «e di questa tribù nessuno si accostò all'altare», come dice il divino Apostolo (e intorno a ciò diremo poi più accuratamente). E

portando a lei l'annuncio disse: «Ti saluto, o piena di grazia, il Signore è con te». Ella fu turbata dal discorso, e l'angelo disse: «Non temere, Maria, perché hai trovato grazia presso Dio, e genererai un figlio e lo chiamerai Gesù. Infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati». Perciò anche il nome «Gesù» significa «salvatore». E poiché ella dubitava: «Come ciò mi avverrà? Poiché non conosco uomo», l'angelo di nuovo le disse: «Lo Spirito Santo scenderà su di te, su di te stenderà la sua ombra la potenza dell'Altissimo. Colui che nascerà da te sarà santo e chiamato Figlio di Dio». Ed ella a lui: «Ecco la serva del Signore: avvenga a me secondo la tua parola».

Quindi, dopo il consenso della santa Vergine lo Spirito Santo venne su di lei secondo la parola del Signore che l'angelo aveva proferito, purificandola, fornendole una facoltà ricevitrice della divinità del Verbo e, insieme, anche generatrice. E allora la Sapienza e la Potenza in sé sussistente di Dio Altissimo, il Figlio di Dio consustanziale al Padre, stese la sua ombra su di lei, a guisa di seme divino, e dal sangue casto e purissimo di lei si costituì una carne animata da un'anima razionale e intelligente, primizia della nostra massa: non mediante un seme ma per creazione per mezzo del Santo Spirito, e non completandosi la forma per aggiunte poco alla volta ma essendosi compiuta in una sola volta. Lo stesso Verbo di Dio fece da ipostasi alla carne: infatti il Verbo di Dio non si unì a una carne precedentemente sussistente per se stessa ma, avendo preso dimora nel seno della santa Vergine senza esserne circoscritto, fece sussistere nella sua propria ipostasi dal sangue casto della sempreverGINE una carne animata da un'anima razionale e intelligente, e assunse la primizia della nostra massa, egli stesso il Verbo diventando ipostasi per la carne. Cosicché questa contemporaneamente fu carne e contemporaneamente carne di Dio Verbo, contemporaneamente carne animata, razionale e intelligente e contemporaneamente carne animata, razionale e intelligente di Dio Verbo.

Perciò noi non diciamo un uomo diventato Dio, ma un Dio diventato uomo. Infatti Colui che per natura era Dio completo, il medesimo diventò uomo completo, non essendosi mutato nella sua natura né avendo realizzato illusoriamente il suo piano, ma essendosi unito secondo l'ipostasi alla carne che egli aveva assunto dalla santa Vergine – animata di ragione e di intelligenza e avente in lui il suo essere: senza confusione, senza cambiamento e senza divisione, senza mutare la natura della sua divinità nella sostanza della carne oppure la sostanza della sua carne nella natura della sua divinità, e anche senza costituire una sola natura composta insieme dalla sua natura divina e dalla natura umana che egli aveva assunto.

### **Delle due nature**

In realtà, le nature si unirono l'una con l'altra senza mutamento e senza alterazione, senza che la natura divina si allontanasse dalla sua propria semplicità e senza che la natura umana si mutasse in quella della divinità o indietreggiasse alla non-esistenza, e senza che dalle due nascesse una sola natura composta. Infatti la natura composta non può risultare consustanziale né all'una né all'altra fra quelle da cui essa è stata costituita, perché da cose diverse ne sorge un'altra diversa: come, ad es., il corpo – che è composto dai quattro elementi – non può essere detto consustanziale al fuoco né è chiamato fuoco, e neanche è detto aria, o acqua, o terra, e non è consustanziale ad alcuna di queste. E quindi se, conformemente agli eretici, dopo l'unione il Cristo fosse risultato di una sola natura composta, di conseguenza si sarebbe mutato da natura semplice in natura composta, e non sarebbe più consustanziale al Padre – che è di natura semplice – e neanche a sua madre (giacché questa non è composta da divinità e umanità): inoltre non sarebbe nella divinità e neanche nell'umanità, e non sarebbe chiamato né Dio né uomo ma soltanto Cristo: e la parola «Cristo» non sarebbe nome della persona ma dell'unica natura conforme alla loro opinione. Invece noi insegniamo che il Cristo non è di una

sola natura composta e non è derivante da cose diverse che diventano un'altra cosa – come dall'anima e dal corpo l'uomo, oppure come il corpo dai quattro elementi –, ma è derivante da cose diverse le medesime: infatti proclamiamo che, composto dalla divinità

dall'umanità, egli il medesimo è ed è detto Dio perfetto e uomo perfetto, da due e in due nature. Diciamo il nome «Cristo» come proprio dell'ipostasi, ma non lo diciamo unilateralmente bensì come significante delle due nature. Infatti egli stesso unse se stesso: come Dio, unguendo il corpo con la sua divinità, ma essendo unto in quanto uomo: infatti egli è questo e quello. E l'unzione dell'umanità fu la divinità. Infatti se il Cristo fosse consustanziale al Padre essendo di una sola natura composta, allora anche il Padre sarebbe composto, e consustanziale alla carne: il che è assurdo e colmo di ogni bestemmia. D'altra parte, come una sola natura sarebbe capace di accogliere opposte differenze essenziali? Come è possibile che una stessa natura sia nel medesimo tempo creata e increata, mortale e immortale, circoscritta e incircoscritta? Inoltre se – affermando Cristo di una sola natura – la dicono semplice, allora o lo riconoscono soltanto Dio, e introducono la sua inumanizzazione come un'illusione, oppure lo riconoscono semplice uomo, conformemente a Nestorio. E dove starebbe «ciò che è perfetto in divinità» e «ciò che è perfetto in umanità»? E se dicono che dopo l'unione il Cristo è di una sola natura composta, in quale momento diranno che egli è di due nature? Infatti è chiaro a chiunque che prima dell'unione Cristo sarebbe stato di una sola natura. In effetti questo è ciò che produce l'errore agli eretici, e cioè il dire che la natura e l'ipostasi sono la medesima cosa. Poiché noi diciamo che una è la natura degli uomini, bisogna sapere che noi non lo diciamo pensando alla definizione dell'anima e del corpo: infatti sarebbe impossibile dire che l'anima e il corpo, confrontati fra loro, sono di un'unica natura. Ma poiché le ipostasi degli uomini – che sono moltissime – ricevono tutte la medesima definizione della natura (infatti esse sono composte tutte di

anima e di corpo, e tutte partecipano della natura dell'anima e posseggono la sostanza del corpo), diciamo una sola natura per la comune specie delle moltissime e differenti ipostasi, mentre è chiaro che a sua volta ogni ipostasi porta con sé due nature e si compie in due nature, cioè quella dell'anima e quella del corpo. Invece, in riguardo a nostro Signore Gesù Cristo non è possibile pensare a una specie comune. Infatti non ci fu, né c'è, né mai ci sarà un altro Cristo di divinità e di umanità, egli che è il medesimo, Dio perfetto e uomo perfetto in divinità e in umanità. E quindi non è possibile dire una sola natura in riguardo al Signore nostro Gesù Cristo. Perciò diciamo che l'unione è avvenuta da due nature perfette, quella divina e quella umana: non per impastamento, o per confusione, o per mescolanza, come dissero Dioscoro scacciato da Dio, Eutiche, Severo e la loro empia compagnia; e neanche facciale, oppure relativa, o per dignità, o per identità di volontà, o per uguaglianza di onore, o per omonimia, o secondo il beneplacito, come dissero Nestorio odioso a Dio, Teodoro di Mopsuestia e la loro diabolica adunanza; ma invece per composizione e cioè secondo l'ipostasi, senza mutamenti, senza confusione, senza divisione e senza separazione. E confessiamo una sola ipostasi dell'incarnato Figlio di Dio in due nature che sono perfette, dicendo la medesima ipostasi della sua divinità e della sua umanità e proclamando che le due nature sono conservate in lui dopo l'unione: non ponendole ciascuna per sé e a parte, ma unite fra loro in una sola ipostasi composta. Infatti diciamo essenziale l'unione, e cioè vera e non per apparenza; e inoltre «essenziale» non come se le due nature compissero una sola natura composta, ma perché esse sono unite veramente tra di loro nell'unica ipostasi composta del Figlio di Dio. E anche definiamo che

la loro differenza essenziale è conservata integra: infatti ciò che era stato creato rimase creato e l'increato rimase increato, il mortale rimase mortale e l'immortale rimase immortale, il circoscritto rimase circoscritto e l'incircoscritto rimase incircoscritto, il visibile rimase

visibile e l'invisibile rimase invisibile: «l'uno risplende con i miracoli, l'altro soccombe alle violenze». Il Verbo si appropria le cose umane (infatti è suo tutto ciò che è della sua santa carne) e partecipa alla carne ciò che è suo proprio, secondo il principio dello scambio – attraverso la compenetrazione delle parti fra di loro e attraverso l'unione secondo l'ipostasi – e proprio perché era uno e il medesimo Colui che «operava» le cose divine e le cose umane «in ciascuna forma secondo la comunanza reciproca». Perciò anche il Signore della gloria è detto essere stato crocifisso, benché la sua natura non soffrisse, e il Figlio dell'uomo è confessato essere nel cielo prima della passione, come disse proprio il Signore. Infatti era uno e il medesimo il Signore della gloria e colui che per natura e realmente nacque «Figlio dell'uomo», e cioè uomo: e noi riconosciamo i miracoli e le sofferenze, anche se secondo un operava miracoli e secondo l'altro egli il medesimo sottostava alle sofferenze. Infatti sappiamo che, come una sola è la sua ipostasi, d'altra parte è anche conservata integra la differenza essenziale delle nature. E come si conserverebbe integra la differenza, se non si conservassero integre le cose che hanno la differenza fra loro? Infatti la differenza è differenza di cose che differiscono. E quindi seguendo il principio essenziale per il quale le nature del Cristo differiscono fra loro – e cioè il principio relativo alla sostanza – noi diciamo che egli partecipa con gli estremi: secondo la divinità, con il Padre e con lo Spirito; secondo l'umanità con la madre e con tutti gli uomini: giacché il medesimo è consustanziale secondo la divinità con il Padre e con lo Spirito, e secondo l'umanità con la madre e con tutti gli uomini. Ma d'altra parte, seguendo il principio per il quale le sue nature si uniscono noi diciamo che egli differisce sia dal Padre e dallo Spirito, sia dalla madre e dagli altri uomini: infatti le sue nature si uniscono per l'ipostasi, avendo esse un'unica ipostasi composta, secondo la quale egli differisce sia dal Padre e dallo Spirito sia dalla madre e da noi.

# **PROSPETTIVA ORTODOSSA SULL'IMMACOLATA CONCEZIONE**

L'8 dicembre 1854, Papa Pio IX dichiarò un dogma nella Chiesa cattolica romana chiamato Immacolata Concezione. Ogni anno, dalla memoria di questo dogma, si celebra una festa in onore della sua promulgazione. È un giorno di festa molto importante per i cattolici ed è un evento significativo il fatto che molte chiese e scuole siano chiamate Immacolata Concezione. Ma cosa dichiara questo dogma?

Essa afferma: Dichiariamo, pronunciamo e definiamo che la dottrina secondo la quale la Beatissima Vergine Maria, nel primo momento del suo concepimento, per grazia e privilegio singolari concessi da Dio Onnipotente, in considerazione dei meriti di Gesù Cristo, il Salvatore del genere umano, è stato preservato immune da ogni macchia del peccato originale, è una dottrina rivelata da Dio e pertanto da credere fermamente e costantemente da tutti i fedeli.



Fondamentalmente, il dogma dell'Immacolata Concezione si fonda sulla teologia del peccato originale della Chiesa latina. Tra i numerosi Padri latini che hanno trattato questo argomento, sant'Agostino di Ippona ha affermato che l'umanità eredita la colpa del peccato originale. Questa era la sua argomentazione a favore della Chiesa latina a favore del battesimo dei bambini. I neonati dovrebbero essere battezzati il più presto possibile per lavare via la colpa del peccato originale.

Tuttavia, la Chiesa ortodossa ha una posizione diversa. San Giovanni Crisostomo sosteneva che lo scopo del battesimo non era quello di lavare il peccato originale ma piuttosto di unirsi a Cristo. Il nostro battesimo è la nostra prima morte in cui moriamo al peccato e risorgiamo con Cristo.

Quando il sacerdote tiene in braccio un bambino al battesimo, subito prima dell'immersione, significa Cristo sulla croce. L'immersione nell'acqua significa la Sua discesa nell'Ade e i Suoi tre giorni nella tomba. Quando il sacerdote solleva il bambino dal fonte battesimale significa la sua risurrezione.

L'Ortodossia insegna che l'umanità non eredita la colpa del peccato originale ma piuttosto la sua conseguenza che è la morte. Ereditiamo la nostra natura decaduta e il peccato perché siamo mortali. Ancora una volta, questa è una conseguenza del peccato originale commesso dai nostri antenati, Adamo ed Eva.

Le differenze in teologia si basano sull'interpretazione di Romani 5:12. La Vulgata usata dalla Chiesa Cattolica Romana si traduce in inglese dal latino come: Pertanto, come per mezzo di un solo uomo il peccato è entrato in questo mondo e per il peccato la morte: e così la morte è passata su tutti gli uomini, nei quali tutti hanno peccato.

D'altra parte, il testo greco tradotto in inglese, afferma correttamente: Dunque, come a causa di un solo uomo il peccato

è entrato nel mondo, e con il peccato la morte, e così la morte è passata a tutti gli uomini, a causa della quale tutti hanno peccato.

“Per questo” si riferisce alla morte. Pertanto, è a causa della morte che l’umanità pecca. “In chi” nella traduzione precedente implica che in qualche modo tutti hanno peccato in Adamo, cioè ereditano la colpa del peccato di Adamo.

Quindi il dogma dell’Immacolata Concezione deriva dalla dottrina del peccato originale della Chiesa latina. Lo stesso vale per il dogma dell’Assunzione, emanato il 1° novembre 1950 da Papa Pio XII che affermava: Per l’autorità di nostro Signore Gesù Cristo, dei Beati Apostoli Pietro e Paolo, e per nostra propria autorità, pronunciamo, dichiariamo, e definirlo dogma divinamente rivelato: che l’Immacolata Madre di Dio, la sempre Vergine Maria, terminato il corso della sua vita terrena, fu assunta in anima e corpo alla gloria celeste.

Questo dogma lasciava incertezza sul fatto se la Vergine Maria avesse effettivamente avuto una morte fisica o se il Suo corpo e la Sua anima fossero stati assunti in cielo. La Chiesa ortodossa celebra la Dormizione della Theotokos, ovvero la convinzione che Ella morì di morte fisica ma che quando gli Apostoli aprirono la sua tomba il terzo giorno, era vuota. Così il suo corpo ascese al cielo. Se Maria fosse preservata libera dal Peccato Originale, quindi esente da esso, allora non sarebbe soggetta alla conseguenza di esso che è la morte. Ciò spiegherebbe l’idea che ella fu assunta in cielo in corpo e anima. La Chiesa ortodossa non sostiene tale convinzione, piuttosto sostiene che morì di morte fisica proprio come tutta l’umanità ma poiché il suo corpo era sacro, ascese al cielo.

Ci sono altre preoccupazioni riguardo al dogma dell’Immacolata Concezione. Se Maria fosse libera dal Peccato Originale, quindi purificata fin dalla Sua nascita affinché potesse partorire Gesù, allora sarebbe necessario che i suoi genitori fossero puri dal Peccato Originale e poi i loro genitori e

così via. Se questo fosse vero, allora qual è il motivo dell'Incarnazione di Cristo?

Se tutti gli antenati dovessero essere purificati allora Cristo non avrebbe bisogno di incarnarsi e di vivere in mezzo a noi. C'è bisogno di redenzione tra i giusti? Ovviamente questo dogma non è accurato. Certamente Adamo ed Eva non erano puri perché il loro peccato era il Peccato Originale. Così Cristo si è incarnato ed è vissuto in mezzo a noi per annientare il peccato e salvarci.

Inoltre, se Maria fin dal grembo di sua madre fu preservata dalla grazia di Dio da ogni impurità e per essa grazia fu preservata dal peccato anche dopo la sua nascita, allora perché è più onorevole dei cherubini e senza paragone più gloriosa dei serafini? Se Lei, senza alcuno sforzo e senza avere alcuna tentazione, è rimasta pura, allora perché viene incoronata più di tutti gli altri? Non c'è vittoria senza prove e tribolazioni.

La Theotokos era altrettanto umana e soggetta alla tentazione del peccato come ognuno di noi. Tuttavia, non ha commesso alcun peccato personale. Fu grazie alla Sua purezza e rettitudine che fu ritenuta degna da Dio di essere la Theotokos, Η Κεχαριτωμένη. Ci sono santi cattolici romani come Tommaso d'Aquino e Bernardo di Clarivoux che rifiutarono l'insegnamento dell'Immacolata Concezione. Quindi certamente c'è divisione anche all'interno della Chiesa latina con questo dogma.

Sebbene la Chiesa ortodossa non sostenga il dogma dell'Immacolata Concezione, celebra comunque la Concezione della Theotokos e di sua madre, Sant'Anna. Ciò che è miracoloso nel suo concepimento è che Gioacchino e Anna erano vecchi e senza figli da molti anni. Non avere figli era considerato una maledizione o una punizione di Dio nella cultura semitica. Eppure, nonostante Anna fosse sterile, a causa della fervida preghiera sia di Gioacchino che di Anna e

della loro promessa di consacrare a Dio il loro figlio. Gioacchino e Anna trovarono grazia davanti al Signore che aprì il grembo di Anna e così ella diede alla luce Maria. Come sentiamo nell'Apolytikion della Festa:

Oggi i vincoli della mancanza di figli sono spezzati. Per aver ascoltato le preghiere di Gioacchino e Anna, Dio promise che contro ogni speranza avrebbero dato alla luce la Fanciulla di Dio. Da lei sarebbe nato Lui, l'Incircoscritto, quando si sarebbe fatto uomo, e sull'esempio dell'Angelo, ci comanda di invocarla: "Rallegrati, fanciulla piena di grazia, il Signore è con te".

Si dice anche in una stichera dei Vesperi della festa: Colui che fece sgorgare le acque dalla roccia, ha permesso al tuo seno di portare la sempre Vergine Maria, per mezzo della quale verrà la nostra salvezza.

Nell'Oikos del Mattutino della Festa sentiamo: Colui che mantenne la tua promessa e con la tua autorità diede a Sara un figlio, il grande Isacco, sebbene fosse molto vecchia; Tu, Dio Onnipotente, che hai aperto il grembo sterile di Anna, la madre del tuo profeta Samuele; guarda ora a me, accetta le mie preghiere e rispondi alle mie richieste". Così disse piangendo la temperante e sterile Anna, e fu esaudita dal Benefattore. Perciò con gioia concepì la Vergine che portò il Logos divino, in modi che trapassano la parola e il pensiero...

Intercedi per tutti noi, o Madre della Theotokos, Sant'Anna!

---

**P.            George            Metallinos:**

# Unificazione dei calendari nella differenza dei Dogmi

“L’argomento non è quello dei calendari: sono dogmi e teologia contrastanti che portano a celebrazioni separate della Pasqua”

*dall’Arciprete George Metallinos*

La risurrezione di Cristo non solo è il fondamento incrollabile della nostra fede (“Se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede” [1 Corinzi 15,17] ), ma richiama anche alla mente la tragica divisione del mondo cristiano della nostra epoca.

Lo scopo del dialogo ecumenico o intercristiano è proprio quello di rimuovere questa divisione e ripristinare l’unità. Negli ambienti ecumenici, infatti, la celebrazione comune della Pasqua è considerata un passo essenziale in questa direzione.

La decisione di cambiare calendario (1923-1924) – decisione affrettata e non pan-ortodossa – portò alla comune celebrazione cristiana del Natale (e delle Feste inamovibili), ma non a quella della Pasqua (e delle Feste mobili), che continua ad essere determinato nel mondo ortodosso sulla base del vecchio calendario giuliano.

Una recente Enciclica patriarcale (n. 150/26 maggio 1995) solleva la questione della necessità di “determinare” “una data comune per la celebrazione della Grande Festa della Pasqua da parte di tutti i cristiani”, promuovendo così un percorso unionista. Non dobbiamo dimenticare, tuttavia, alcune costanti storiche e teologiche fondamentali che determinano in modo decisivo il significato delle feste cristiane (della Chiesa) e la nostra esperienza liturgica di esse, come nel caso della Pasqua:

(a) Molti ortodossi sostengono giustamente che l'impedimento a celebrare le feste contemporaneamente ai non ortodossi non è la differenza nei calendari, ma la differenza nel dogma e nella teologia; vale a dire, la nostra non convergenza su questioni di fede, dato, in particolare, che la "fede" nell'ininterrotta Tradizione cristiana, che continua nell'Ortodossia, non è una semplice – superficiale o scolastica – accettazione di certe "verità" disincarnate carattere assoluto, ma, piuttosto, partecipazione ad uno stile di vita tramandato dagli Apostoli e dai Padri, che porta a fare esperienza dello Spirito Santo.

Questa esperienza, quando formulata in parole, costituisce la fede della Chiesa come Corpo del Signore. Così dobbiamo intendere l'ingiunzione canonica della Chiesa – a partire dal Primo Sinodo ecumenico, che, nel 325 d.C., risolse la questione della celebrazione della Pasqua una volta per tutte fino ai giorni nostri: «non festeggiare con gli ebrei», il che equivale, oggi, a «non festeggiare con gli eterodossi».

Questo non è frutto di bigottismo religioso, ma espressione di una sana e attiva autocoscienza ecclesiastica. Per questo motivo, già nel 1582, l'Oriente ortodosso rifiutò il "Nuovo" Calendario, non per ragioni scientifiche, ma ecclesiologiche, poiché l'introduzione di questo calendario fu collegata sia dagli occidentali che dai nostri stessi unionisti all'imposizione di un'osservanza simultanea delle feste come facilitazione (di fatto) dell'unione "dal basso" (su base ampia).

Questo spirito trovò espressione nella controversa Enciclica del 1920, che proponeva «l'adozione di un unico calendario per la celebrazione simultanea delle principali feste cristiane da parte di tutte le Chiese».

Non ci soffermeremo, qui, sul fatto che questa Enciclica pone sullo stesso piano l'Ortodossia e la non-Ortodossia. Ricorderemo però che, se da un lato ha certamente aperto la

strada all'ecumenismo, dall'altro è servito a provocare la genesi della questione "vecchio calendarista", che resta un'esperienza tragica e traumatica nel corpo della Chiesa ortodossa e dovrebbe, per questo stessa ragione, da risolvere prima di qualsiasi soluzione parziale o più ampia nell'ambito del dialogo "ecumenico".

(b) La preconditione della comune «celebrazione delle feste cristiane» non è l'accordo sul calendario o gli accordi diplomatici e giuridici, ma «l'unità della fede e la comunione dello Spirito Santo»; cioè l'adesione ad una concezione del cristianesimo come un "ospedale spirituale" (San Giovanni Crisostomo), cioè come ospedale esistenziale e sociale e come metodo di terapia.

L'ideologizzazione del cristianesimo o la sua formulazione accademica – malattie derivanti dal dialogo ecumenico – non solo non ci conducono all'unità che desideriamo, ma anzi ce ne allontanano. L'unità e l'unione che culminano nella Sacra Mensa e nel Santo Calice richiedono l'"unanimità" nella fede e nell'insieme della vita cristiana; cioè l'accettazione della Tradizione Apostolica nella sua totalità e l'incorporazione in essa.

È proprio per questa ragione che il culto e la tradizione liturgica da soli non costituiscono una base di unità, come credono ampiamente, ma erroneamente, coloro che sono impegnati nel dialogo ecumenico. Il culto e la partecipazione al culto non sono efficaci in termini soteriologici, al di fuori del contesto sopra menzionato di una tradizione ecclesiologica comune. La preghiera perenne del credente ortodosso è per "la restaurazione e la riunione degli erranti" al Corpo di Cristo, l'Unica Chiesa (Liturgia di San Basilio Magno) .

In questo modo si giustifica la forza anfidromica dell'affermazione di san Paolo, che abbiamo citato all'inizio: «Se la risurrezione di Cristo è il fondamento della nostra fede, allora la fede autentica è l'unica preconditione per la

partecipazione alla risurrezione. come il più grande evento della nostra salvezza in Cristo.”

*L'arciprete Giorgio Metallinos è stato un sacerdote della Chiesa di Grecia e professore di teologia dell'Università di Atene. Questo articolo è stato pubblicato sul quotidiano Kathimerini.*

---

## **San Paisio Velichkovsky: il digiuno**

*Quella del Natale è l'altra lunga quaresima cui la Santa Madre Chiesa invita i suoi figli. Un periodo di preparazione, di distacco dalle cose del mondo, di conversione per l'accoglienza del Teantropo. Mai come oggi, nella nostra società secolarizzata, dove interessa solo il godimento individuale e l'appagamento egocentrico, è necessario fare esperienza della nostra finitezza per comprendere che c'è altro oltre noi stessi e dentro di noi. Da sempre la spiritualità ortodossa si basa sull'entrare in sé stessi, placare i tumulti della mente per purificare il nous e pacificare il cuore. La preghiera ed il digiuno sono certamente i mezzi, mai i fini, per diradare la nebbia e raffinare la mente per permettere l'ingresso della luce divina. Come in un lago increspato dal vento, come in una pozzanghera fangosa non è possibile vedere in trasparenza il fondo, così non è possibile 'incontrare' il nostro Dio unitrino se non spazzando via i nostri pensieri di vanagloria e le nostre pulsioni mondane. Preparandoci alla nascita storica del Signore nostro Gesù Cristo in un ameno rifugio in Betlemme, ci prepariamo ad accoglierlo nei nostri cuori purificati. Di seguito il lettore troverà uno scritto del*

*Santo Paisio Velichkovsky che descrive il corretto modo di digiunare in questo tempo quaresimale secondo i Santi Padri.*



*di San Paisio Velichkovsky (1722-1794)*

“Chiamo digiuno il mangiare un po’ una volta al giorno. Alzarsi da tavola quando si è ancora affamati, prendere il cibo, il pane, il sale e l’acqua da bere, che le sorgenti stesse producono. Ecco il modo regale di ricevere il cibo; in effetti molti sono stati salvati per questo cammino, così ci hanno detto i Santi Padri. Astenersi dal cibo per un giorno, o due giorni, tre, quattro, cinque o una settimana, un uomo non può farlo sempre. Ma siccome ogni giorno si mangia pane e si beve, si può sempre fare così; solo che, dopo aver

mangiato, si deve avere un po' di fame affinché il corpo sia sottomesso allo spirito per capace di fatiche e sensibile ai movimenti mentali, e così che le passioni corporee siano vinte. Il digiuno completo non può mortificare le passioni corporee così come il cibo povero le mortifica. Alcuni digiunano per un po' e poi si dedicano a cibi deliziosi, perché molti cominciano a digiunare oltre le loro forze e anche altri che fanno lavori pesanti e poi si indeboliscono per la mancanza di misura e l'irregolarità di questo lavoro e quindi cercano cibi gustosi e riposo per il rafforzamento del corpo. Agire così significa costruire e poi ancora distruggere, poiché il corpo per la magrezza dovuta al digiuno brama i dolci e cerca consolazione e i cibi dolci accendono le passioni. Ma se qualcuno si stabilisce una misura precisa di quanto cibo mangiare in un giorno, ne trarrà un grande profitto. Tuttavia, per quanto riguarda la quantità del cibo, bisogna stabilire come regola che sia tanto quanto è necessario per rafforzarsi. Una persona del genere può compiere ogni tipo di lavoro spirituale. Ma se qualcuno digiuna oltre questo limite, in un altro momento si consegnerà al riposo. Il lavoro ascetico secondo misura non ha prezzo. Infatti anche alcuni dei grandi Padri prendevano il cibo con misura e ogni cosa usavano a suo tempo, avendo in tutto misura: fatiche ascetiche, bisogni corporali, possedimenti in cella: tutto secondo una regola determinata e moderata. Pertanto i Santi Padri non comandano di cominciare a digiunare al di sopra delle proprie possibilità e di indebolirsi. Prendi come regola il mangiare tutti i giorni; quindi ci si può astenere in modo più deciso, ma se si digiuna più di così, come si potrà poi astenersi dal mangiare a sazietà e dal mangiare troppo? In nessun modo si potrà farlo. Un inizio così smisurato deriva o dalla vanagloria o da mancanza di comprensione, mentre la continenza è una delle virtù, che aiuta a sottomettere la carne. La fame e la sete sono date all'uomo per la purificazione del corpo, dalla preservazione dai pensieri impuri e dalle passioni lussuose. Mangiare poco ogni giorno è un mezzo per

raggiungere la perfezione, come hanno detto alcuni, e chi mangia ogni giorno ad un'ora determinata non si abbassa in alcun modo moralmente né subisce alcun danno all'anima. San Teodoro Studita loda queste persone nella sua istruzione del venerdì della prima settimana del Grande Digiuno, dove a conferma delle sue parole cita i santi Padri teofori e il Signore stesso. Così dobbiamo agire anche noi.

Il Signore sopportò un lungo digiuno, come fecero Mosè ed Elia, ma solo una volta. E alcuni altri talvolta, supplicando qualcosa al Creatore, si imponevano un certo tempo di digiuno, ma secondo le leggi naturali e l'insegnamento della Divina Scrittura. Dall'attività dei Santi, dalla vita del nostro Salvatore, e dalle regole di coloro che hanno vissuto nel buon ordine, risulta evidente che è splendido e proficuo essere sempre pronti e trovarsi nel lavoro ascetico, nel lavoro e nella resistenza; non indebolirsi però con digiuni smodati e non portare il corpo in uno stato di inattività. Se la carne è infiammata per la giovinezza, bisogna astenersi molto; ma se uno è infermo, bisogna prenderne molto o poco a secondo dalla sua condizione. Guarda e giudica in base alla tua infermità quanto puoi fare. Per ognuno c'è una misura e il maestro interiore è la coscienza; non tutti possono avere la stessa regola e la stessa fatica ascetica, perché alcuni sono forti e altri sono deboli. Alcuni sono come il ferro, altri come il rame, altri ancora come la cera. E così, trovando correttamente la propria misura, prendete il cibo una volta al giorno, esclusi il sabato, la domenica e le grandi feste del Signore. Un digiuno moderato e sensato è il fondamento e il capo di tutte le virtù. Si dovrebbe combattere il male come si combatte un leone e un serpente feroce, nell'infermità del corpo e nella povertà spirituale. Chi desidera che la sua mente sia salda contro i pensieri contaminanti dovrebbe affinare il suo corpo attraverso il digiuno.

Non è possibile, senza il digiuno, servire come

sacerdote. Come è indispensabile respirare, lo è anche digiunare. Il digiuno, una volta entrato nell'anima, uccide nel profondo il peccato che vi risiede.

Dalla *Piccola Filocalia Russa, vol. IV: San Paisius Velichkovsky*, St. Herman Press, Platina, 1994, p. 74-75.

---

## **LEGGI ANCHE:**

[\*San Giustino \(Polyansky\): Il Digiuno\*](#)

[\*Regole del digiuno previste nel capitolo 33 del Typicon\*](#)

---

# **LA SINODALITA' NELLA CHIESA APOSTOLICA**



Partendo dalle parole scritte dal Santo Cirillo, Vescovo di Gerusalemme, nella sua diciassettesima catechesi rivolta ai catecumeni. vediamo come egli descriva il ruolo di Pietro, degli Apostoli e del Santo Spirito nella risoluzione di problemi dogmatici e di ortoprassi.

Nel paragrafo 27 della 17<sup>a</sup> Catechesi, così San Cirillo definisce l'Apostolo Pietro: "In virtù del medesimo Spirito Santo operò anche Pietro, posto a capo degli apostoli e a

custodia delle chiavi del regno dei cieli”.

E' dunque proprio di ogni sana teologia ortodossa considerare l'uomo Cefa come l'Apostolo Pietro, il primo e a capo degli Apostoli, detentore delle chiavi del Regno dei Cieli. Diversa è l'operazione postuma per cui lo stesso Pietro è divenuto con il tempo capostipite dei soli Vescovi che risiederanno in Roma, Capitale dell'Impero. Questa primazia apostolica – e sappiamo cosa Gesù insegna su chi vuole essere primo nella Chiesa – venne trasformata in primazia di comando: l'infallibilità propria del Santo Spirito fu trasferita all'Apostolo e quindi ai suoi successori. Vediamo.

Pietro, come sappiamo, aprì la porta della predicazione ai pagani, fatto inconsueto per persone di stirpe ebraica. Lo stesso Apostolo ebbe molte difficoltà umane per comprendere e accettare questa apertura tanto che il Signore dovette anticiparla con la nota visione della tovaglia piena di animali impuri che comandò di mangiare e lo stesso San Paolo dovette in merito redarguirlo nella storica diatriba. Per questo motivo il Signore dovette dire a Pietro, a modo di catechesi di preparazione all'incontro con il pagano Cornelio: “Non considerare impuro ciò che Dio ha purificato” (At 10,15) e dovette anche anticipare la discesa del Santo Spirito, prima ancora che quelle persone fossero battezzate.

«Pietro stava ancora dicendo queste cose, quando lo Spirito Santo scese sopra tutti coloro che ascoltavano il discorso; e i fedeli circoncisi, che erano venuti con Pietro, davano in esclamazioni meravigliati e stupiti che anche sopra i pagani si effondesse il dono dello Spirito Santo». (At 10,44)

Proprio per questa difficoltà tutta giudaica:

“Gli apostoli e i fratelli che si trovavano nella Giudea vennero a sapere che anche gli stranieri avevano ricevuto la Parola di Dio. E quando Pietro salì a Gerusalemme, i credenti circoncisi lo contestavano, dicendo: «Tu sei entrato in casa

di uomini non circoncisi e hai mangiato con loro!» (At 11,1-3).

Vediamo, quindi, come il capo infallibile della Chiesa nascente venga contestato addirittura da semplici credenti di stirpe ebraica. Ma continuiamo il racconto. L'apertura della predicazione ai pagani fece molti proseliti nella città di Antiochia.

“Vedendo abbondante ad Antiochia la massa di credenti in Cristo, [Barnaba] vi fece venire Paolo di Tarso perché gli desse una mano nella comune battaglia. E quando essi ebbero istruite e aggregate in comunità le masse dei discepoli, avvenne il fatto che «ad Antiochia per la prima volta i discepoli furono chiamati cristiani». Era un nome nuovo benché preannunziato dal Signore; perciò credo ci sia stato l'intervento dello Spirito Santo”. (dalla Catechesi 17<sup>^</sup>)

A lungo il problema della predicazione e del battesimo dei pagani tenne banco nella Chiesa nascente. Infatti creava disagio ai credenti ebrei il fatto che i pagani non fossero soggetti alle pratiche antiche della religione giudaica. Così spiega questa diatriba il Vescovo di Gerusalemme Cirillo:

“Il medesimo Spirito Santo, che ha stabilito in accordo col Padre e col Figlio una nuova alleanza con la Chiesa cattolica, ci ha anche resi liberi dai pesi insopportabili della Legge, dico da quelli che riguardavano l'astensione dagli alimenti profani e impuri, le prescrizioni dei sabati, dei noviluni, della circoncisione, delle aspersioni e dei sacrifici. Erano prescrizioni vevolevoli un tempo, che adombravano i beni futuri; ma giustamente sopprresse, una volta subentrata all'ombra la verità. Essendo stata tale questione agitata ad Antiochia da quelli che dicevano necessarie la circoncisione e le costumanze mosaiche, furono mandati a dirimerla Paolo e Barnaba. Ma furono gli apostoli della nostra Gerusalemme che mandando una loro lettera liberarono tutto il mondo da ogni osservanza legale e tipologica”.

Nata la questione intorno alla legge mosaica e alle sue prescrizioni, risultava urgente trovare una soluzione condivisa. In questo frangente non ci si appellò direttamente a San Pietro che prima è stato qualificato dallo stesso Cirillo come “capo degli apostoli e custode delle chiavi del Regno dei Cieli”. Si rese urgente un incontro nella comunità Madre di Gerusalemme.

“Ora alcuni, venuti dalla Giudea, insegnavano ai fratelli questa dottrina: «Se non vi fate circoncidere secondo l'uso di Mosè, non potete esser salvi». Poiché Paolo e Barnaba si opponevano risolutamente e discutevano animatamente contro costoro, fu stabilito che Paolo e Barnaba e alcuni altri di loro andassero a Gerusalemme dagli Apostoli e dagli Anziani per tale questione. [...] Giunti poi a Gerusalemme, furono ricevuti dalla Chiesa, dagli Apostoli e dagli Anziani e riferirono tutto ciò che Dio aveva compiuto per mezzo loro”. (At 15,1)

Alla fine dell'assemblea in quel di Gerusalemme, lo stesso Cirillo dice che furono gli Apostoli, sempre collegialmente, ad inviare una lettera per risolvere lo scontro, ma vendiamo a chi intesta la decisione di questo primo concilio:

“e non se ne arrogarono per altro essi [gli Apostoli] l'autorità, ma proclamarono con uno scritto inviato per lettera: «Abbiamo deciso, lo Spirito Santo e noi, di non imporvi nessun altro obbligo al di fuori di queste cose necessarie: astenervi dalle carni offerte agli idoli, dal sangue, dagli animali soffocati e dalla impudicizia». Così dichiararono senza ambiguità che, seppure le parole erano state scritte da uomini del livello degli apostoli, la prescrizione era data al mondo dallo Spirito Santo. In questo senso la intesero Barnaba e Paolo con tutta la comunità, e in tal senso fu convalidata dall'uso di tutta la terra”. (dalla Catechesi 17<sup>^</sup>)

Per altro, queste uniche prescrizione imposte ai credenti

provenienti dal paganesimo erano state suggerite durante l'assemblea da Giacomo, l'allora Vescovo della Chiesa Madre di Gerusalemme:

“Quand’essi ebbero finito di parlare, Giacomo aggiunse: «Fratelli, ascoltatevi. Simone ha riferito come fin da principio Dio ha voluto scegliere tra i pagani un popolo per consacrarlo al suo nome. Con questo si accordano le parole dei profeti, come sta scritto:

*Dopo queste cose ritornerò e riedificherò la tenda di Davide che era caduta; ne riparerò le rovine e la rialzerò, perché anche gli altri uomini cerchino il Signore e tutte le genti sulle quali è stato invocato il mio nome, dice il Signore che fa queste cose da lui conosciute dall’eternità.*

Per questo io ritengo che non si debba importunare quelli che si convertono a Dio tra i pagani, ma solo si ordini loro di astenersi dalle sozzure degli idoli, dalla impudicizia, dagli animali soffocati e dal sangue. Mosè infatti, fin dai tempi antichi, ha chi lo predica in ogni città, poiché viene letto ogni sabato nelle sinagoghe». (At 15,13-21)

Così si risolse la diatriba intorno alla conversione dei pagani, “lo Spirito Santo”, prima “e noi” anche e mai viceversa. Gesù Cristo è a Capo della Chiesa e la governa per il tramite del Santo Spirito. In epoche razionalistiche ed intellettualistiche come la nostra, questa realtà è troppo dura da digerire, all’esterno ma anche all’interno della Chiesa Universale.

---

# **P. Seraphim Rose: I Santi Padri della Spiritualità Ortodossa (II)**

**P. Seraphim Rose di Platina**

tratto da: The Orthodox Word, vol. 11, n. 1 (gennaio-febbraio 1975), p. 35-41.



## **I Santi Padri della Spiritualità Ortodossa**

**Parte II. Come leggere i Santi**

# Padri

LA PRESENTE PATROLOGIA prenderà in esame i Padri della *spiritualità ortodossa*; pertanto, il suo scopo e i suoi fini sono piuttosto diversi dal corso ordinario di Patrologia nel seminario. Il nostro scopo in queste pagine sarà duplice:

- Presentare il fondamento teologico ortodosso della vita spirituale: la natura e l'obiettivo della lotta spirituale, la visione patristica della natura umana, il carattere dell'attività della grazia divina e dello sforzo umano, ecc. .;
- e dare l'insegnamento pratico su come vivere questa vita spirituale ortodossa, con una caratterizzazione degli stati spirituali, sia buoni che cattivi, che si possono incontrare o attraversare nella lotta spirituale. Pertanto, le questioni strettamente dogmatiche riguardanti la natura di Dio, la Santissima Trinità, l'Incarnazione del Figlio di Dio, la processione dello Spirito Santo e simili, saranno toccati solo quando questi riguardano questioni di vita spirituale; e molti Santi Padri i cui scritti trattano principalmente di queste questioni dogmatiche e che toccano solo secondariamente questioni di vita spirituale, per così dire, non verranno discussi affatto. In una parola, questo sarà principalmente uno studio *dei Padri della Filocalia*, quella raccolta di scritti spirituali ortodossi che fu composta agli albori dell'età contemporanea, poco prima dello scoppio della feroce Rivoluzione in Francia, i cui effetti finali stiamo assistendo ai nostri giorni di dominio ateo e anarchia.

Nel secolo attuale c'è stato un notevole aumento di interesse per la *Filocalia* e i suoi Santi Padri. In particolare, i Padri più recenti come San Simeone il Nuovo Teologo, San Gregorio il

Sinaita e San Gregorio Palamas, hanno cominciato ad essere studiati e alcuni dei loro scritti sono stati tradotti e stampati in inglese e in altre lingue occidentali. Si potrebbe addirittura dire che in alcuni ambienti seminariali e accademici sono “*diventati di moda*”, in netto contrasto con il XIX secolo, quando non erano affatto “*di moda*” nemmeno nella maggior parte delle accademie teologiche ortodosse (a differenza dei migliori monasteri che conservarono sempre santi i loro ricordi e vissero attraverso i loro scritti).

Ma proprio questo fatto presenta un grande pericolo che occorre qui sottolineare. Il “*diventare di moda*” degli scritti spirituali più profondi non è affatto necessariamente una cosa positiva. In effetti, è molto meglio che i nomi di questi Padri rimangano del tutto sconosciuti piuttosto che siano semplicemente l’occupazione di studiosi razionalisti e “*pazzi convertiti*” che non traggono alcun beneficio spirituale da loro ma aumentano solo il loro insensato orgoglio di “conoscere meglio” riguardo loro più di chiunque altro o, peggio ancora, iniziano a seguire le istruzioni spirituali contenute nei loro scritti senza una preparazione sufficiente e senza alcuna guida spirituale. Tutto ciò, certo, non significa che chi ama la verità debba abbandonare la lettura dei Santi Padri; Dio non voglia! Ma significa che tutti noi – studiosi, monaci, o semplici laici – **dobbiamo avvicinarci a questi Padri con il timore di Dio, con umiltà e con una grande sfiducia nella nostra saggezza e nel nostro giudizio.** Ci avviciniamo a loro con lo scopo di *imparare*, e prima di tutto dobbiamo ammettere, dunque, che per questo motivo abbiamo bisogno di un insegnante. E gli insegnanti esistono: nei nostri tempi in cui gli Anziani portatori di Dio sono scomparsi, i nostri insegnanti devono essere quei Padri che, soprattutto nei tempi a noi vicini, ci hanno detto specificamente come leggere – e come non leggere – gli scritti ortodossi. sulla vita spirituale. Se lo stesso beato Paisius Velichkovsky, il compilatore della prima *Filocalia slava*, fu “preso da paura” quando apprese che tali libri sarebbero

stati *stampati* e non più circolati sotto forma di manoscritti in alcuni pochi monasteri, allora quanto più dobbiamo avvicinarci a loro con timore e comprendere la causa della sua paura, affinché non si abbatta su di noi la catastrofe spirituale da lui prevista.

Il beato Paisius, nella sua lettera all'archimandrita Teodosio dell'Eremo di San Sofronio, [nota: dall'edizione di Optina della Vita e degli Scritti dell'anziano Paisius, pp. 265-267] scriveva: "Per quanto riguarda la pubblicazione a stampa dei libri patristici, sia in lingua greca che in lingua slava, sono colto da gioia e timore. Da gioia, perché non saranno consegnati all'oblio definitivo e gli zelatori potranno più facilmente acquisirli; da timore, perché sono spaventato e tremo per il fatto che vengano offerti, come se potessero essere venduti come gli altri libri, non solo ai monaci, ma anche a tutti i cristiani ortodossi, e per il fatto che questi ultimi, avendo studiato l'opera della preghiera mentale in modo autonomo, senza l'istruzione di coloro che sono esperti in essa, possano cadere nell'inganno, e per il fatto che a causa dell'inganno i vanitosi possano essere blasfemi contro quest'opera santa e irreprensibile, che è stata testimoniata da moltissimi grandi e Santi Padri ... e che a causa delle blasfemie seguano dubbi sull'insegnamento dei nostri Padri portatori di Dio". La pratica della Preghiera mentale di Gesù, continua il Beato Paisius, è possibile solo nelle condizioni di obbedienza monastica.

Pochi sono, a dire il vero, nei nostri ultimi tempi di debole lotta ascetica, che lottano per le vette della preghiera mentale (o addirittura sanno cosa potrebbe essere); ma gli avvertimenti del Beato Paisius e di altri Santi Padri valgono anche per le difficoltà minori di molti cristiani ortodossi oggi. Chiunque legga la *Filocalia* e altri scritti dei Santi Padri, e anche molte Vite di Santi, incontrerà passaggi sulla preghiera mentale, sulla visione divina, sulla divinizzazione e su altri stati spirituali elevati, ed è essenziale per il

cristiano ortodosso sapere cosa dovrebbe pensare e sentire a riguardo.

Vediamo dunque cosa dicono i Santi Padri di questo, e del nostro approccio ai Santi Padri in generale.

Il Beato Macario Anziano di Optina (+ 1860) ritenne necessario scrivere uno speciale "Avvertimento a coloro che leggono libri patristici spirituali e desiderano praticare la Preghiera mentale di Gesù" [nota: nella raccolta Lettere ai monaci, Mosca, 1862, pp. 358-380 (in russo)]. Qui questo grande Padre quasi del nostro secolo ci dice chiaramente quale dovrebbe essere il nostro atteggiamento nei confronti di questi stati spirituali: «I santi e teofori Padri hanno scritto dei grandi doni spirituali non perché qualcuno si sforzi indiscriminatamente di riceverli, ma affinché coloro che non li hanno, sentendo parlare di doni e rivelazioni così eccelsi, ricevuti da coloro che ne furono degni, riconoscano la propria profonda infermità e grande insufficienza, e siano involontariamente inclini all'umiltà, che è più necessaria a chi cerca salvezza che tutte le altre opere e virtù.» Ancora, San Giovanni della Scala (VI secolo) scrive: "Come un povero, vedendo i tesori reali, tanto più riconosce la propria povertà; così anche lo spirito, leggendo i resoconti delle grandi imprese dei Santi Padri, involontariamente è tanto più umiliato nel suo modo di pensare" (Gradino 26,25). **Pertanto, il nostro primo approccio agli scritti dei Santi Padri deve essere di umiltà.**

Scrive ancora san Giovanni della Scala: «Ammirare le fatiche dei santi è cosa lodevole; emularli salva le anime; ma desiderare all'improvviso di divenire loro imitatori è insensato e impossibile» (Gradino 4,42). Sant'Isacco il Siro (VI secolo) insegna nella sua seconda Omelia (come riassunta dall'Anziano Macario di Optina, *op. cit.*, p. 364): **"Coloro che cercano nella preghiera dolci sensazioni spirituali con aspettativa, e soprattutto coloro che tendono prematuramente alla visione e alla contemplazione spirituale, cadono**

**nell'inganno del nemico e nel regno delle tenebre e dell'oscurità della mente, essendo abbandonati dall'aiuto di Dio e consegnati ai demoni per scherno a causa della loro orgogliosa ricerca al di sopra della loro misura e del loro valore."** Dobbiamo quindi rivolgerci ai Santi Padri con l'umile intenzione di *iniziare la vita spirituale dal gradino più basso* e senza nemmeno sognare di raggiungere quegli stati spirituali elevati che sono totalmente al di là delle nostre capacità. San Nilo di Sora (+ 1508), grande Padre russo dei tempi più recenti, scrive nella sua *Regola Monastica* (cap. 2): «Che diremo di coloro che, nel loro corpo mortale, hanno gustato il cibo immortale, che sono stati trovati degni di ricevere in questa vita transitoria una parte delle gioie che ci attendono nella patria celeste?. .. Noi, gravati di molti peccati e preda di passioni, siamo indegni anche di udire tali parole. Tuttavia, riponendo la nostra speranza nella grazia di Dio, siamo incoraggiati a conservare nella nostra mente le parole delle Sacre Scritture, affinché possiamo almeno crescere nella consapevolezza del degrado in cui sguazziamo."

Per aiutare il nostro umile intento di leggere i Santi Padri, dobbiamo iniziare con i libri patristici elementari, quelli che insegnano l'"ABC". Un novizio di Gaza del VI secolo scrisse una volta al grande anziano chiaroveggente San Barsanufio, proprio nello spirito dell'inesperto studente ortodosso di oggi: "Ho dei libri dogmatici e quando li leggo sento che la mia mente si trasferisce dai pensieri appassionati alla contemplazione dei dogmi". A questo il santo anziano rispose: "Non vorrei che ti occupassi di questi libri, perché esaltano la mente in alto; ma è meglio studiare le parole degli anziani che umiliano la mente in basso. Non ho detto questo per sminuire i libri dogmatici, ma vi do solo un consiglio, perché i cibi sono diversi". (*Domande e risposte*, n. 544). Uno scopo importante di questa Patrologia sarà proprio quello di indicare quali libri patristici sono più adatti ai principianti e quali vanno lasciati in un secondo momento.

Ancora una volta diciamo che diversi libri patristici sulla vita spirituale sono adatti ai cristiani ortodossi nelle loro diverse condizioni di vita: **ciò che è adatto soprattutto ai solitari non è direttamente applicabile ai monaci che vivono la vita comune; ciò che vale per i monaci in generale non avrà diretta rilevanza per i laici; e in ogni condizione il cibo spirituale adatto a chi ha una certa esperienza può risultare del tutto indigeribile per i principianti.** Una volta che si è raggiunto un certo equilibrio nella vita spirituale mediante la pratica attiva dei comandamenti di Dio nell'ambito della disciplina della Chiesa ortodossa, con la lettura fruttuosa degli scritti più elementari dei Santi Padri e con la guida spirituale dei padri viventi, allora si può ricevere molto beneficio spirituale da tutti gli scritti dei Santi Padri, applicandoli alla propria condizione di vita. Il Vescovo Ignazio Brianchaninov ha scritto al riguardo: "Si è notato che i novizi non riescono mai ad adattare i libri alla loro condizione, ma sono invariabilmente attratti dalla tendenza del libro. Se un libro dà consigli sul silenzio e mostra l'abbondanza di frutti spirituali di chi è raccolto in un profondo silenzio, il principiante ha sempre un fortissimo desiderio di ritirarsi nella solitudine, in un deserto disabitato. Se un libro parla di obbedienza incondizionata sotto la direzione di un Padre portatore di Spirito, il principiante svilupperà inevitabilmente il desiderio della vita più severa nella completa sottomissione ad un Anziano. Dio non ha dato al nostro tempo nessuno di questi due modi di vita. (*L'Arena* , cap. 10). Ciò che il Vescovo Ignazio dice qui sui monaci si riferisce anche ai laici, tenendo conto delle diverse condizioni della vita laicale. Al termine di questa *Introduzione* verranno fatti commenti particolari riguardanti la lettura spirituale per i laici.

San Barsanufio indica in un'altra *Risposta* (n. 62) un'altra cosa molto importante per noi che ci avviciniamo ai Santi Padri in modo troppo accademico: «Chi ha cura della propria salvezza non dovrebbe affatto chiedere [agli Anziani, cioè

leggere i libri patristici ] solo per acquisire la conoscenza, poiché *la conoscenza gonfia* (1 Cor 8,1), come dice l'Apostolo; ma è quanto mai opportuno interrogarsi sulle passioni e su come si deve vivere la propria vita, cioè come salvarsi; poiché questo è necessario e conduce alla salvezza. Pertanto, non bisogna leggere i Santi Padri per mera curiosità o come esercizio accademico, senza l'intenzione attiva di mettere in pratica ciò che insegnano, secondo il proprio livello spirituale. I "teologi" accademici moderni hanno dimostrato abbastanza chiaramente che è possibile avere molte informazioni astratte sui Santi Padri senza alcuna conoscenza spirituale. Di essi san Macario il Grande dice (*Omelia* 17,9): "Proprio come uno vestito di stracci da mendicante potrebbe vedersi nel sonno come un uomo ricco, ma svegliandosi dal sonno si vede di nuovo povero e nudo, così anche coloro che deliberano sulla vita spirituale sembrano parlare logicamente, ma poiché ciò di cui parlano non è verificato nella mente da alcun tipo di esperienza, potere e conferma, rimangono in una sorta di fantasia".

Una prova per verificare se la nostra lettura dei Santi Padri sia accademica o reale è indicata da San Barsanufio nella sua risposta a un novizio che si sentiva altezzoso e orgoglioso quando parlava dei Santi Padri (*Risposta* n. 697): "Quando tu conversi sulla vita dei Santi Padri e sulle loro risposte, dovresti condannare te stesso, dicendo: Guai a me! Come posso parlare delle virtù dei Padri, mentre io stesso non ho acquisito nulla di simile e non ho fatto alcun progresso? E io vivo istruendo gli altri a loro vantaggio; come potrebbe non adempiersi in me la parola dell'Apostolo: *Tu che insegni agli altri, non insegni a te stesso?* " (Rm 2,21). L'insegnamento dei Santi Padri deve essere di *auto-rimprovero*.

Infine, dobbiamo ricordare che lo scopo principale della lettura dei Santi Padri non è quello di darci una sorta di "godimento spirituale" o di confermarci nella nostra rettitudine o conoscenza superiore o stato "contemplativo", ma

esclusivamente di aiutarci nella pratica del sentiero attivo della virtù. Molti Santi Padri discutono della distinzione tra vita "attiva" e vita "contemplativa" (o, più propriamente, "noetica"), ed è bene qui sottolineare che non si tratta, come qualcuno potrebbe pensare, di una qualche artificiosa distinzione tra coloro che conducono una vita "ordinaria" di "Ortodossia esteriore" o di semplici "buone azioni", e una vita "interiore" coltivata solo dai monaci o da qualche élite intellettuale; affatto. C'è solo una vita spirituale ortodossa, ed è vissuta da ogni lottatore ortodosso, sia monaco che laico, principiante o avanzato; "azione" o "pratica" (*praxis* in greco) è la via, e la "visione" (*theoria*) o "divinizzazione" è la fine. Quasi tutti gli scritti patristici si riferiscono alla vita dell'azione, non alla vita della *visione*; quando viene menzionata quest'ultima, è per ricordarci lo scopo delle nostre fatiche e delle nostre lotte, che in questa vita è gustato profondamente solo da alcuni dei grandi Santi, ma nella sua pienezza è conosciuto solo nell'era a venire. Anche gli scritti più elevati della *Filocalia*, come scrive il vescovo Teofane il Recluso nella prefazione dell'ultimo volume della *Filocalia in lingua russa*, "non hanno avuto in mente la vita noetica, ma quasi esclusivamente la vita attiva".

Anche con questa introduzione, a dire il vero, il cristiano ortodosso che vive nel nostro secolo di conoscenza gonfiata non sfuggirà ad alcune delle trappole in agguato per chi desidera leggere i Santi Padri nel loro pieno significato e contesto ortodosso. Fermiamoci quindi qui, prima di iniziare la Patrologia vera e propria, ed esaminiamo brevemente alcuni degli errori che sono stati commessi dai lettori contemporanei dei Santi Padri, con l'intento di formarci un'idea ancora più chiara su come non leggere i Santi *Padri* . .



ENGLISH VERSION

# The Holy Fathers of Orthodox Spirituality

## Part II. How to Read the Holy Fathers

THE PRESENT PATROLOGY will present the Fathers of *Orthodox spirituality*; therefore, its scope and aims are rather different from the ordinary seminary course in Patrology. Our aim in these pages will be twofold: (1) To present the Orthodox theological foundation of spiritual life –the nature and goal of spiritual struggle, the Patristic view of human nature, the character of the activity of Divine grace and human effort, etc.; and (2) to give, the practical teaching on living this Orthodox spiritual life, with a characterization of the spiritual states, both good and bad, which one may

encounter or pass through in the spiritual struggle. Thus, strictly dogmatic questions concerning the nature of God, the Holy Trinity, the Incarnation of the Son of God, the Procession of the Holy Spirit, and the like, will be touched on only as these are involved in questions of spiritual life; and many Holy Fathers whose writings deal principally with these dogmatic questions and which touch on questions of spiritual life only secondarily, as it were, will not be discussed at all. In a word, this will be primarily a study of *the Fathers of the Philokalia*, that collection of Orthodox spiritual writings which was made at the dawn of the contemporary age, just before the outbreak of the fierce Revolution in France whose final effects we are witnessing in our own days of atheist rule and anarchy.

In the present century there has been a noticeable increase of interest in the *Philokalia* and its Holy Fathers. In particular, the more recent Fathers such as St. Simeon the New Theologian, St. Gregory the Sinaite, and St. Gregory Palamas, have begun to be studied and a few of their writings translated and printed in English and other Western languages. One might even say that in some seminary and academic circles they have "come into fashion," in sharp contrast to the 19th century, when they were not "in fashion" at all even in most Orthodox theological academies (as opposed to the best monasteries, which always preserved their memories as holy and lived by their writings).

But this very fact presents a great danger which must here be emphasized. The "coming into fashion" of the profoundest spiritual writings is by no means necessarily a good thing. In fact, it is far better that the names of these Fathers remain altogether unknown than that they be merely the occupation of rationalist scholars and "crazy converts" who derive no spiritual benefit from them but only increase their senseless pride at "knowing better" about them than anyone else, or—even worse—begin to follow the spiritual instructions in their

writings without sufficient preparation and without any spiritual guidance. All of this, to be sure, does not mean that the lover of truth should abandon the reading of the Holy Fathers; God forbid! But it does mean that all of us—scholar, monk, or simple layman—must approach these Fathers with the fear of God, with humility, and with a great distrust of our own wisdom and judgment. We approach them in order to *learn*, and first of all we must admit that for this we require a teacher. And teachers do exist: in our times when the God-bearing Elders have vanished, our teachers must be those Fathers who, especially in the times close to us, have told us specifically how to read—and how not to read—the Orthodox writings on the spiritual life. If the Blessed Elder Paisius Velichkovsky himself, the compiler of the first Slavonic *Philokalia*, was “seized with fear” on learning that such books were to be *printed* and no longer circulated in manuscript form among some few monasteries, then how much the more must we approach them with fear and understand the cause of his fear, lest there come upon us the spiritual catastrophe which he foresaw.

Blessed Paisius, in his letter to Archimandrite Theodosius of the St. Sophronius Hermitage,[1] wrote: “Concerning the publication in print of the Patristic books, both in the Greek and Slavonic languages, I am seized both with joy and fear. With joy, because they will not be given over to final oblivion, and zealots may the more easily acquire them; with fear, being frightened and trembling lest they be offered, as a thing which can be sold even like other books, not only to monks, but also to all Orthodox Christians, and lest these latter, having studied the work of mental prayer in a self-willed way, without instruction from those who are experienced in it, might fall into deception, and lest because of the deception the vain-minded might blaspheme against this holy and irreproachable work, which has been testified to by very many great Holy Fathers... and lest because of the blasphemies there follow doubt concerning the teaching of our God-bearing

Fathers." The practice of the mental Prayer of Jesus, Blessed Paisius continues, is possible only under the conditions of monastic obedience.

Few are they, to be sure, in our latter times of feeble ascetic struggle, who strive for the heights of mental prayer (or even know what this might be); but the warnings of Blessed Paisius and other Holy Fathers hold true also for the lesser struggles of many Orthodox Christians today. Anyone who reads the *Philokalia* and other writings of the Holy Fathers, and even many Lives of Saints, will encounter passages about mental prayer, about Divine vision, about deification, and about other exalted spiritual states, and it is essential for the Orthodox Christian to know what he should think and feel about these.

Let us, therefore, see what the Holy Fathers say of this, and of our approach to the Holy Fathers in general.

The Blessed Elder Macarius of Optina (+ 1860) found it necessary to write a special "Warning to those reading spiritual Patristic books and desiring to practice the mental Prayer of Jesus." [2] Here this great Father almost of our own century tells us clearly what our attitude should be to these spiritual states: "The holy and God-bearing Fathers wrote about great spiritual gifts not so that anyone might strive indiscriminately to receive them, but so that those who do not have them, hearing about such exalted gifts and revelations which were received by those who were worthy, might acknowledge their own profound infirmity and great insufficiency, and might involuntarily be inclined to humility, which is more necessary for those seeking salvation than all other works and virtues." Again, St. John of the Ladder (6th century) writes: "Just as a pauper, seeing the royal treasures, all the more acknowledges his own poverty; so also the spirit, reading the accounts of the great deeds of the Holy Fathers, involuntarily is all the more humbled in its way of thought" (Step 26:25). Thus, our first approach to the

writings of the Holy Fathers must be one of humility.

Again, St. John of the Ladder writes: "To admire the labors of the Saints is praiseworthy; to emulate them is soul-saving; but to desire suddenly to become their imitators is senseless and impossible" (Step 4:42). St. Isaac the Syrian (6th century) teaches in his second Homily (as summarized by Elder Macarius of Optina, *op. cit.*, p. 364): "Those who seek in prayer sweet spiritual sensations with expectation, and especially those who strive prematurely for vision and spiritual contemplation, fall into the deception of the enemy and into the realm of darkness and the obscurity of the mind, being abandoned by the help of God and given over to demons for mockery because of their prideful seeking above their measure and worth." Thus, we must come to the Holy Fathers with the humble intention of *beginning the spiritual life at the lowest step*, and not even dreaming of ourselves attaining those exalted spiritual states, which are totally beyond us. St. Nilus of Sora (+ 1508), a great Russian Father of more recent times, writes in his *Monastic Rule* (ch. 2), "What shall we say of those who, in their mortal body, have tasted immortal food, who have been found worthy to receive in this transitory life a portion of the joys that await us in our heavenly homeland?... We who are burdened with many sins and preyed upon by passions are unworthy even of hearing such words. Nevertheless, placing our hope in the grace of God, we are encouraged to keep the words of the holy writings in our minds, so that we may at least grow in awareness of the degradation in which we wallow."

To aid our humble intention in reading the Holy Fathers, we must begin with the elementary Patristic books, those which teach the "ABCs." A 6th-century novice of Gaza once wrote to the great clairvoyant Elder, St. Barsanuphius, much in the spirit of the inexperienced Orthodox student of today: "I have dogmatic books and when reading them I feel that my mind is transferred from passionate thoughts to the contemplation of

dogmas." To this the holy Elder replied: "I would not want you to be occupied with these books, because they exalt the mind on high; but it is better to study the words of the Elders which humble the mind downward. I have said this not in order to belittle the dogmatic books, but I only give you counsel; for foods are different." (*Questions and Answers*, no. 544). An important purpose of this Patrology will be precisely to indicate which Patristic books are more suitable for beginners, and which should be left until later.

Again, different Patristic books on the spiritual life are suitable for Orthodox Christians in different conditions of life: that which is suitable especially for solitaries is not directly applicable to monks living the common life; that which applies to monks in general will not be directly relevant for laymen; and in every condition, the spiritual food which is suitable for those with some experience may be entirely indigestible for beginners. Once one has achieved a certain balance in spiritual life by means of active practice of God's commandments within the discipline of the Orthodox Church, by fruitful reading of the more elementary writings of the Holy Fathers, and by spiritual guidance from living fathers—then one can receive much spiritual benefit from all the writings of the Holy Fathers, applying them to one's own condition of life. Bishop Ignatius Brianchaninov has written concerning this: "It has been noticed that novices can never adapt books to their condition, but are invariably drawn by the tendency of the book. If a book gives counsels on silence and shows the abundance of spiritual fruits that are gathered in profound silence, the beginner invariably has the strongest desire to go off into solitude, to an uninhabited desert. If a book speaks of unconditional obedience under the direction of a Spirit-bearing Father, the beginner will inevitably develop a desire for the strictest life in complete submission to an Elder. God has not given to our time either of these two ways of life. But the books of the Holy Fathers describing these states can influence a beginner so strongly that out of

inexperience and ignorance he can easily decide to leave the place where he is living and where he has every convenience to work out his salvation and make spiritual progress by putting into practice the evangelical commandments, for an impossible dream of a perfect life pictured vividly and alluringly in his imagination." Therefore, he concludes: "Do not trust your thoughts, opinions, dreams, impulses or inclinations, even though they offer you or put before you in an attractive guise the most holy monastic life" (*The Arena*, ch. 10). What Bishop Ignatius says here about monks refers also to laymen, with allowance made for the different conditions of lay life. Particular comments will be made at the end of this Introduction concerning spiritual reading for laymen.

St. Barsanuphius indicates in another Answer (no. 62) something else very important for us who approach the Holy Fathers much too academically: "One who is taking care for his salvation should not at all ask [the Elders, i.e., read Patristic books] for the acquiring only of knowledge, for *knowledge puffeth up* (I Cor. 8:1), as the Apostle says; but it is most fitting to ask about the passions and about how one should live one's life, that is, how to be saved; for this is necessary, and leads to salvation." Thus, one is not to read the Holy Fathers out of mere curiosity or as an academic exercise, without the active intention to practice what they teach, according to one's spiritual level. Modern academic "theologians" have dearly enough demonstrated that it is possible to have much abstract information about the Holy Fathers without any spiritual knowledge at all. Of such ones St. Macarius the Great says (Homily 17:9): "Just as one clothed in beggarly garments might see himself in sleep as a rich man, but on waking from sleep again sees himself poor and naked, so also those who deliberate about the spiritual life seem to speak logically, but inasmuch as that of which they speak is not verified in the mind by any kind of experience, power, and confirmation, they remain in a kind of fantasy."

One test of whether our reading of the Holy Fathers is academic or real is indicated by St. Barsanuphius in his answer to a novice who found that he became haughty and proud when speaking of the Holy Fathers (Answer no. 697): "When you converse about the life of the Holy Fathers and about their Answers, you should condemn yourself, saying: Woe is me! How can I speak of the virtues of the Fathers, while I myself have acquired nothing like that and have not advanced at all? And I live, instructing others for their benefit; how can there not be fulfilled in me the word of the Apostle: *Thou that teachest another, teachest thou not thyself?*" (Rom. 2:21.) Thus, one's constant attitude toward the teaching of the Holy Fathers must be one of *self-reproach*.

Finally, we must remember that the whole purpose of reading the Holy Fathers is, not to give us some kind of "spiritual enjoyment" or confirm us in our own righteousness or superior knowledge or "contemplative" state, but solely to aid us in the practice of the active path of virtue. Many of the Holy Fathers discuss the distinction between the "active" and the "contemplative" (or, more properly, "noetic") life, and it should be emphasized here that this does not refer, as some might think, to any artificial distinction between those leading the "ordinary" life of "outward Orthodoxy" or mere "good deeds," and an "inward" life cultivated only by monastics or some intellectual elite; not at all. There is only one Orthodox spiritual life, and it is lived by every Orthodox struggler, whether monastic or layman, whether beginner or advanced; "action" or "practice" (*praxis* in Greek) is the way, and "Vision" (*theoria*) or "deification" is the end. Almost all the Patristic writings refer to the life of *action*, not the life of *vision*; when the latter is mentioned, it is to remind us of the goal of our labors and struggles, which in this life is tasted deeply only by a few of the great Saints, but in its fullness is known only in the age to come. Even the most exalted writings of the *Philokalia*, as Bishop Theophan the Recluse wrote in the

preface of the final volume of the Russian-language *Philokalia*, "have had in view not the noetic, but almost exclusively the active life."

Even with this introduction, to be sure, the Orthodox Christian living in our century of puffed-up knowledge will not escape some of the pitfalls lying in wait for one who wishes to read the Holy Fathers in their full Orthodox meaning and context. Therefore, let us stop here, before beginning the Patrology itself, and examine briefly some of the mistakes which have been made by contemporary readers of the Holy Fathers, with the intention of thereby forming a yet dearer notion of how *not* to read the Holy Fathers.

## Endnotes

1. From the Optina Edition of the Life and Writings of Elder Paisius, pp, 265-267.

2. In his collected *Letters to Monks*, Moscow, 1862, pp. 358-380 (in Russian).

From *The Orthodox Word*, Vol. 11, No.1 (Jan.-Feb., 1975), 35-41.

---

# **P. Seraphim Rose: I Santi Padri della Spiritualità Ortodossa (I)**

**P. Seraphim Rose di Platina**



tratto da: The Orthodox Word , vol. 10, n. 5 (settembre-ottobre 1974), pp. 188-195.

## **I Santi Padri della Spiritualità**

# Ortodossa

## Parte I. L'ispirazione e la guida sicura al vero cristianesimo oggi

*Ricordatevi dei vostri capi, i quali vi hanno annunziato la parola di Dio; considerando attentamente l'esito del loro tenore di vita, imitatene la fede... Non lasciatevi sviare da dottrine diverse e peregrine, (Ebrei 13,7- 9)*

**NON C'È MAI STATA** un'epoca di falsi maestri come questo pietoso XX secolo, così ricco di doni materiali e così povero di mente e di anima. Ogni opinione immaginabile, anche la più assurda, anche quelle finora respinte dal consenso universale di tutti i popoli civili, ha ora la sua piattaforma e il suo "maestro". Alcuni di questi insegnanti vengono con dimostrazioni o promesse di "potere spirituale" e falsi miracoli, come fanno alcuni occultisti e "carismatici"; ma la maggior parte dei maestri contemporanei non offre altro che un debole miscuglio di idee non digerite che hanno ricevuto "dal nulla", per così dire, o da qualche moderno autoproclamatosi "uomo saggio" (o donna) che ne sa più di tutti gli antichi per il solo fatto di vivere nei nostri "illuminati" tempi moderni. Di conseguenza, la filosofia ha mille scuole e il "cristianesimo" mille sette. Dove si trova la verità in tutto questo, se mai si possa trovare in questi tempi forvianti?

In un solo luogo si trova la fonte del vero insegnamento, proveniente da Dio stesso, non diminuito nei secoli ma sempre fresco, unico in tutti coloro che veramente lo insegnano, conducendo coloro che lo seguono alla salvezza eterna. Questo luogo è la Chiesa Ortodossa di Cristo, la fonte è la grazia dello Spirito Santo, e i veri maestri della dottrina divina che scaturisce da questa fonte sono i Santi Padri della Chiesa Ortodossa.

Ahimè! Quanti pochi cristiani ortodossi lo sanno, e ne sanno abbastanza per bere da questa fonte! Quanti gerarchi contemporanei conducono i loro greggi, non sui veri pascoli dell'anima, i Santi Padri, ma lungo i sentieri rovinosi dei moderni saggi che promettono qualcosa di "nuovo" e si sforzano solo di far dimenticare ai cristiani il vero insegnamento dei Santi Padri, un insegnamento che – è del tutto vero – è del tutto in disaccordo con le false idee che governano i tempi moderni.

L'insegnamento ortodosso dei Santi Padri non è qualcosa di un'epoca, sia "antica" che "moderna". Esso è stato trasmesso ininterrottamente dal tempo di Cristo e dei suoi Apostoli fino ai giorni nostri, e non c'è mai stato un momento in cui sia stato necessario ritrovare un insegnamento patristico "perduto". Anche quando molti cristiani ortodossi possono aver trascurato questo insegnamento (come avviene, ad esempio, ai nostri giorni), i suoi veri rappresentanti lo stavano ancora tramandando a coloro che erano affamati di riceverlo. Ci sono state grandi epoche patristiche, come l'epoca folgorante del IV secolo, e ci sono stati periodi di declino nella consapevolezza patristica tra i cristiani ortodossi; ma non c'è stato periodo fin dalla fondazione stessa della Chiesa di Cristo sulla terra in cui la tradizione patristica non guidasse la Chiesa; non c'è stato nessun secolo senza i propri Santi Padri. San Niceta Stethatos, discepolo e biografo di San Simeone il Nuovo Teologo, scrisse: **"È stato concesso da Dio che di generazione in generazione non cessi la preparazione da parte dello Spirito Santo dei suoi profeti e amici per l'ordine della sua Chiesa"**.

È molto istruttivo per noi, ultimi cristiani, prendere guida e ispirazione dai Santi Padri dei nostri tempi e di quelli recenti, coloro che vissero in condizioni simili alle nostre e tuttavia conservarono intatto e immutato lo stesso insegnamento sempre fresco, che non è per un tempo o una razza, ma per tutti i tempi fino alla fine del mondo, e per

l'intera razza dei cristiani ortodossi.

Prima di considerare due dei recenti Santi Padri, tuttavia, chiariamo che per noi cristiani ortodossi lo studio dei Santi Padri non è un ozioso esercizio accademico. Gran parte di ciò che ai nostri tempi passa per un "revival patristico" è poco più che un giocattolo per studiosi eterodossi e per i loro imitatori "ortodossi", nessuno dei quali ha mai "scoperto" una verità patristica per la quale fosse pronto a sacrificare la propria vita. Tale "patrologia" è solo una ricerca razionalista che prende per oggetto l'insegnamento patristico, senza mai comprendere che il genuino insegnamento dei Santi Padri contiene le verità da cui dipende la nostra vita o morte spirituale.

Questi studiosi di pseudo-patristica passano il loro tempo a dimostrare che lo "pseudo-Macario" era un eretico messaliano, senza comprendere o praticare il puro insegnamento ortodosso del vero San Macario il Grande; che lo "pseudo-Dionigi" era un calcolato falsificatore di libri le cui profondità mistiche e spirituali sono totalmente al di là dei suoi accusatori; che la vita completamente cristiana e monastica dei SS. Barlaam e Joasaph, tramandata da San Giovanni Damasceno, non è altro che una "riedizione della storia di Buddha"; e centinaia di favole simili fabbricate da "esperti" per un pubblico credulone che non ha idea dell'atmosfera agnostica in cui tali "scoperte" vengono fatte. Se ci sono seri dubbi scientifici su alcuni testi patristici (e naturalmente ce ne sono), non si risolveranno certo rivolgendosi a questi "esperti", che sono totalmente estranei alla vera tradizione patristica e si guadagnano da vivere solo a sue spese.

Quando gli studiosi "ortodossi" riprendono l'insegnamento di questi studiosi pseudo-patristici o effettuano le proprie ricerche con lo stesso spirito razionalistico, l'esito può essere tragico; poiché tali studiosi sono considerati da molti come "portavoce dell'Ortodossia" e le loro dichiarazioni razionalistiche come parte di una visione "autenticamente

patristica", ingannando così molti cristiani ortodossi. Padre Alexander Schmemmann, ad esempio, mentre finge di liberarsi dalla "cattività occidentale", immagina di aver dominato completamente la teologia ortodossa nei tempi moderni, nella sua ignoranza della vera tradizione patristica degli ultimi secoli (che si trova più nei monasteri che nelle accademie), diventando in realtà lui stesso prigioniero delle idee razionalistiche protestanti riguardo alla teologia liturgica, come ha ben sottolineato il protopresbitero Michele Pomazansky, un autentico teologo patristico dei nostri giorni [nota: "The Liturgical Theology of Fr. A. Schmemmann," in *The Orthodox Word*, 1970, no. 6, pp. 260-280]. Purtroppo, uno smascheramento così netto deve ancora essere fatto dello pseudo-studio dei santi e dei santi padri russi G.P. Fedotov, il quale immagina che san Sergio "fosse il primo santo russo che può essere definito un mistico" (con questo ignorando i quattro secoli di Padri russi altrettanto "mistici" che lo hanno preceduto), cerca inutilmente "l'originalità" nell'"opera letteraria" di San Nilo di Sora (dimostrando così di non comprendere nemmeno il significato della tradizione nell'Ortodossia), calunnia il grande santo ortodosso, Tikhon di Zadonsk, definendolo "il figlio del barocco occidentale piuttosto che l'erede della spiritualità orientale" [nota: Una tesi ampiamente confutata da Nadejda Gorodetsky in *Saint Tikhon Zadonsky, Inspirer of Dostoyevsky*, SPCK, London, 1951] e con grande artificiosità cerca di fare di San Serafino (che in realtà è così sorprendentemente nella tradizione patristica da essere a malapena distinguibile dai grandi Padri del deserto egiziano) un fenomeno "unicamente russo" che è stato "il primo rappresentante conosciuto di questa classe di anziani spirituali (startsi) in Russia", il cui "approccio al mondo è senza precedenti nella tradizione orientale" e che è stato "il precursore della nuova forma di spiritualità che dovrebbe succedere al monachesimo meramente ascetico". [nota: Si vedano le introduzioni di Fedotov agli scritti di questi santi in *A Treasury of Russian Spirituality*, Sheed & Ward, New York, 1948.]

Purtroppo, le conseguenze di tale pseudo-erudizione spesso si manifestano nella vita reale; le anime ingenuie che prendono per vere queste false conclusioni cominciano a lavorare per un "risveglio liturgico" su basi protestanti, trasformano San Serafino (ignorando i suoi insegnamenti "scomodi" sugli eretici, che condivide con tutta la tradizione patristica) in uno yogin indù o un "carismatico", e in generale si avvicina ai Santi Padri proprio come fa la maggior parte degli studiosi contemporanei, senza reverenza e timore reverenziale, come se fossero sullo stesso livello, come un esercizio di esoterismo o come una sorta di gioco intellettuale, invece che come un guida alla vera vita e alla salvezza.

NON SONO COSÌ I VERI studiosi ortodossi; non è così la vera tradizione patristica ortodossa, dove l'insegnamento genuino e immutabile del vero cristianesimo viene tramandato in successione ininterrotta sia oralmente che attraverso la parola scritta e stampata, da padre spirituale a figlio spirituale, da maestro a discepolo.

Nel XX secolo un vescovo ortodosso si distingue soprattutto per il suo orientamento patristico: l'arcivescovo Teofane di Poltava (+ 1940, 6 febbraio), è uno dei fondatori della libera Chiesa russa fuori dalla Russia, e forse il principale artefice della sua intransigente e tradizionalista ideologia. Negli anni in cui era vicepresidente del Sinodo dei vescovi di questa Chiesa (anni '20), era ampiamente riconosciuto come il più patristico di tutti i teologi russi all'estero. Negli anni '30 si ritirò in totale isolamento per diventare un secondo Teofane il Recluso; e da allora è stato, purtroppo, in gran parte dimenticato. Fortunatamente, la sua memoria è stata custodita con sacralità dai suoi discepoli e seguaci, e negli ultimi mesi uno dei suoi principali discepoli, l'arcivescovo Averky del Monastero della Santissima Trinità a Jordanville, New York, ha pubblicato la sua biografia insieme ad alcuni suoi sermoni. [nota: una sua breve vita in inglese si può leggere in The Orthodox Word, 1969, n.

5]. In questi sermoni si vede chiaramente il timore reverenziale e il rispetto del vescovo nei confronti dei santi Padri, il suo discepolato verso di loro e la sua straordinaria umiltà che sarà appagata solo quando non trasmetterà nulla di suo ma solo le idee e le stesse parole dei Santi Padri. Così, in un sermone della domenica di Pentecoste, dice: "L'insegnamento della Santissima Trinità è il culmine della teologia cristiana. Perciò non presumo di esporre questo insegnamento con parole mie, ma lo espongo con le parole dei teologi santi e devoti e grandi Padri della Chiesa: Atanasio il Grande, Gregorio il Teologo e Basilio il Grande. Mie sono solo le labbra, ma loro le parole e i pensieri. Essi presentano il pasto divino, e io sono solo il servitore del loro banchetto divino".

In un altro sermone, l'arcivescovo Teofane spiega le ragioni del suo auto-cancellamento davanti ai Santi Padri – una caratteristica così tipica dei grandi trasmettitori dell'insegnamento patristico, anche dei grandi teologi e a pieno titolo come l'arcivescovo Teofane, ma che è così palesemente fraintesa dagli studiosi mondani come una "mancanza di originalità". Nella sua omelia sulla Domenica dei Santi Padri del Sesto Concilio Ecumenico, tenuta nel 1928 a Varna, in Bulgaria, offre ai fedeli "una parola sul significato dei Santi Padri e Maestri della Chiesa per noi cristiani. In che cosa consiste la loro grandezza e da che cosa dipende il loro speciale significato per noi? La Chiesa, fratelli, è la casa del Dio vivente, colonna e fondamento della verità (I Tim 3,15). La verità cristiana è conservata nella Chiesa nella Sacra Scrittura e nella Sacra Tradizione; ma richiede una corretta conservazione e una corretta interpretazione. Il significato dei Santi Padri sta proprio in questo: che essi sono i più capaci custodi e interpreti di questa verità in virtù della santità della loro vita, della profonda conoscenza della Parola di Dio e dell'abbondanza della grazia dello Spirito Santo che abita in loro". Il resto di questo sermone non è composto da altro che da citazioni

degli stessi Santi Padri (i santi Atanasio il Grande, Basilio il Grande, Simeone il Nuovo Teologo, Niceta Stethatos) a sostegno di questa tesi.

L'ultimo Santo Padre che l'Arcivescovo Teofane cita, a lungo, nella sua omelia, è uno a lui vicino nel tempo, un suo predecessore nella trasmissione dell'autentica tradizione patristica in Russia: il Vescovo Ignazio Brianchaninov. Egli ha un doppio significato per noi oggi: non solo è un Santo Padre quasi dei nostri tempi, ma anche la sua ricerca della verità è molto simile a quella dei sinceri cercatori di verità di oggi, e ci mostra quindi come sia possibile per l'"uomo moderno illuminato" allontanarsi dalla schiavitù prevalente delle idee e dei modi di pensare moderni ed entrare di nuovo nell'atmosfera pura delle idee e dei modi di pensare patristici, cioè dei veri cristiani ortodossi. È estremamente stimolante per noi leggere, nelle parole dello stesso vescovo Ignazio, come un ingegnere militare abbia rotto i legami del "sapere moderno" e sia entrato nella tradizione patristica, che ricevette, oltre che dai libri, direttamente da un discepolo del beato Paisius Velichkovsky, e che ha tramandato fino ai nostri giorni.

"Quando ero ancora studente", l'arcivescovo Teofane cita il vescovo Ignazio [nota: dal volume I delle Opere raccolte del vescovo Ignazio in russo, pp. 396-401] , "non c'erano divertimenti o distrazioni per me! Il mondo non offriva nulla di allettante per me. La mia mente era completamente immersa nelle scienze, e allo stesso tempo ardevo dal desiderio di scoprire dov'era la vera fede, dov'era il suo vero insegnamento, estraneo agli errori sia dogmatici che morali.

"Allo stesso tempo si presentavano già al mio sguardo i confini della conoscenza umana nelle scienze più alte e pienamente sviluppate. Giunto a questi confini, chiesi alle scienze: 'Che cosa date che un uomo possa chiamare suo? L'uomo è eterno e ciò che è suo deve essere eterno. Mostratemi questo possesso eterno, questa vera ricchezza, che potrei portare con

me oltre la tomba! Finora ho visto solo conoscenze che finiscono con la terra, che non possono esistere dopo la separazione dell'anima dal corpo".

"Il giovane in ricerca si informa a sua volta su matematica, fisica, chimica, filosofia, dimostrando di conoscerle a fondo; poi su geografia, geodesia, nautica, letteratura; ma scopre che sono tutte cose della terra. In risposta a tutte le sue angosciose domande ricevette la stessa risposta che analoghi cercatori ricevono nel nostro ancor più "illuminato" XX secolo: "Le scienze sono silenziose".

Allora, «per una risposta soddisfacente, una risposta veramente necessaria e viva, mi sono rivolto alla fede. Ma dove sei nascosta, o fede vera e santa? Non potevo riconoscerti nel fanatismo [papismo] che non era sigillato dalla mitezza evangelica; respirava passione e magnanimità! Non potevo riconoscerti nell'insegnamento arbitrario [il protestantesimo] che si separò dalla Chiesa, inventando un proprio nuovo sistema, proclamando invano e orgogliosamente la scoperta di una nuova, vera fede cristiana, dopo circa diciotto secoli dall'incarnazione del Verbo di Dio! Oh! In quale grave perplessità era la mia anima! Come era spaventosamente gravata! Quali ondate di dubbio si sollevavano contro di essa, nascendo dalla sfiducia in me stesso, dalla sfiducia in tutto ciò che gridava, gridava intorno a me a causa della mia ignoranza, della mia non conoscenza della verità.

«E cominciavo spesso, con le lacrime, a supplicare Dio che non mi abbandonasse in sacrificio all'errore, ma che mi indicasse la retta via sulla quale dirigere il mio invisibile cammino della mente e del cuore verso di Lui. "Oh meraviglia! All'improvviso mi si presentò un pensiero... Il mio cuore si sentì commosso come all'abbraccio di un amico. Questo pensiero mi ispirò a studiare la fede nelle fonti, negli scritti dei Santi Padri! "La loro santità, ' il pensiero mi disse: 'garantisce la loro affidabilità: sceglili per le tue

guide.' Ubbidii, trovai il modo di procurarmi le opere dei santi di cui Dio si è compiaciuto, e con ansia cominciai a leggerle, a indagarle profondamente, e dopo averne lette alcune, ne riprendevo altre, le leggevo, le rileggevo, le studiavo. Cosa mi ha colpito più di tutto nelle opere dei Padri della Chiesa Ortodossa? Era la loro armonia, la loro meravigliosa, magnifica, armonia. Diciotto secoli, attraverso le loro labbra, hanno testimoniato un unico Insegnamento unanime, un insegnamento Divino!

“Quando in una limpida notte d'autunno guardo il caro cielo, seminato d'innumerabili stelle, così diverse in grandezza eppure spargenti una sola luce, allora mi dico: tali sono gli scritti dei Padri! Quando in un giorno d'estate guardo nel vasto mare, coperto da una moltitudine di navi diverse con le vele spiegate come ali di cigni bianchi, navi che corrono sotto un unico vento verso un'unica meta, verso un unico porto, mi dico: tali sono gli scritti dei Padri. Quando ascolto un coro armonioso, a più voci, in cui diverse voci in elegante armonia cantano un unico canto divino, allora mi dico: tali sono gli scritti dei Padri!

«E quale insegnamento trovo in essi? Trovo un insegnamento ripetuto da tutti i Padri, e cioè che l'unica via per la salvezza è l'adesione costante alle indicazioni dei Santi Padri. 'Hai visto', dicono, 'qualcuno che, ingannato da un falso insegnamento, è perito a causa di un'errata scelta di fatiche ascetiche? – sappia allora che ha seguito se stesso, il proprio intelletto, le proprie opinioni e non l'insegnamento dei Padri (Abba Doroteo, Quinta Istruzione), da cui è composta la tradizione dogmatica e morale della Chiesa e con questa Tradizione, come bene inestimabile, la Chiesa nutre i suoi figli.

“Questo pensiero mi è stato inviato da Dio, dal quale viene ogni buon dono, dal quale un buon pensiero è il principio di ogni cosa buona... Questo pensiero è stato per me il primo porto nella terra della verità. Qui la mia anima ha trovato riposo

dalle onde e dai venti. Questo pensiero divenne la prima pietra per l'edificio spirituale della mia anima. Questo pensiero divenne la mia stella polare. Cominciò a illuminarmi costantemente il sentiero molto difficile e sofferente, stretto e invisibile della mente e del cuore verso Dio. Ho guardato il mondo religioso con questo pensiero, e ho visto: la causa di tutti gli errori consiste nell'ignoranza, nella dimenticanza, nell'assenza di questo pensiero.

“La lettura dei Padri mi convinse chiaramente che la salvezza nel seno della Chiesa ortodossa russa era indubbia, cosa di cui le religioni dell'Europa occidentale sono prive, poiché non hanno conservato per intero né l'insegnamento dogmatico né quello morale della Chiesa di Cristo fin dal suo inizio. Mi ha rivelato ciò che Cristo ha fatto per l'umanità, in cosa consiste la caduta dell'uomo, perché era necessario un Redentore, in cosa consiste la salvezza procurata dal Redentore. Mi ha inculcato che bisogna sviluppare, percepire, vedere la salvezza in se stessi, senza la quale la fede in Cristo è morta e il cristianesimo è semplicemente una parola e un nome se non è messo in pratica! Mi ha insegnato a guardare all'eternità come eternità, di fronte alla quale mille anni di vita terrena non sono nulla, per non parlare della nostra vita che si misura in mezzo secolo, mi ha insegnato che la vita terrena deve portare a prepararsi all'eternità... Mi ha mostrato che tutte le occupazioni terrene, i piaceri, gli onori, la preminenza sono giocattoli vuoti, con i quali i bambini cresciuti giocano e nei quali perdono la beatitudine dell'eternità... Tutto questo i Santi Padri lo espongono con piena chiarezza nei loro scritti sacralmente splendidi”.

L'arcivescovo Teofano conclude la sua esortazione patristica con questo appello: “Fratelli, questo buon pensiero [il prendere come guida i Santi Padri] sia la vostra stella guida anche nei giorni del vostro pellegrinaggio terreno sulle onde del mare della vita!”.

La verità di questo appello, come delle ispirate parole del

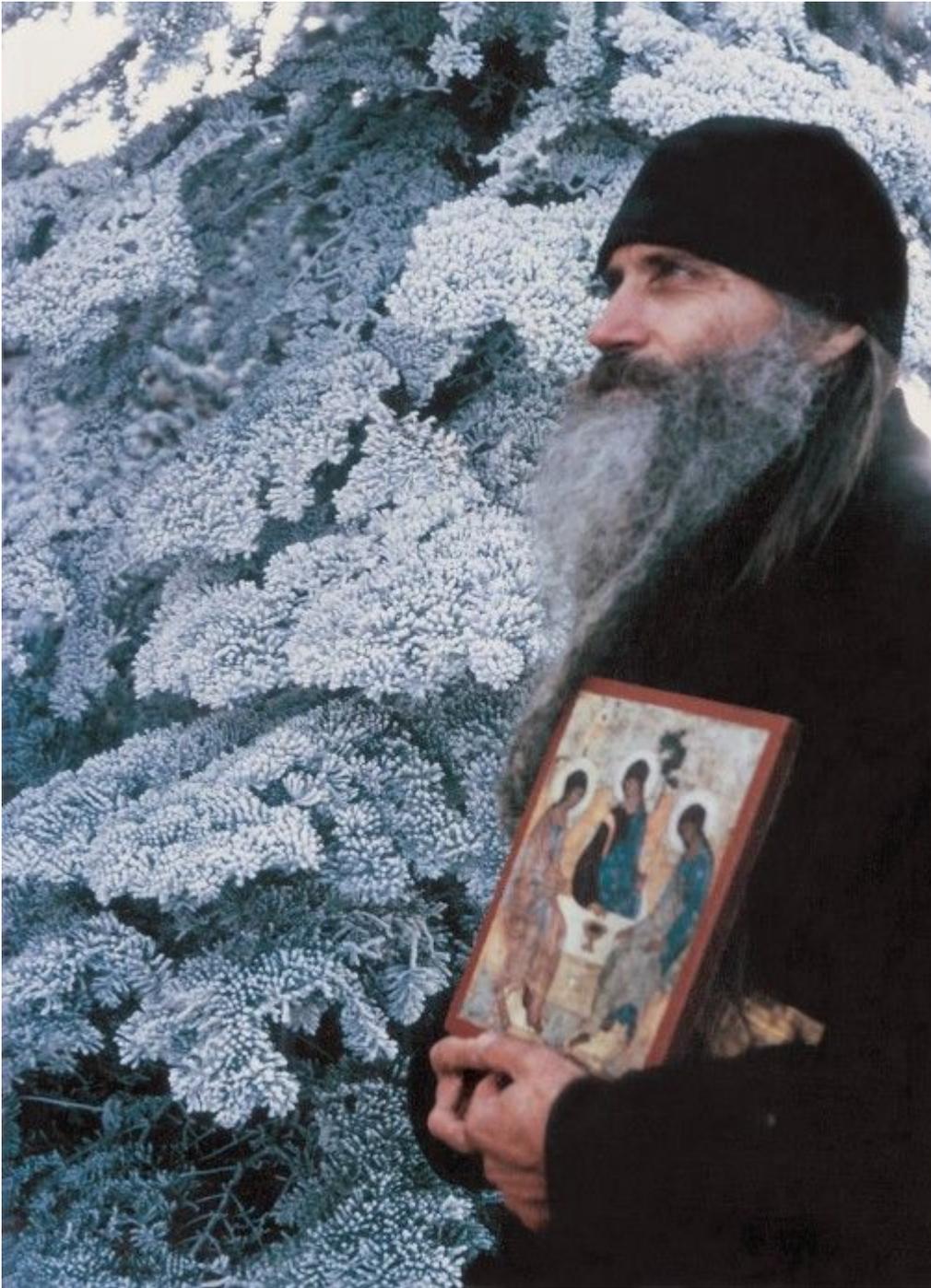
vescovo Ignazio, non si è affievolita nei decenni trascorsi da quando sono state pronunciate. Il mondo si è incamminato sulla via dell'apostasia dalla Verità cristiana e diventa sempre più chiaro che non c'è alternativa a questa via se non quella di seguire il cammino intransigente della verità che i Santi Padri ci hanno tramandato.

Ma dobbiamo rivolgerci ai Santi Padri non solo per "conoscerli"; se non facciamo che questo non siamo in condizioni migliori degli oziosi disputanti delle accademie morte di questa civiltà moderna in via di estinzione, anche quando queste accademie sono "ortodosse" e i dotti teologi in esse definiscono e spiegano chiaramente tutto sulla "santità" e sulla "spiritualità" e sulla "*theosis*", ma non hanno l'esperienza necessaria per parlare direttamente al cuore delle anime assetate e indurle a desiderare la via della lotta spirituale, né la conoscenza per individuare l'errore fatale dei "teologi" accademici che parlano di Dio con la sigaretta o il bicchiere di vino in mano, né il coraggio di accusare i gerarchi "canonici" apostati del loro tradimento di Cristo. Dobbiamo andare ai Santi Padri, *per diventare loro discepoli*, ricevere l'insegnamento della vera vita, della salvezza dell'anima, pur sapendo che così facendo perderemo il favore di questo mondo e ne diventeremo emarginati. Se faremo così troveremo la via d'uscita dalla confusa palude del pensiero moderno, che si fonda proprio sull'abbandono del sacro insegnamento dei Padri. Scopriremo che i Santi Padri sono più "contemporanei" nel senso che parlano direttamente alla lotta del cristiano ortodosso oggi, dando risposte alle domande cruciali della vita e della morte che la semplice erudizione accademica di solito ha paura anche di chiedere – e quando le pone dà una risposta innocua che "spiega" queste domande a chi è semplicemente curioso, ma non è assetato di risposte. Troveremo la vera guida dei Padri, imparare l'umiltà e la diffidenza verso la nostra vana saggezza mondana, che abbiamo risucchiato con l'aria di questi tempi pestilenti, attraverso la fiducia in coloro che hanno compiuto Dio e

non il mondo. Troveremo in loro dei veri padri, così carenti ai nostri giorni, quando l'amore di molti si è raffreddato (Matteo 24,12), padri il cui unico scopo è condurre noi, loro figli, a Dio e al Suo Regno Celeste, dove noi cammineremo e converseremo con questi uomini angelici in gioia indicibile per sempre.

Non c'è problema dei nostri tempi confusi che non possa trovare la sua soluzione in una lettura attenta e riverente dei Santi Padri: sia il problema delle sette e delle eresie oggi abbondanti, sia quello degli scismi e delle "giurisdizioni"; sia la pretesa di vita spirituale portata avanti dal "risveglio carismatico", sia le sottili tentazioni del comfort e della comodità moderni; che si tratti di complesse questioni filosofiche come "l'evoluzione" o di semplici questioni morali come l'aborto, l'eutanasia e il "controllo delle nascite"; se la raffinata apostasia del "sergianesimo", che propone un'organizzazione ecclesiastica al posto del Corpo di Cristo, o la crudeltà del "rinnovazionismo", che inizia con la "revisione del calendario" e termina con il "protestantesimo di rito orientale". In tutte queste questioni i Santi Padri, e i nostri Padri viventi che li seguono, sono la nostra unica guida sicura.

Il vescovo Ignazio e altri Padri recenti hanno indicato per noi ultimi cristiani quali sono i Santi Padri più importanti da leggere e in quale ordine. Queste indicazioni saranno fornite insieme all'insegnamento dei Santi Padri e alle informazioni sulle traduzioni in inglese dei Padri, nei prossimi numeri di *The Orthodox Word*. Possa questo essere un'ispirazione per tutti noi nel porre l'insegnamento patristico come prima pietra dell'edificazione della nostra anima, per l'eredità della vita eterna! Amen.



ENGLISH VERSION

# The Holy Fathers of Orthodox Spirituality

# Part I. The Inspiration and Sure Guide to True Christianity Today

*Remember your instructors, who have spoken the word of God to you, whose faith follow, considering the end of their life... Be not led away with various and strange doctrines. (Hebrews 13:7, 9)*

NEVER HAS THERE BEEN such an age of false teachers as this pitiful 20th century, so rich in material gadgets and so poor in mind and soul. Every conceivable opinion, even the most absurd, even those hitherto rejected by the universal consent of all civilized peoples—now has its platform and its own “teacher.” A few of these teachers come with demonstration or promise of “spiritual power” and false miracles, as do some occultists and “charismatics”; but most of the contemporary teachers offer no more than a weak concoction of undigested ideas which they received “out of the air,” as it were, or from some modern self-appointed “wise man” (or woman) who knows more than all the ancients merely by living in our “enlightened” modern times. As a result, philosophy has a thousand schools and “Christianity” a thousand sects. Where is the truth to be found in all this, if indeed it is to be found at all in our most misguided times?

In only one place is there to be found the fount of true teaching, coming from God Himself, not diminished over the centuries but ever fresh, being one and the same in all those who truly teach it, leading those who follow it to eternal salvation. This place is the Orthodox Church of Christ, the fount is the grace of the All-Holy Spirit, and the true teachers of the Divine doctrine that issues from this fount are the Holy Fathers of the Orthodox Church.

Alas! How few Orthodox Christians know this, and know enough to drink from this fount! How many contemporary hierarchs lead

their flocks, not on the true pastures of the soul, the Holy Fathers, but along the ruinous paths of modern wise men who promise something "new" and strive only to make Christians forget the true teaching of the Holy Fathers, a teaching which—it is quite true—is entirely out of harmony with the false ideas which govern modern times.

The Orthodox teaching of the Holy Fathers is not something of one age, whether "ancient" or "modern." It has been transmitted in unbroken succession from the time of Christ and His Apostles to the present day, and there has never been a time when it was necessary to discover a "lost" patristic teaching. Even when many Orthodox Christians may have neglected this teaching (as is the case, for example, in our own day), its true representatives were still handing it down to those who hungered to receive it. There have been great patristic ages, such as the dazzling epoch of the fourth century, and there have been periods of decline in patristic awareness among Orthodox Christians; but there has been no period since the very foundation of Christ's Church on earth when the Patristic tradition was not guiding the Church; there has been no century without Holy Fathers of its own. St. Nicetas Stethatos, disciple and biographer of St. Simeon the New Theologian, has written; "It has been granted by God that from generation to generation there should not cease the preparation by the Holy Spirit of His prophets and friends for the order of His Church."

Most instructive is it for us, the last Christians, to take guidance and inspiration from the Holy Fathers of our own and recent times, those who lived in conditions similar to our own and yet kept undamaged and unchanged the same ever-fresh teaching, which is not for one time or race, but for all times to the end of the world, and for the whole race of Orthodox Christians.

Before looking at two of the recent Holy Fathers, however, let us make clear that for us, Orthodox Christians, the study of

the Holy Fathers is not an idle academic exercise. Much of what passes for a "patristic revival" in our times is scarcely more than a plaything of heterodox scholars and their "Orthodox" imitators, not one of whom has ever "discovered" a patristic truth for which he was ready to sacrifice his life. Such "patrology" is only rationalist scholarship which happens to take patristic teaching for its subject, without ever understanding that the genuine teaching of the Holy Fathers contains the truths on which our spiritual life or death depends.

Such pseudo-patristic scholars spend their time proving that "pseudo-Macarius" was a Messalian heretic, without understanding or practicing the pure Orthodox teaching of the true St. Macarius the Great; that "pseudo-Dionysius" was a calculated forger of books whose mystical and spiritual depths are totally beyond his accusers; that the thoroughly Christian and monastic life of Sts. Barlaam and Joasaph, handed down by St. John Damascene, is nothing but a "retelling of the Buddha story"; and a hundred similar fables manufactured by "experts" for a gullible public which has no idea of the agnostic atmosphere in which such "discoveries" are made. Where there are serious scholarly questions concerning some patristic texts (which, of course, there are), they will certainly not be resolved by referring them to such "experts," who are total strangers to the true patristic tradition, and only make their living at its expense.

When "Orthodox" scholars pick up the teaching of these pseudo-patristic scholars or make their own researches in the same rationalistic spirit, the outcome can be tragic; for such scholars are taken by many to be "spokesmen for Orthodoxy," and their rationalistic pronouncements to be part of an "authentically patristic" outlook, thus deceiving many Orthodox Christians. Father Alexander Schmemmann, for example, while pretending to set himself free from the "Western captivity" which, in his ignorance of the true Patristic

tradition of recent centuries (which is to be found more in the monasteries than in the academies), he fancies to have completely dominated Orthodox theology in modern times, has himself become the captive of Protestant rationalistic ideas concerning liturgical theology, as has been well pointed out by Protopresbyter Michael Pomazansky, a genuine Patristic theologian of today. [1] Unfortunately, such a clear unmasking has yet to be made of the pseudo-scholar of Russian Saints and Holy Fathers, G. P. Fedotov, who imagines that St. Sergius "was the first Russian saint who can be termed a mystic" (thereby ignoring the four centuries of equally "mystical" Russian Fathers who preceded him), looks pointlessly for "originality" in the "literary work" of St. Nilus of Sora (thus showing that he does not even understand the meaning of tradition in Orthodoxy), slanders the great Orthodox Saint, Tikhon of Zadonsk, as "the son of the Western Baroque rather than the heir of Eastern spirituality," [2] and with great artificiality tries to make St. Seraphim (who is actually so stunningly in the patristic tradition that he is scarcely to be distinguished from the great Fathers of the Egyptian desert) into some "uniquely Russian" phenomenon who was "the first known representative of this class of spiritual elders (*startsi*) in Russia," whose "approach to the world is unprecedented in the Eastern tradition," and who was "the forerunner of the new form of spirituality which should succeed merely ascetical monasticism." [3]

Lamentably, the consequences of such pseudo-scholarship often appear in real life; gullible souls who take these false conclusions for genuine begin to work for a "liturgical revival" on Protestant foundations, transform St. Seraphim (ignoring his "inconvenient" teachings regarding heretics, which he shares with the whole patristic tradition) into a Hindu yogin or a "charismatic," and in general approach the Holy Fathers just as do most contemporary scholars—without reverence and awe, as though they were on the same level, as an exercise in esotericism or as some kind of intellectual

game, instead of as a guide to true life and salvation.

NOT SO ARE TRUE Orthodox scholars; not so is the true Orthodox patristic tradition, where the genuine, unchanging teaching of true Christianity is handed down in unbroken succession both orally and by the written and printed word, from spiritual father to spiritual son, from teacher to disciple.

In the 20th century one Orthodox hierarch stands out especially for his patristic orientation—Archbishop Theophan of Poltava (+ 1940, February 6), one of the founders of the free Russian Church Outside of Russia, and perhaps the chief architect of her uncompromising and traditionalist ideology. In the years when he was vice-chairman of the Synod of Bishops of this Church (1920's), he was widely acknowledged as the most patristically-minded of all the Russian theologians abroad. In the 1930's he retired into total seclusion to become a second Theophan the Recluse; and since then he has been, sadly, very largely forgotten. Fortunately, his memory has been sacredly kept by his disciples and followers, and in recent months one of his leading disciples, Archbishop Averky of Holy Trinity Monastery at Jordanville, New York, has published his biography together with a number of his sermons. [4] In these sermons may be clearly seen the hierarch's awe and reverence before the Holy Fathers, his discipleship toward them, and his surpassing humility which will be content only when he is transmitting nothing of his own but only the ideas and the very words of the Holy Fathers. Thus, in a sermon on Pentecost Sunday he says: "The teaching of the Holy Trinity is the pinnacle of Christian theology. Therefore I do not presume to set forth this teaching in my own words, but I set it forth in the words of the holy and Godbearing theologians and great Fathers of the Church: Athanasius the Great, Gregory the Theologian, and Basil the Great. Mine only are the lips, but theirs the words and thoughts. They present the Divine meal, and I am only the servant of their Divine banquet."

In another sermon, Archbishop Theophan gives the reasons for

his self-effacement before the Holy Fathers—a characteristic so typical of the great transmitters of Patristic teaching, even great theologians in their own right such as Archbishop Theophan, but which is so glaringly misinterpreted by worldly scholars as a “lack of originality.” In his sermon on the Sunday of the Holy Fathers of the Sixth Ecumenical Council, given in 1928 in Varna, Bulgaria, he offers to the faithful “a word on the significance of the Holy Fathers and Teachers of the Church for us Christians. In what does their greatness consist, and on what does their special significance for us depend? The Church, brethren, is *the house of the living God, the pillar and ground of the truth* (I Tim. 3:15). Christian truth is preserved in the Church in Holy Scripture and Holy Tradition; but it requires a correct preservation and a correct interpretation. The significance of the Holy Fathers is to be found precisely in this: that they are the most capable preservers and interpreters of this truth by virtue of the sanctity of their lives, their profound knowledge of the word of God, and the abundance of the grace of the Holy Spirit which dwells in them.” The rest of this sermon is composed of nothing but quotes from the Holy Fathers themselves (Sts. Athanasius the Great, Basil the Great, Simeon the New Theologian, Nicetas Stethatos) to support this view.

The final Holy Father whom Archbishop Theophan quotes, at great length, in his sermon, is one close to him in time, a predecessor of his in the transmission of the authentic patristic tradition in Russia—Bishop Ignatius Brianchaninov. He has a double significance for us today: not only is he a Holy Father of almost our own times, but also his search for truth is very similar to that of sincere truth-seekers today, and he thus shows us how it is possible for the “enlightened modern man” to turn away from the prevailing slavery to modern ideas and modes of thought, and enter once again the pure atmosphere of patristic—that is, true Orthodox Christian ideas and ways of thinking. It is extremely inspiring for us to read, in the words of Bishop Ignatius himself, how a military

engineer burst the bonds of “modern knowledge” and entered the patristic tradition, which he received, in addition to books, directly from a disciple of Blessed Paisius Velichkovsky, and handed down to our own day.

“When I was still a student,” Archbishop Theophan quotes Bishop Ignatius, [5] “there were no enjoyments or distractions for me! The world presented nothing enticing for me. My mind was entirely immersed in the sciences, and at the same time I was burning with the desire to find out where was the true faith, where was the true teaching of it, foreign to errors both dogmatic and moral.

“At the same time there was already presented to my gaze the boundaries of human knowledge in the highest, fully developed sciences. Coming to these boundaries, I asked of the sciences: ‘What do you give that a man may call his own? Man is eternal, and what is his own should be eternal. Show me this eternal possession, this true wealth, which I might take with me beyond the grave! Up to now I see only knowledge which ends with the earth, which cannot exist after the separation of the soul from the body.’”

The searching youth inquired in turn of mathematics, physics, chemistry, philosophy, showing his profound knowledge of them; then of geography, geodesy, languages, literature; but he finds that they are all of the earth. In answer to all his agonized questioning he received the same reply similar searchers receive in our even more “enlightened” 20th century: “The sciences were silent.”

Then, “for a satisfactory answer, a truly necessary and living answer, I turned to faith. But where are you hidden, O true and holy Faith? I could not recognize you in fanaticism [Papism] which was not sealed with the Gospel meekness; it breathed passion and high-mindedness! I could not recognize you in the arbitrary teaching [Protestantism] which separated from the Church, making up its own new system, vainly and

pridefully proclaiming the discovery of a new, true Christian faith, after a lapse of eighteen centuries from the Incarnation of God the Word! Oh! In what a heavy perplexity my soul was! How frightfully it was weighed down! What waves of doubt rose up against it, arising from distrust of myself, from distrust of everything that was clamoring, crying out around me because of my lack of knowledge, my ignorance of the truth.

“And I began often, with tears, to implore God that He might not give me over as a sacrifice to error, but that He might show me the right path on which I should direct towards Him my invisible journey of mind and heart. And, O wonder! Suddenly a thought stood before me... My heart went out to it as to the embrace of a friend. This thought inspired me to study faith in the sources—in the writings of the Holy Fathers! ‘Their holiness,’ the thought said to me, ‘vouches for their trustworthiness: choose them for your guides.’ I obeyed. I found means of obtaining the works of the holy pleasers of God, and in eagerness I began to read them, investigate them deeply. Having read some, I would take up others, read them, re-read them, study them. What was it that above all else struck me in the works of the Fathers of the Orthodox Church? It was their harmony, their wondrous, magnificent, harmony. Eighteen centuries, through their lips, testified to a single unanimous Teaching, a Divine teaching!

“When on a clear autumn night I gaze at the dear sky, sown with numberless stars, so diverse in size yet shedding a single light, then I say to myself: such are the writings of the Fathers! When on a summer day I gaze at the vast sea, covered with a multitude of diverse vessels with their unfurled sails like white swans’ wings, vessels racing under a single wind to a single goal, to a single harbor, I say to myself: such are the writings of the Fathers! When I hear a harmonious, many-voiced choir, in which diverse voices in elegant harmony sing a single Divine song, then I say to

myself: such are the writings of the Fathers!

“And what teaching do I find in them? I find a teaching repeated by all the Fathers, namely, that the only path to salvation is the unwavering following of the instructions of the Holy Fathers. ‘Have you seen,’ they say, ‘anyone deceived by false teaching, perishing from an incorrect choice of ascetic labors?—then know that he followed himself, his own understanding, his own opinions, and not the teaching of the Fathers’ (Abba Dorotheus, Fifth Instruction), out of which is composed the dogmatic and moral tradition of the Church. With this Tradition as a priceless possession, the Church nourishes her children.

“This thought was sent by God, from Whom is every good gift, from Whom a good thought is the beginning of every good thing... This thought was for me the first harbor in the land of truth. Here my soul found rest from the waves and winds. This thought became the foundation stone for the spiritual building of my soul. This thought became my guiding star. It began constantly to illumine for me the very difficult and much-suffering, narrow, invisible path of the mind and heart toward God. I looked at the religious world with this thought, and I saw: the cause of all errors consists in ignorance, in forgetfulness, in the absence of this thought.

“The reading of the Fathers clearly convinced me that salvation in the bosom of the Orthodox Russian Church was undoubted, something of which the religions of Western Europe are deprived, since they have not preserved whole either the dogmatic or the moral teaching of the Church of Christ from her beginning. It revealed to me what Christ has done for mankind, in what consists the fall of man, why a Redeemer was necessary, in what consists the salvation procured by the Redeemer. It inculcated in me that one must develop, sense, see salvation in oneself, without which faith in Christ is dead, and Christianity is a word and a name without being put into effect! It instructed me to look upon eternity as

eternity, before which a Thousand years of earthly life is nothing, let alone our life which is measured by some half a century, It instructed me that earthly life must lead to preparation for eternity... It showed me that all earthly occupations, enjoyments, honors, pre-eminence are empty toys, with which grown-up children play and in which they lose the blessedness of eternity... All this the Holy Fathers set forth with complete clarity in their sacredly splendid writings."

Archbishop Theophan concludes his Patristic exhortation with this appeal: "Brethren, let this good thought [the taking of the Holy Fathers as our guide] be your guiding star also in the days of your earthly pilgrimage on the waves of the sea of life!"

The truth of this appeal, as of the inspired words of Bishop Ignatius, has not dimmed in the decades since they were uttered. The world has gone forth on the path of apostasy from Christian Truth, and it becomes ever more clear that there is no alternative to this path save that of following the uncompromising path of truth which the Holy Fathers have handed down to us.

Yet we must go to the Holy Fathers not merely to "learn about them"; if we do no more than this we are in no better state than the idle disputants of The dead academies of this perishing modern civilization, even when these academies are "Orthodox" and the learned theologians in them neatly define and explain all about "sanctity" and "spirituality" and "*theosis*," but have not the experience needed to speak straight to the heart of thirsting souls and wound them into desiring the path of spiritual struggle, nor the knowledge to detect the fatal error of the academic "theologians" who speak of God with cigarette or wineglass in hand, nor the courage to accuse the apostate "canonical" hierarchs of their betrayal of Christ. We must go to the Holy Fathers, rather, *in order to become their disciples*, to receive the teaching of true life, the soul's salvation, even while knowing that by doing this we

shall lose the favor of this world and become outcasts from it. If we do this we shall find the way out of the confused swamp of modern thought, which is based precisely upon abandonment of the sacred teaching of the Fathers. We shall find that the Holy Fathers are most "contemporary" in that they speak directly to the struggle of the Orthodox Christian today, giving answers to the crucial questions of life and death which mere academic scholarship is usually afraid even to ask—and when it does ask them, gives a harmless answer which "explains" these questions to those who are merely curious about them, but are not thirsting for answers. We shall find true guidance from the Fathers, learning humility and distrust of our own vain worldly wisdom, which we have sucked in with the air of these pestilential times, by means of trusting those who have pleased God and not the world. We shall find in them true fathers, so lacking in our own day when the love of many has grown cold (Matt. 24:12)—fathers whose only aim is to lead us their children to God and His Heavenly Kingdom, where we shall walk and converse with these angelic men in unutterable joy forever.

There is no problem of our own confused times which cannot find its solution by a careful and reverent reading of the Holy Fathers: whether the problem of the sects and heresies that abound today, or the schisms and "jurisdictions"; whether the pretense of spiritual life put forth by the "charismatic revival," or the subtle temptations of modern comfort and convenience; whether complex philosophical questions such as "evolution," or the straightforward moral questions of abortion, euthanasia, and "birth control"; whether the refined apostasy of "Sergianism," which offers a church organization in place of the Body of Christ, or the crudeness of "renovationism," which begins by "revising the calendar" and ends in "Eastern-rite Protestantism." In all these questions the Holy Fathers, and our living Fathers who follow them, are our only sure guide.

Bishop Ignatius and other recent Fathers have indicated for us last Christians which Holy Fathers are the most important for us to read, and in what order. These indications will be given together with the teaching of the Holy Fathers, and information on English translations of the Fathers, in future issues of *The Orthodox Word*. May this be an inspiration to us all to place the Patristic teaching as the foundation stone of the building of our own souls, unto the inheritance of everlasting life! Amen.

---

**P. Justin Popovic, Sulla  
convocazione del Grande  
Concilio della Chiesa  
Ortodossa, 1977 (ITA – ENG)**

**P. Justin Popovich**



*La seguente lettera è stata indirizzata dall'archimandrita serbo P. Justin Popovic di beata memoria, padre spirituale del monastero di Celie Valjevo (Jugoslavia), al vescovo Jovan di Sabac e alla gerarchia serba il 7 maggio 1977, con la richiesta di trasmettere questa lettera al Santo Sinodo e al Consiglio dei Vescovi della Chiesa Ortodossa Serba. La sua*

*rilevanza non è diminuita con il passare degli anni... e forse è aumentata alla luce dei recenti avvenimenti che stanno scuotendo la cattolicità Ortodossa. Si vede bene come alcuni temi, ancora oggi centrali e divisivi, abbiano avuto una lunga gestazione nella storia. La teologia del Padre Justin ci illumina sui veri principi ecclesiologici della Santa Ortodossia che non possono essere scambiati "per un piatto di lenticchie" a pena della stessa salvezza dell'uomo e del mondo.*

---

Non molto tempo fa a Chambesy, vicino a Ginevra, ha avuto luogo la "Prima Conferenza preconciliare" (21-28 novembre 1976). Dopo aver letto e studiato gli atti e le risoluzioni di questo convegno, pubblicati dal "Segretariato per la preparazione del Santo e Grande Concilio della Chiesa Ortodossa" a Ginevra, sento nella mia coscienza l'urgente necessità evangelica, come membro della Santa e Cattolica Chiesa Ortodossa, anche se come suo più umile servo, di rivolgermi a Vostra Grazia e, attraverso di Lei, al Santo Sinodo dei Vescovi della Chiesa Serba, con questa esposizione che deve esprimere le mie dolorose considerazioni per il futuro Concilio. Prego Vostra Grazia e i Reverendissimi Vescovi di ascoltarmi con zelo evangelico e di ascoltare questo grido di una coscienza ortodossa, che, grazie a Dio, non è né sola né isolata nel mondo ortodosso quando si parla di quel concilio.

1. Dai verbali e dalle risoluzioni della "Prima Conferenza preconciliare", che, per qualche motivo sconosciuto, si è tenuta a Ginevra, dove è difficile trovare anche solo poche centinaia di fedeli ortodossi, risulta chiaro che questa conferenza ha preparato e ha ordinato un nuovo catalogo di temi per il futuro "Gran Concilio" della Chiesa Ortodossa. Questa non era una di quelle "Conferenze pan-ortodosse", come quelle che si tenevano a Rodi e successivamente altrove; né è stato il "Pro-Sinodo", che è

stato all'opera finora; si trattava del "Primo Convegno preconciliare", che avviava la preparazione diretta alla celebrazione di un concilio ecumenico. Inoltre, questo convegno non ha iniziato i suoi lavori sulla base del "Catalogo dei temi, il concilio deve essere "di breve durata" e occuparsi di "un numero limitato di argomenti"; inoltre, secondo le parole del metropolita Meliton, "il Concilio deve approfondire le questioni scottanti che ostacolano il normale funzionamento del sistema che collega le Chiese locali in una sola Chiesa ortodossa..." ("Atti", p. 55) Tutto ciò obbliga a chiedersi: cosa significa? Perché tutta questa fretta nella preparazione? Dove ci porterà tutto questo?

2. La questione della preparazione e della celebrazione di un nuovo concilio ecumenico della Chiesa ortodossa non è né nuova né recente in questo ultimo secolo della storia della Chiesa. **La questione era già stata proposta durante la vita dello sfortunato patriarca di Costantinopoli, Meletios Metaxakis – il celebre e presuntuoso modernista, riformatore e autore di scismi all'interno dell'Ortodossia – al suo Congresso pan-ortodosso tenutosi a Costantinopoli nel 1923.** Fu raccomandato che il concilio si tenesse nella città di Nis nel 1925, ma poiché Nis non si trovava nel territorio del Patriarcato ecumenico, il concilio non fu convocato, probabilmente proprio per questo motivo. In generale, a quanto pare, Costantinopoli ha ipotizzato il monopolio della "Pan-Ortodossia", di tutti i "Congressi", delle "Conferenze", "Pro-sinodi" e "concili". Più tardi, nel 1930, presso il monastero di Vatopedi, ebbe luogo la Commissione preparatoria delle Chiese ortodosse. Essa definì il catalogo degli argomenti per il futuro pro-sinodo ortodosso, che avrebbe dovuto preludere al concilio ecumenico.

**Dopo la Seconda Guerra Mondiale fu la volta del Patriarca Atenagora di Costantinopoli con le sue Conferenze Panortodosse a Rodi (sempre esclusivamente nel territorio del Patriarcato di Costantinopoli). Il primo di essi, nel 1961, prevedeva la**

**preparazione di un Concilio pan-ortodosso a condizione che fosse convocato un pro-sinodo, e confermava un catalogo di temi già preparato dal Patriarcato di Costantinopoli: otto capitoli interi con quasi quaranta argomenti principali e il doppio dei paragrafi e sottoparagrafi.**

Dopo le Conferenze di Rodi II e III (1963 e 1964), nel 1966 si tenne la Conferenza di Belgrado. Dapprima questa fu chiamata Quarta Conferenza Panortodossa (Glasnik della Chiesa Ortodossa Serba, n. 10, 1966 e documenti in greco pubblicati sotto questo titolo), ma in seguito fu ridotta dal Patriarcato di Costantinopoli al grado di Inter-Commissione Ortodossa, affinché la conferenza successiva, tenutasi nel "territorio" di Costantinopoli (il Centro Ortodosso del Patriarcato Ecumenico a Chambesy-Ginevra) nel 1968, potesse essere acclamata al suo posto come Quarta Conferenza Pan-Ortodossa. In questa conferenza, a quanto pare, i suoi impazienti organizzatori si sono affrettati ad abbreviare il percorso verso il concilio, poiché dall'enorme catalogo di Rodi (il loro lavoro, tuttavia, e di nessun altro) hanno preso solo i primi sei argomenti e hanno definito una nuova procedura di lavoro. Allo stesso tempo è stata varata una nuova istituzione: la Commissione preparatoria interortodossa, indispensabile per il coordinamento dei lavori sui temi. Inoltre è stata istituita la Segreteria per la Preparazione del Concilio; si trattava infatti di un vescovo di Costantinopoli a cui venne assegnato l'incarico, con sede nella suddetta Ginevra – nello stesso tempo furono respinte le proposte di includere nel Segretariato altri membri ortodossi. Questa commissione preparatoria e il Segretariato, per desiderio di Costantinopoli, si riunirono a Chambésy nel giugno 1971. In tale riunione esaminarono e approvarono all'unanimità gli abstract dei sei argomenti selezionati, che successivamente furono pubblicati in diverse lingue e presentati, come tutto il precedente lavoro di preparazione al concilio, alle critiche spietate dei teologi ortodossi. Le critiche dei teologi ortodossi (tra cui il mio Memorandum

inviato a suo tempo per Vostra Grazia e, con l'approvazione di Vostra Grazia, al Santo Sinodo dei Vescovi, e successivamente approvato da molti teologi ortodossi e pubblicato in varie lingue del mondo ortodosso) sembrano spiegare perché la decisione della Commissione preparatoria di Ginevra di convocare nel 1972 la Prima Conferenza preconciliare per la revisione del catalogo di Rodi, di fatto non fu rispettata quell'anno, e la conferenza ebbe luogo solo con grande ritardo.

Questa Prima Conferenza Preconciliare si tenne solo nel novembre del 1976, sempre, ovviamente, sul "territorio" costantinopolitano, nel suddetto centro di Chambesy, vicino a Ginevra. Come risulta dagli atti e dalle risoluzioni, appena pubblicati e da me attentamente studiati, questo convegno ha riesaminato il catalogo di Rodi a tal punto che le delegazioni partecipanti ai lavori delle varie commissioni hanno scelto all'unanimità solo dieci temi per il concilio (dei sei originari solo tre figuravano nell'elenco!), mentre una trentina di temi, scelti non all'unanimità, furono riservati allo "studio particolare nelle singole Chiese" sotto forma di "problematiche della Chiesa ortodossa" (un concetto del tutto estraneo all'Ortodossia). In futuro questi temi potrebbero diventare oggetto di "esami ortodossi" e magari essere inseriti nel catalogo. Come già affermato, questo convegno ha modificato il processo e la metodologia di elaborazione dei temi e dei lavori preparatori del concilio che, ripeto, secondo gli organizzatori sia di Costantinopoli che di altri luoghi, dovrebbero svolgersi "al più presto possibile". Da tutto ciò risulta chiaro ad ogni cristiano ortodosso che il Primo Convegno preconciliare non ha proposto nulla di sostanzialmente nuovo, ma continua piuttosto a condurre gli animi ortodossi e le coscienze di molti in labirinti sempre nuovi costituiti da ambizioni personali. Questo è il motivo per cui, a quanto pare, il Concilio ecumenico è in preparazione dal 1923, e il motivo per cui al momento si desidera realizzarlo in fretta.

3. Tutte le "problematiche" contemporanee riguardanti i temi del futuro concilio, l'incertezza e la mutevolezza della loro invenzione, la loro determinazione, la loro "catalogazione" artificiale, così come tutti i nuovi cambiamenti e "revisioni", dimostrano ad ogni vera coscienza ortodossa una sola cosa: che al momento non ci sono problemi seri o urgenti che giustifichino la convocazione e la celebrazione di un nuovo concilio ecumenico della Chiesa ortodossa. E se tuttavia esistesse un tema degno di essere oggetto della convocazione e della celebrazione di un concilio ecumenico, non è noto ai presenti promotori, organizzatori e redattori di tutti i suddetti "Convegni" con i loro precedenti e attuali "cataloghi". Se così non fosse, come spiegare allora che, a partire dall'incontro di Costantinopoli del 1923, passando per Rodi nel 1961 e fino a Ginevra nel 1976, le "tematiche" e le "problematiche" del futuro concilio siano state costantemente cambiate? Le modifiche riguardano il numero, l'ordine, i contenuti e gli stessi criteri impiegati per il Catalogo dei Temi che dovrà costituire l'opera di questo grande e unico corpo ecclesiastico che è il Santo Concilio Ecumenico della Chiesa Ortodossa, come è stato e come deve essere. **In realtà, tutto ciò manifesta e sottolinea non solo la consueta incoerenza, ma anche un'evidente incapacità di comprendere la natura dell'Ortodossia da parte di coloro che attualmente, nell'attuale situazione, e in tal modo imporrebbe il loro "Concilio" alle Chiese ortodosse – un'ignoranza e un'incapacità di sentire o comprendere ciò che un vero concilio ecumenico ha significato e significa sempre per la Chiesa ortodossa e per il pleroma dei suoi fedeli che portano il nome di Cristo. Perché se percepissero e si rendessero conto di questo, saprebbero innanzitutto che mai nella storia e nella vita della Chiesa ortodossa un singolo concilio, per non parlare di un evento così eccezionale e pieno di grazia (come la stessa Pentecoste) come un concilio ecumenico, ha cercato e inventato argomenti in questo modo artificiale per i suoi lavori e le sue sessioni; – mai sono state convocate conferenze, congressi, pro-sinodi e altre riunioni**

artificiali, sconosciute alla tradizione conciliare ortodossa, e in realtà prese in prestito da organizzazioni occidentali estranee alla Chiesa di Cristo.

La realtà storica è perfettamente chiara: i santi Concili dei Santi Padri, convocati da Dio, sempre, sempre avevano davanti a sé una, o al massimo due o tre questioni poste dall'estrema gravità delle grandi eresie e scismi che snaturavano la fede ortodossa. La fede ha lacerato la Chiesa e ha messo seriamente in pericolo la salvezza delle anime umane, la salvezza del popolo di Dio ortodosso e dell'intera creazione di Dio. Pertanto, i concili ecumenici hanno sempre avuto un carattere cristologico, soteriologico, ecclesiologico, il che significa che il loro unico e centrale tema – la loro Buona Novella – è sempre stato il Dio-Uomo Gesù Cristo e la nostra salvezza in Lui, la nostra divinizzazione in Lui. Sì, Lui, il Figlio di Dio, unigenito e consustanziale, incarnato; Lui – l'eterno Capo del Corpo della Chiesa per la salvezza e la divinizzazione dell'uomo; Lui – interamente nella Chiesa per la grazia dello Spirito Santo, per la vera fede in Lui, per la fede ortodossa.

Questo è il tema veramente ortodosso, apostolico e patristico, il tema immortale della Chiesa del Dio-Uomo, per tutti i tempi, passati, presenti e futuri. Soltanto questo potrà essere l'oggetto di un eventuale futuro concilio ecumenico della Chiesa ortodossa, e non un qualche catalogo scolastico-protestante di argomenti che non hanno alcuna relazione essenziale con la vita spirituale e l'esperienza dell'Ortodossia apostolica nel corso dei secoli, poiché non è altro che un serie di teoremi anemici e umanistici. L'eterna cattolicità della Chiesa ortodossa e di tutti i suoi concili ecumenici consiste nella Persona onnicomprensiva dell'Uomo-Dio, il Signore Cristo. Questa è la realtà centrale e universale, il tema dei Concili ortodossi, questo è il mistero e la realtà unici del Dio-Uomo, sul quale si edifica e si sostiene la Chiesa Ortodossa di Cristo con tutti i concili

ecumenici e tutta la sua realtà storica. Su questo fondamento dobbiamo costruire, anche oggi, davanti al cielo e alla terra, **e non sui temi scolastico-protestanti e umanistici utilizzati dai delegati o delegazioni ecclesiastiche di Costantinopoli o di Mosca, che in questo momento storico amaro e critico si presentano come "leader e rappresentanti" della Chiesa ortodossa nel mondo.**

4. Dagli atti dell'ultima Conferenza preconciliare di Ginevra, come in situazioni simili precedenti, risulta chiaro che le delegazioni ecclesiastiche di Costantinopoli e di Mosca differiscono poco tra loro rispetto ai problemi e ai temi posti come oggetto del lavorare per il futuro consiglio. Hanno gli stessi argomenti, quasi lo stesso linguaggio, la stessa mentalità, simili ambizioni. Ciò, tuttavia, non è una sorpresa. Chi rappresentano infatti in questo momento, quale Chiesa e quale popolo di Dio? La gerarchia costantinopolitana in quasi tutti i raduni pan-ortodossi è composta principalmente da metropolitani e vescovi titolari, da pastori senza greggi e senza responsabilità pastorale concreta davanti a Dio e al proprio gregge vivente. Chi rappresentano e chi rappresenteranno al futuro consiglio? Tra i rappresentanti ufficiali del Patriarcato ecumenico non ci sono vescovi delle isole greche dove si trovano veri greggi ortodossi; non ci sono vescovi diocesani greci provenienti dall'Europa o dall'America, per non parlare di altri vescovi – russi, americani, giapponesi, africani, che hanno grandi greggi ortodossi ed eccellenti teologi ortodossi. D'altra parte, l'attuale delegazione del Patriarcato di Mosca rappresenta davvero la santa e martire grande Chiesa russa e i milioni dei suoi martiri e confessori conosciuti solo da Dio? A giudicare da ciò che queste delegazioni dichiarano e difendono, ovunque si rechino fuori dall'Unione Sovietica, non rappresentano né esprimono il vero spirito e l'atteggiamento della Chiesa ortodossa russa e del suo fedele gregge ortodosso, poiché il più delle volte queste delegazioni mettono le cose di Cesare prima delle cose di Dio. Il comandamento scritturale,

tuttavia, è diverso: "Sottomettetevi piuttosto a Dio che agli uomini" (Atti 5:29).

Inoltre, è corretto, è ortodosso avere tali rappresentanze delle Chiese ortodosse nei vari incontri panortodossi a Rodi o a Ginevra? I rappresentanti di Costantinopoli che hanno avviato questo sistema di rappresentanza delle Chiese ortodosse nei concili e coloro che accettano questo principio che, secondo la loro teoria, è in accordo con il "sistema delle Chiese locali autocefale e autonome" – hanno dimenticato che tale principio contraddice la tradizione conciliare dell'Ortodossia. Purtroppo questo principio di rappresentanza è stato accettato rapidamente e da tutti gli altri ortodossi: a volte silenziosamente, a volte con proteste votate, ma dimenticando che la Chiesa ortodossa, per sua natura e per la sua costituzione dogmaticamente immutabile, è episcopale e centrata nei vescovi. Perché il vescovo e i fedeli raccolti attorno a lui sono espressione e manifestazione della Chiesa come Corpo di Cristo, soprattutto nella santa Liturgia: la Chiesa è apostolica e cattolica solo in virtù dei suoi vescovi, in quanto sono capi di veri unità ecclesiastiche, le diocesi. Allo stesso tempo, le altre forme storicamente successive e variabili di organizzazione ecclesiastica della Chiesa ortodossa: metropoli, arcidiocesi, patriarcati, pentarchie, autocefalie, autonomie, ecc., per quante possano essere o saranno, possono avere o fare, non hanno un significato determinante e decisivo nel sistema conciliare della Chiesa ortodossa. Inoltre, essi possono costituire un ostacolo al corretto funzionamento del principio conciliare se ostacolano e rifiutano il carattere e la struttura episcopale della Chiesa e delle Chiese. Qui, senza dubbio, si trova la differenza principale tra l'ecclesiologia ortodossa e quella papale.

Se è così, come possono essere rappresentate secondo il principio della delega, cioè con lo stesso numero di delegati, ad esempio, la Chiesa ceca e quella rumena? O, ancor più, i

Patriarcato di Russia e di Costantinopoli? Quali gruppi di fedeli rappresentano i primi vescovi e quali i secondi? Negli ultimi tempi il Patriarcato di Costantinopoli ha prodotto una moltitudine di vescovi e metropolitani, quasi tutti titolari e fittizi. È possibile che si tratti di una misura preparatoria per garantire al futuro "Concilio ecumenico", con la sua moltitudine di titoli, la maggioranza dei voti per le ambizioni neo-papali del Patriarcato di Costantinopoli? D'altro canto, le Chiese apostolicamente zelanti nel lavoro missionario, come la Metropolia americana, la Chiesa russa all'estero, la Chiesa giapponese e altri non possono avere un solo rappresentante!

Dov'è in tutto ciò il principio cattolico dell'Ortodossia? Che tipo di concilio ecumenico sarà questo della Chiesa Ortodossa di Cristo? Già alla Conferenza di Ginevra, Ignatios, metropolita di Laodicea e rappresentante del Patriarcato di Antiochia, aveva affermato con tristezza: "Percepisco un disagio, perché si danneggia l'esperienza conciliare che è il fondamento della Chiesa ortodossa".

5. Tuttavia, Costantinopoli e alcuni altri non vedono l'ora di convocare il "concilio". È innanzitutto in accordo con i loro desideri e con le loro insistenze che la Prima Conferenza preconciliare di Ginevra ha deciso che "il Concilio debba essere convocato al più presto possibile", che questo Concilio debba essere "di breve durata" e che debba "prendere in considerazione un piccolo numero di argomenti." E vengono citati i dieci temi scelti. I primi quattro temi sono: **la diaspora; la questione dell'autocefalia ecclesiastica e le condizioni per la sua proclamazione; l'autonomia e la sua proclamazione; i dittici, cioè l'ordine di precedenza tra le Chiese ortodosse.**

L'obiettività evangelica obbliga a notare che la condotta del presidente della Conferenza preconciliare, il metropolita Meliton, è stata dispotica e inadatta a un concilio. Ciò emerge chiaramente da ogni pagina degli atti pubblicati del

convegno. Lì si afferma chiaramente e in maniera trasparente che “questo Santo e Grande Concilio della Chiesa Ortodossa che si sta preparando non deve essere considerato come unico, escludendo l’ulteriore convocazione di altri Santi e Grandi Concili” (“Atti”, pp. 18, 20, 50, 55, 60).

Di fronte a tutto ciò, una coscienza evangelicamente sensibile non può fare a meno di porsi la domanda scottante: qual è il vero fine di un concilio convocato così frettolosamente e in modo così prepotente?

**Reverendissimi Vescovi, non riesco a liberarmi dall'impressione e dalla convinzione che tutto ciò indichi il segreto desiderio di alcune note personalità del Patriarcato di Costantinopoli: che il primo in onore dei Patriarcati ortodossi imponga le sue idee e procedure a tutte le Chiese ortodosse autocefale , e in generale sul mondo ortodosso e sulla diaspora ortodossa, e sancire tale intenzione neopapista mediante un “concilio ecumenico”. Per questo motivo, tra i dieci temi selezionati per il concilio sono stati inseriti, anzi sono i primi, proprio quei temi che rivelano l'intenzione di Costantinopoli di sottomettere a sé l'intera diaspora ortodossa – e cioè il mondo intero! e di garantirsi il diritto esclusivo di concedere l'autocefalia e l'autonomia in generale a tutte le Chiese ortodosse del mondo, presenti e future, e allo stesso tempo di determinarne l'ordine e il rango a propria discrezione (questo è esattamente ciò che implica la questione dei dittici, perché non riguardano solo l'ordine di commemorazione liturgica”, ma anche l'ordine di precedenza nei concili, ecc.)**

Mi inchino con riverenza davanti alle conquiste secolari della Grande Chiesa di Costantinopoli, e davanti alla sua croce attuale, che non è né piccola né facile, che, secondo la natura delle cose, è la croce di tutta la Chiesa – poiché, come dice L’Apostolo: “Quando un membro soffre, tutto il corpo soffre”. Riconosco inoltre il rango canonico e il primo posto in onore di Costantinopoli tra le Chiese ortodosse locali, che

sono uguali in onore e diritti. Ma non sarebbe conforme al Vangelo se a Costantinopoli, a causa delle difficoltà in cui si trova ora, si permettesse di portare l'intera ortodossia sull'orlo del baratro, come avvenne nello pseudoconcilio di Firenze, oppure canonizzare e dogmatizzare particolari forme storiche che, in un dato momento, possano trasformarsi da ali in pesanti catene, legando la Chiesa e la sua presenza trasfigurante nel mondo. **Siamo franchi: la condotta dei rappresentanti di Costantinopoli negli ultimi decenni è stata caratterizzata dalla stessa malsana inquietudine, dalla stessa condizione spiritualmente malata che portò la Chiesa al tradimento e alla disgrazia di Firenze nel XV secolo. (Né la condotta della stessa Chiesa sotto il giogo turco è stata un esempio di tutti i tempi. Sia il giogo fiorentino che quello turco erano pericolosi per l'Ortodossia.)** Con la differenza che oggi la situazione è ancora più inquietante: un tempo Costantinopoli era un organismo vivo con milioni di fedeli: seppe superare senza indugio la crisi provocata dai corsi esterni come anche la tentazione di sacrificare la fede e il Regno di Dio per i beni di questo mondo. Oggi, però, ha solo metropolitani senza fedeli, vescovi che non hanno nessuno da guidare (cioè senza diocesi), che tuttavia desiderano controllare i destini dell'intera Chiesa. **Oggi non deve, non può esserci una nuova Firenze!** Né la situazione attuale può essere paragonata alle difficoltà del giogo turco. Lo stesso ragionamento vale per il Patriarcato di Mosca. Si permetterà che le sue difficoltà o quelle di altre Chiese locali sotto il comunismo ateo determinino il futuro dell'Ortodossia?

**Le sorti della Chiesa non sono né possono più essere nelle mani dell'imperatore bizantino o di qualunque altro sovrano. Non è il controllo di un patriarca o di alcuno dei potenti di questo mondo, nemmeno in quello della "Pentarchia" o delle "autocefalie" (intese in senso stretto). Per la potenza di Dio la Chiesa è cresciuta fino a diventare una moltitudine di Chiese locali con milioni di fedeli, molti dei quali ai nostri giorni hanno suggellato con il loro sangue la**

loro successione apostolica e la fedeltà all'Agnello. E nuove Chiese locali sembrano sorgere all'orizzonte, come quella giapponese, quella africana e quella americana, e la loro libertà nel Signore non deve essere tolta da nessuna "super-Chiesa" di tipo papale (cfr Canone 8, III Concilio Ecumenico), poiché ciò significherebbe un attacco all'essenza stessa della Chiesa. Senza il loro concorso è inconcepibile la soluzione di qualsiasi questione ecclesiastica di rilevanza ecumenica, per non parlare della soluzione delle questioni che li riguardano immediatamente, cioè il problema della diaspora. La secolare lotta dell'Ortodossia contro l'assolutismo romano è stata una lotta proprio per la libertà della Chiesa locale in quanto cattolica e conciliare, completa e integra in se stessa. Dobbiamo oggi percorrere la strada della prima e caduta Roma, o di qualche "seconda" o "terza" simile ad essa? Dobbiamo credere che Costantinopoli, che nelle persone dei suoi santi e grandi gerarchi, del suo clero e del suo popolo, si è opposta così coraggiosamente nei secoli passati al protezionismo e all'assolutismo romano, si stia oggi preparando a ignorare le tradizioni conciliari dell'Ortodossia e a scambiarle con il surrogato neopapale di una "seconda", "terza" o altra sorta di Roma?

6. Venerabilissimi Padri! Tutti gli ortodossi vedono e si rendono conto di quanto sia importante, quanto sia significativa oggi la questione della diaspora ortodossa sia per la Chiesa ortodossa in generale che per tutte le Chiese ortodosse individualmente. Si può risolvere questa questione, come vogliono Costantinopoli o Mosca, senza fare riferimento, senza la partecipazione dei fedeli ortodossi, pastori e teologi della stessa diaspora, che ogni giorno aumenta? Il problema della diaspora, senza dubbio, è una questione ecclesiale di eccezionale importanza; è una questione che è emersa per la prima volta nella storia con tanta forza e significato. Per la sua soluzione ci sarebbe davvero motivo di convocare un concilio veramente ecumenico a cui partecipino veramente tutti i vescovi ortodossi di tutte le Chiese

ortodosse. Un'altra questione che, a nostro avviso, potrebbe e dovrebbe essere esaminata in un autentico concilio ecumenico della Chiesa ortodossa è quella dell'ecumenismo. Si tratta, propriamente, di una questione ecclesiologicala che riguarda la Chiesa come unità e organismo teandrico, unità e organismo che sono messi in dubbio dal sincretismo ecumenico contemporaneo. È anche legata alla questione dell'uomo, per il quale il nichilismo delle ideologie contemporanee, soprattutto atee, ha scavato una fossa senza speranza di resurrezione. Entrambe le questioni possono essere risolte correttamente e in modo ortodosso solo procedendo dai fondamenti teandrici degli antichi e veri concili ecumenici. Per il momento, tuttavia, lascio da parte questi problemi per non appesantire questo appello con nuove discussioni e per non ampliarlo eccessivamente.

La questione della diaspora è, quindi, allo stesso tempo grave ed estremamente importante nell'Ortodossia contemporanea. Tuttavia, esistono attualmente le condizioni che garantirebbero che la sua soluzione in concilio sia corretta, ortodossa e secondo l'insegnamento dei Santi Padri? È possibile, infatti, che ci sia una rappresentanza libera e reale di tutte le Chiese ortodosse in un concilio ecumenico senza che influenze esterne le disturbino? I rappresentanti di molti, soprattutto delle Chiese sotto regimi militanti atei, sono davvero in grado di esprimere e difendere i principi ortodossi? Può una Chiesa che rinnega i propri martiri essere un autentico confessore della Croce del Golgota, ovvero portatrice dello spirito e della coscienza conciliare della Chiesa di Cristo? Prima che si tenga un concilio, chiediamoci se sarà possibile che in essa parli la coscienza di milioni di nuovi martiri, resi bianchi dal sangue dell'Agnello. L'esperienza della storia insegna che ogni volta che la Chiesa viene crocifissa, ciascuno dei suoi membri è chiamato a soffrire per la sua Verità, e a non dibattere problemi artificiali o cercare false risposte a domande vere – "pescando in acque torbide" per soddisfare le ambizioni

personali. Non ricordiamo che finché le persecuzioni della Chiesa durarono, non furono convocati concili ecumenici – il che non significa che la Chiesa di Dio in quei tempi non vivesse o non funzionasse in modo conciliare. Al contrario, l'epoca delle persecuzioni fu il suo periodo più ricco di frutti. E quando in seguito si riunì il Primo Concilio Ecumenico, si riunirono anche i confessori con le loro ferite e cicatrici, i vescovi provati dal fuoco della sofferenza, che allora potevano testimoniare liberamente di Cristo come Dio e Signore. Il loro spirito sarà presente anche in questo momento? In altre parole, i vescovi del nostro tempo che sono simili ai martiri saranno presenti al concilio che si sta preparando, in modo che questo concilio possa pensare secondo lo Spirito Santo e parlare e decidere secondo Dio, e che in esso non siano ascoltati soprattutto coloro che non sono liberi dall'influenza delle potenze di questo mondo? Consideriamo, ad esempio, il gruppo di vescovi della Chiesa russa fuori dalla Russia che, con tutta la loro debolezza umana, portano su di sé i vincoli del Signore e della Chiesa russa che è fuggita nel deserto dalle persecuzioni non inferiori a quelle di Diocleziano: questi vescovi sono stati esclusi in anticipo da Mosca e Costantinopoli dalla partecipazione al concilio, e in questo modo condannati al silenzio. Pensiamo a quei vescovi della Russia e di altri Paesi apertamente atei che non potranno partecipare liberamente al concilio, né parlare e prendere decisioni liberamente; ad alcuni di loro non sarà nemmeno permesso di partecipare al concilio. Per non parlare dell'impossibilità per loro o per le loro Chiese di prepararsi in modo degno per un'occasione così grande e significativa. Non è questa una prova più che sufficiente del fatto che al concilio la coscienza della Chiesa martire e la coscienza del pleroma ecclesiastico saranno entrambe silenziose, che ai loro rappresentanti non sarà permesso nemmeno di entrare – come è successo con uno dei più illustri testimoni della Chiesa perseguitata all'assemblea di Nairobi (mi riferisco in particolare a Solzhenitsyn)?

Possiamo lasciare da parte la questione di quanto possa essere morale o addirittura normale che in un momento in cui il Signore Gesù Cristo e la fede in Lui sono crocifissi in modo più terribile che mai, i Suoi seguaci debbano decidere chi sarà il primo tra loro. In un tempo in cui Satana cerca non solo il corpo ma l'anima stessa dell'uomo e del mondo, quando l'umanità è minacciata di autodistruzione, è morale e normale che i discepoli di Cristo si occupino delle stesse domande (e allo stesso modo) delle ideologie anticristiane contemporanee – ideologie che vendono il Pane della Vita per un piatto di lenticchie?

Tenendo presente tutto ciò e dolorosamente consapevole della situazione della Chiesa ortodossa contemporanea e del mondo in generale – che non è sostanzialmente cambiata dal mio ultimo appello al Santo Consiglio dei Vescovi (maggio 1971) la mia coscienza mi obbliga ancora una volta a rivolgermi con insistenza e supplica al Santo Sinodo episcopale della Chiesa serba martirizzata: **la nostra Chiesa serba si astenga dal partecipare ai preparativi del "concilio ecumenico", anzi dal partecipare al concilio stesso. Perché se questo concilio, Dio non voglia, dovesse effettivamente realizzarsi, ci si può aspettare solo un tipo di risultato: scismi, eresie e la perdita di molte anime.** Considerando la questione dal punto di vista dell'esperienza apostolica, patristica e storica della Chiesa, un tale concilio, invece di guarire, non farà altro che aprire nuove ferite nel corpo della Chiesa e infliggerle nuovi problemi e nuove disgrazie.

Mi raccomando alla preghiera santa e apostolica dei Padri del Santo Sinodo dei Vescovi della Chiesa Ortodossa Serba.

L'indegno archimandrita Justin  
(padre spirituale del monastero di Chelie)

Vigilia della festa di San Giorgio, 1977 Monastero di Chelie,  
Valjevo (Jugoslavia)



## ENGLISH VERSION

# On a Summoning of the Great Council of the Orthodox Church

## Archimandrite Justin Popovich

*The following letter was addressed by Archimandrite Dr. Justin Popovic of blessed memory, spiritual father of the monastery of Celie Valjevo (Yugoslavia), to Bishop Jovan of Sabac and the Serbian hierarchy on May 7, 1977, with the request to transmit this letter to the Holy Synod and the Council of Bishops of the Serbian Orthodox Church. Its relevance has not diminished with the passing years... and perhaps has increased in the light of the recent scandalous and unOrthodox events on Mount Athos.*

Not long ago in Chambesy, near Geneva, the “First Pre-Conciliar Conference” took place (November 21-28, 1976). After

reading and studying the acts and resolutions of this conference, published by the "Secretariat for the Preparation of the Holy and Great Council of the Orthodox Church" in Geneva, I feel in my conscience the urgent, evangelical necessity, as a member of the Holy and Catholic Orthodox Church, even though its humblest servant, to turn to Your Grace and, through you, to the Holy Council of Bishops of the Serbian Church, with this exposition that must express my grievous considerations for the future council. I beg Your Grace and the Most Reverend Bishops to hear me with evangelical zeal and to listen to this cry of an Orthodox conscience, which, thanks be to God, is neither alone nor isolated in the Orthodox world whenever there is mention of that council.

1. From the minutes and resolutions of the "First Pre-Conciliar Conference," which, for some unknown reason, was held in Geneva, where it is difficult to find even a few hundred Orthodox faithful, it is clear that this conference prepared and ordained a new catalogue of topics for the future "Great Council" of the Orthodox Church. This was not one of those "Pan-Orthodox Conferences," such as were held on Rhodes and subsequently elsewhere; nor was it the "Pro-Synod," which has been at work until now; this was the "First Pre-Conciliar Conference," initiating the direct preparation for the celebration of an ecumenical council. Moreover, this conference did not begin its work on the foundation of the "Catalogue of Topics," established at the first Pan-Orthodox Conference in 1961 on Rhodes and unelaborated up until 1971, instead it compiled a revision of this catalogue and set forth its own new "Catalogue of Topics" for the council. Apparently, however, not even this catalogue is definitive, for it will very likely again be altered and supplemented. Lately, the Conference has also reconsidered the methodology formerly adopted in the planning and final preparation of topics for the council. It abbreviated this entire process in view of its haste and urgency to summon the council as soon as possible.

For, according to the explicit declaration of Metropolitan Meliton, presiding chairman of the Conference, the Patriarchate of Constantinople and certain others "are hastening to summon" and celebrate the future council: the council must be "of short duration" and occupy itself with "a limited number of topics"; moreover, in the words of Metropolitan Meliton, "The Council must delve into the burning questions that obstruct the normal functioning of the system linking up the local Churches, into the one, single Orthodox Church..." ("Acts," p.55) All of this obliges us to ask: what does it mean? Why all this haste in the preparation? Where is all of this going to lead us?

2. The questions of the preparation and celebration of a new ecumenical council of the Orthodox Church is neither new nor recent in this century of the history of the Church. The matter was already proposed during the lifetime of that hapless Patriarch of Constantinople, Meletios Metaxakis – the celebrated and presumptuous modernist, reformer, and author of schisms within Orthodoxy – at his Pan-Orthodox Congress held in Constantinople in 1923. (At this time it was recommended that the council be held in the city of Nis in 1925, but since Nis was not in the territory of the Ecumenical Patriarchate, the council was not convened, probably for that very reason. In general, as it appears, Constantinople has assumed the monopoly of "Pan-Orthodoxy," of all the "Congresses," "Conferences," "Pro-Synods" and "Councils.") Later on, in 1930, at the monastery of Vatopedi, the Preparatory Commission of the Orthodox Churches took place. It defined the Catalogue of Topics for the Future Orthodox Pro-Synod, which should have been the prelude to the ecumenical council.

After the Second World War came the turn of Patriarch Athenagoras of Constantinople with his Pan-Orthodox Conferences on Rhodes (again, exclusively in the territory of the Patriarchate of Constantinople). The first of them, in 1961, called for the preparation of a Pan-Orthodox Council on

condition that a pro-synod be summoned, and it confirmed a catalogue of topics which had already been prepared by the Patriarchate of Constantinople: eight full chapters with nearly forty primary topics and twice again as many paragraphs and subparagraphs.

After the Rhodes Conferences II and III (1963 and 1964), in 1966 the Belgrade Conference was held. At first this was called the Fourth Pan-Orthodox Conference (Glasnik of the Serbian Orthodox Church, No. 10, 1966 and documents in Greek published under this title), but later it was reduced by the Patriarchate of Constantinople to the grade of an Inter-Orthodox Commission, so that the succeeding conference, held in Constantinopolitan "territory" (the Orthodox Centre of the Ecumenical Patriarchate at Chambesy-Geneva) in 1968, might be acclaimed the Fourth Pan-Orthodox Conference in its place. At this conference, apparently, its impatient organizers hastened to shorten the path to the council, for from the enormous catalogue of Rhodes (their own work, however, and nobody else's) they took only the first six topics and defined a new procedure of work. At the same time there was established a new institution: the Inter-Orthodox Preparatory Commission, indispensable for the coordination of work on the topics. Moreover, the Secretariat for the Preparation of the Council was also established; in fact, this meant a bishop of Constantinople who was assigned the task, with his seat at the above-named Geneva – at the same time proposals for including other Orthodox members in the Secretariat were rejected. This preparatory commission and the Secretariat, by wish of Constantinople held a meeting at Chambesy in June, 1971. At this meeting they examined and unanimously approved abstracts of the selected six topics, which subsequently were published in several languages and submitted, like all the previous work in preparation for the council, to the merciless criticism of Orthodox theologians. The criticisms of the Orthodox theologians (among them my Memorandum sent at that time through Your Grace and, with Your Grace's approval, to the

Holy Council of Bishops, and subsequently approved by many Orthodox theologians and published in various languages in the Orthodox world) apparently explain why the decision of the Preparatory Commission of Geneva to convene in 1972 the First Pre-Conciliar Conference for the revision of the catalogue of Rhodes, was in fact not observed that year, and the conference took place only with great delay.

This First Pre-Conciliar Conference was held only in November of 1976, again, of course, on Constantinopolitan "territory" at the above-named centre in Chambesy, near Geneva. As is clear from the acts and resolutions, only now just published, and which I have carefully studied, this conference re-examined the catalogue of Rhodes to such an extent that the delegations participating in the work of the various committees unanimously chose only ten topics for the council (only three of the original six were included in the list!), while about thirty topics, not unanimously chosen, were set aside for "particular study in the individual Churches" in the form of "problematics of the Orthodox Church" (a concept entirely alien to Orthodoxy). In the future these topics could become the subject of "Orthodox examinations" and perhaps be included in the catalogue. As already stated, this conference altered the process and methodology of elaborating the topics and the preparatory work of the council which, I repeat, according to the organizers from both Constantinople and other places, should take place "as soon as possible." From all this, it is clear to every Orthodox Christian that the First Pre-Conciliar Conference has not come up with anything substantially new, but continues rather to lead Orthodox souls as well as the consciences of many into ever new labyrinths constituted by personal ambitions. This is the reason why, it would seem, the ecumenical council has been in preparation since 1923, and why at the present time it is desired to bring it to a hasty realization.

3. All the contemporary "problematics" concerning the topics

of the future council, the uncertainty and mutability of their invention, their determination, their artificial "cataloguing," as well as all the new changes and "revisions", demonstrate to every true Orthodox conscience one thing only: that at the present time there are no serious or pressing problems that would justify the convening and celebration of a new ecumenical council of the Orthodox Church. And if, nevertheless, a topic should exist, worthy of being the object of the convocation and celebration of an ecumenical council, it is unknown to the present initiators, organizers and editors of all the above-mentioned "Conferences" with their previous and present "catalogues." If this were not the case, then how is it to be explained that, beginning with the meeting in Constantinople in 1923, continuing through Rhodes in 1961 and up to Geneva in 1976, the "thematics" and "problematics" of the future council have been constantly changed? The alterations extend to the number, order, contents and the very criteria employed for the Catalogue of Topics that is to constitute the work of this great and unique ecclesiastical body – the Holy Ecumenical Council of the Orthodox Church, as it has been and as it must be. In reality, all of this manifests and underscores not only the usual lack of consistency, but also an obvious incapacity and failure to understand the nature of Orthodoxy on the part of those who at the present time, in the current situation, and in such a manner would impose their "Council" on the Orthodox Churches – an ignorance and inability to feel or to comprehend what a true ecumenical council has meant and always means for the Orthodox Church and for the pleroma of its faithful who bear the name of Christ. For if they sensed and realized this, they would first of all know that never in the history and life of the Orthodox Church has a single council, not to mention such an exceptional, grace-filled event (like Pentecost itself) as an ecumenical council, sought and invented topics in this artificial way for its work and sessions; – never have there been summoned such conferences, congresses, pro-synods, and other artificial gatherings, unknown to the Orthodox conciliar

tradition, and in reality borrowed from Western organisations alien to the Church of Christ.

Historical reality is perfectly clear: the holy Councils of the Holy Fathers, summoned by God, always, always had before them one, or at the most two or three questions set before them by the extreme gravity of great heresies and schisms that distorted the Orthodox Faith, tore asunder the Church and seriously placed in danger the salvation of human souls, the salvation of the Orthodox people of God, and of the entire creation of God. Therefore, the ecumenical councils always had a Christological, soteriological, ecclesiological character, which means that their sole and central topic – their Good News – was always the God-Man Jesus Christ and our salvation in Him, our deification in Him. Yes, He – the Son of God, only-begotten and consubstantial, incarnate; He – the eternal Head of the Body of the Church for the salvation and deification of man; He – wholly in the Church by the grace of the Holy Spirit, by true faith in Him, by the Orthodox Faith.

This is the truly Orthodox, apostolic and patristic theme, the immortal theme of the Church of the God-Man, for all times, past, present and future. This alone can be the subject of any future possible ecumenical council of the Orthodox Church, and not some scholastic-protestant catalogue of topics having no essential relation to the spiritual life and experience of apostolic Orthodoxy down the ages, since it is nothing more than a series of anemic, humanistic theorems. The eternal catholicity of the Orthodox Church and of all her ecumenical councils consists in the all-embracing Person of the God-Man, the Lord Christ. This is the central and universal reality, the theme of Orthodox Councils, this is the unique mystery and reality of the God-Man, upon which the Orthodox Church of Christ is built and sustained with all ecumenical councils and all her historical reality. Upon this foundation we are to build, even today, in the sight of heaven and earth, and not upon the scholastic-protestant and humanistic topics employed

by the ecclesiastical delegates or delegations of Constantinople or Moscow, who at this bitter and critical moment of history present themselves as the “leaders and representatives” of the Orthodox Church in the world.

4. From the acts of the last Pre-Conciliar Conference in Geneva, as in similar situations previously, it is clear that the ecclesiastical delegations of Constantinople and Moscow differ little from one another with respect to the problems and themes set forth as the subject of work for the future council. They have the same topics, almost the same language, the same mentality, similar ambitions. This, however, is no surprise. Whom do they in fact represent at the present moment, what Church and what people of God? The Constantinopolitan hierarchy at almost all the pan-Orthodox gatherings consists primarily of titular metropolitans and bishops, of pastors without flocks and without concrete pastoral responsibility before God and their own living flock. Whom do they represent and whom will they represent at the future council? Among the official representatives of the Ecumenical Patriarchate there are no hierarchs from the Greek islands where real Orthodox flocks are to be found; there are no Greek diocesan bishops from Europe or America, not to mention other bishops – Russian, American, Japanese, African, who have large Orthodox flocks and excellent Orthodox theologians. On the other hand, does the present delegation of the Moscow Patriarchate in fact represent the holy and martyred great Church of Russia and the millions of her martyrs and confessors known only to God? Judging from what these delegations declare and defend, wherever they travel outside the Soviet Union, they neither represent nor express the true spirit and attitude of the Russian Orthodox Church and its faithful Orthodox flock, for more often than not these delegations put the things of Caesar before the things of God. The scriptural commandment, however, is otherwise: “Submit yourselves rather to God than to men” (Acts 5:29).

Moreover, is it correct, is it Orthodox to have such representations of the Orthodox Churches at various pan Orthodox gatherings on Rhodes or in Geneva? The representatives of Constantinople who began this system of representation of Orthodox Churches at the councils and those who accept this principle which, according to their theory, is in accord with the "system of autocephalous and autonomous" local Churches – they have forgotten that such a principle in fact contradicts the conciliar tradition of Orthodoxy. Unfortunately this principle of representation was accepted quickly and by all the other Orthodox: sometimes silently, sometimes with voted protests, but forgetting that the Orthodox Church, in its nature and its dogmatically unchanging constitution is episcopal and centred in the bishops. For the bishop and the faithful gathered around him are the expression and manifestation of the Church as the Body of Christ, especially in the Holy Liturgy: the Church is Apostolic and Catholic only by virtue of its bishops, insofar as they are the heads of true ecclesiastical units, the dioceses. At the same time, the other, historically later and variable forms of church organisation of the Orthodox Church: the metropolias, archdioceses, patriarchates, pentarchias, autocephalies, autonomies, etc., however many there may be or shall be, cannot have and do not have a determining and decisive significance in the conciliar system of the Orthodox Church. Furthermore, they may constitute an obstacle in the correct functioning of the conciliar principle if they obstruct and reject the episcopal character and structure of the Church and of the Churches. Here, undoubtedly, is to be found the primary difference between Orthodox and papal ecclesiology.

If this is so, then how can there be represented according to the delegation principle, that is by the same number of delegates, for example, the Czech and Romanian Churches? Or to an even greater extent, the Patriarchates of Russia and Constantinople? What groups of faithful do the first bishops represent and what the second? Recently the Patriarchate of

Constantinople has produced a multitude of bishops and metropolitans, almost all of them titular and fictitious. Is it possible that this is a preparatory measure to guarantee at the future "Ecumenical Council" by their multitude of titles the majority of votes for the neo-papal ambitions of the Patriarchate of Constantinople? On the other hand, the Churches apostolically zealous in missionary work, such as the American Metropolia, the Russian Church Abroad, the Japanese Church and others are not allowed a single representative!

Where in all this is the Catholic principle of Orthodoxy? What sort of ecumenical council of the Orthodox Church of Christ will this be? Already at the Geneva Conference, Ignatios, Metropolitan of Laodicea and representative of the Patriarchate of Antioch, sadly affirmed: "I sense uneasiness, for harm is being done the conciliar experience which is the foundation of the Orthodox Church."

5. Nevertheless, Constantinople and some others cannot wait to summon the "council." It is primarily in accordance with their wishes and insistence that the First Pre-Conciliar Conference in Geneva decided that "the council should be summoned as soon as possible," that this council must be "of short duration," and that it should "take for consideration a small number of topics." And the ten chosen topics are cited. The first four topics are: the diaspora; the question of ecclesiastical autocephaly and the conditions for its proclamation; autonomy and its proclamation; the diptychs – that is, the order of precedence among the Orthodox Churches.

Evangelical objectivity obliges one to note that the conduct of the presiding chairman at the Pre-Conciliar Conference, Metropolitan Meliton, was despotic and unbecoming a council. This is clear from every page of the published acts of the conference. There it is clearly and plainly stated that, "This Holy and Great Council of the Orthodox Church which is being prepared must not be regarded as unique, excluding the further summoning of other Holy and Great Councils" ("Acts," pp. 18,

20, 50, 55, 60).

In view of all this, an evangelically sensitive conscience cannot help but ask the burning question: what is the real end of a council summoned in such haste and in such a highhanded manner?

Most Reverend Bishops, I cannot free myself from the impression and conviction that all this points to the secret desire of certain known persons of the Patriarchate of Constantinople: that the first in honour of Orthodox Patriarchates force its ideas and procedures on all the Autocephalous Orthodox Churches, and in general upon the Orthodox world and the Orthodox diaspora, and sanction such a neo-papist intention by an "ecumenical council." For this reason, among the ten topics selected for the council there have been inserted, indeed are the first, just those topics that reveal the intention of Constantinople to submit to herself the entire Orthodox diaspora – and that means the entire world! and to guarantee for herself the exclusive right to grant autocephaly and autonomy in general to all the Orthodox Churches in the world, both present and future, and at the same time to determine their order and rank at her own discretion (this is exactly what the question of the diptychs implies, for they concern not only the "order of liturgical commemoration" but the order of precedence at councils, etc.).

I bow in reverence before the age-old achievements of the Great Church of Constantinople, and before her present cross which is neither small nor easy, which, according to the nature of things, is the cross of the entire Church – for, as the Apostle says, "When one member suffers, the whole body suffers." Moreover, I acknowledge the canonical rank and first place in honour of Constantinople among the local Orthodox Churches, which are equal in honour and rights. But it would not be in keeping with the Gospel if Constantinople, on account of the difficulties in which she now finds herself, were allowed to bring the whole of Orthodoxy to the brink of

the abyss, as once occurred at the pseudo-council of Florence, or to canonize and dogmatize particular historical forms which, at a given moment, might transform themselves from wings into heavy chains, binding the Church and her transfiguring presence in the world. Let us be frank: the conduct of the representatives of Constantinople in the last decades has been characterized by the same unhealthy restlessness, by the same spiritually ill condition as that which brought the Church to the betrayal and disgrace of Florence in the 15th Century. (Nor was the conduct of the same Church under the Turkish yoke an example of all times. Both the Florentine and the Turkish yokes were dangerous for Orthodoxy.) With the difference that today the situation is even more ominous: formerly Constantinople was a living organism with millions of faithful – she was able to overcome without delay the crisis brought about by external courses as well as the temptation to sacrifice the faith and the Kingdom of God for the goods of this world. Today, however, she has only metropolitans without faithful, bishops who have no one to lead (i.e. without dioceses), who nonetheless wish to control the destinies of the entire Church. Today there must not, there cannot be a new Florence! Nor can the present situation be compared with the difficulties of the Turkish yoke. The same reasoning applies to the Moscow Patriarchate. Are its difficulties or the difficulties of other local Churches under godless communism to be allowed to determine the future of Orthodoxy?

The fate of the Church neither is nor can be any longer in the hands of the Byzantine emperor or any other sovereign. It is not the control of a patriarch or any of the mighty of this world, not even in that of the “Pentarchy” or of the “autocephalies” (understood in the narrow sense). By the power of God the Church has grown up into a multitude of local Churches with millions of faithful, many of whom in our days have sealed their apostolic succession and faithfulness to the Lamb with their blood. And new local Churches appear to be

rising on the horizon, such as the Japanese, the African and the American, and their freedom in the Lord must not be removed by any "super-Church" of the papal type (cf. Canon 8, III Ecumenical Council), for this would signify an attack on the very essence of the Church. Without their concurrence the solution of any ecclesiastical question of ecumenical significance is inconceivable, not to mention the solutions to questions that immediately concern them, i.e. the problem of the diaspora. The age-old struggle of Orthodoxy against Roman absolutism was a struggle for just such freedom of the local Church as catholic and conciliar, complete and whole in itself. Are we today to travel the road of the first and fallen Rome, or of some "second" or "third" similar to it? Are we to believe that Constantinople, which in the persons of its holy and great hierarchs, its clergy and its people, so boldly opposed for centuries past the Roman protectionism and absolutism, is today preparing to ignore the conciliar traditions of Orthodoxy and to exchange them for the neo-papal surrogate of a "second," "third" or other sort of Rome?

6. Most Venerable Fathers! All the Orthodox behold and realise how important, how significant today is the question of the Orthodox diaspora both for the Orthodox Church in general and for all the Orthodox Churches individually. Can this question be decided, as Constantinople or Moscow desires, without referring to, without the participation of the Orthodox faithful, pastors and theologians of the diaspora itself, which is increasing every day? The problem of the diaspora, without doubt, is a church question of exceptional importance; it is a question that has risen to the surface for the first time in history with such force and significance. For its solution there would be cause indeed to convoke a truly ecumenical council in which all the Orthodox bishops of all the Orthodox Churches would truly participate. Another question that, in our view, could and should be considered at an authentic ecumenical council of the Orthodox Church is the question of ecumenism. This, properly speaking, is an

ecclesiological question concerning the Church as theandric unity and organism, a unity and organism that are placed in doubt by contemporary ecumenical syncretism. It is also related to the question of man, for whom the nihilism of contemporary, and especially atheistic, ideologies has dug a grave without hope of resurrection. Both questions can be resolved correctly and in an Orthodox manner only by proceeding from the theandric foundations of the ancient and true ecumenical councils. For the present, however, I leave these problems aside so as not to overburden this appeal with new discussions and expand it unduly.

The question of the diaspora is, then, both grievous and extremely important in contemporary Orthodoxy. However, do the conditions at present exist that would guarantee its solution in council as correct, Orthodox, and according to the teaching of the Holy Fathers? Is it possible, indeed, for there to be a free and real representation of all the Orthodox Churches at an ecumenical council without outside influence disturbing them? Are the representatives of many, especially of the Churches under militantly atheistic regimes, really able to express and defend Orthodox principles? Can a Church that denies her own martyrs be an authentic confessor of the Cross of Golgotha, or a bearer of the spirit and conciliar consciousness of the Church of Christ? Before a council takes place, let us ask ourselves whether it will be possible for the consciences of millions of new martyrs, made white by the blood of the Lamb, to speak out in it. The experience of history teaches that whenever the Church is crucified, each of her members is called upon to suffer for her Truth, and not to debate artificial problems or to look for false answers to real questions – “fishing in muddied waters” in order to satisfy personal ambitions. Shall we not remember that so long as the persecutions of the Church endured, no ecumenical councils were convened – which does not mean that the Church of God in those times did not live or function in a conciliar fashion. Quite the contrary, the age of the persecutions was

its period of richest fruits. And when afterwards the First Ecumenical Council gathered, there gathered also the confessors with their wounds and scars, the bishops tried in the fire of suffering, who then could freely testify concerning Christ as God and Lord. Will their spirit be present also at this time? In other words, will the bishops of our own age who are similar to the martyrs be present at the council that is now preparing, so that this council might think in accordance with the Holy Spirit and speak and decide according to God, and that there not be heard in it primarily those who are not free from the influence of the powers of this world? Let us consider, for example, the group of bishops of the Russian Church Outside of Russia who, for all their human weakness, bear upon themselves the bonds of the Lord and of the Russian Church that has fled into the wilderness from the persecutions in no way inferior to those of Diocletian: these bishops have been excluded in advance by Moscow and Constantinople from participation in the council, and in this way condemned to silence. Let us think of those bishops of Russia and of other openly atheistic countries who will be unable to participate freely in the council or to speak and make decisions freely; some of them will not even be allowed to attend the council. Not to mention the impossibility of them or their Churches preparing in a worthy manner for so great and significant an occasion. Is this not more than sufficient proof that at the council the conscience of the martyred Church and the conscience of the ecclesiastical pleroma will both be silent, that their representatives will not be allowed even to enter – such as occurred with one of the most illustrious witnesses of the persecuted Church at the assembly in Nairobi (I refer specifically to Solzhenitsyn)?

We may leave aside the question of how moral or even normal it may be that at a time in which the Lord Jesus Christ and faith in Him are crucified in more terrible fashion than ever before, His followers should be deciding who will be first among them. At a time in which Satan is seeking not only the

body but the very soul of man and the world, when mankind is threatened with self-destruction, is it moral and normal that the disciples of Christ should be occupied with the same questions (and in the same way) as the contemporary anti-Christian ideologies – ideologies that sell the Bread of Life for a mess of pottage?

Keeping all this in mind and painfully aware of the situation of the contemporary Orthodox Church and of the world in general – which has not substantially changed since my last appeal to the Holy Council of Bishops (May, 1971) my conscience once more obliges me to turn with insistence and beseeching to the Holy Council of Bishops of the martyred Serbian Church: let our Serbian Church abstain from participating in the preparations for the “ecumenical council,” indeed from participating in the council itself. For should this council, God forbid, actually come to pass, only one kind of result can be expected from it: schisms, heresies and the loss of many souls. Considering the question from the point of view of the apostolic and patristic and historical experience of the Church, such a council, instead of healing, will but open up new wounds in the body of the Church and inflict upon her new problems and new misfortunes.

I recommend myself to the holy and apostolic prayers of the Fathers of the Holy Council of Bishops of the Serbian Orthodox Church.

The unworthy Archimandrite Justin  
(Spiritual father of the monastery of Chelie)

Eve of the Feast of St. George, 1977 Monastery of Chelie,  
Valjevo (Yugoslavia)

---

# SINODALITÀ E PRIMATO NEI PRIMI DUE MILLENNI

*Proponiamo in questo articolo due documenti frutto della "Commissione internazionale mista per il dialogo teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa". Il tema degli approfondimenti fatti a Chieti nel 2016 e di recente ad Alessandria, è il rapporto tra sinodalità e primato nei primi due millenni e fino ad oggi. Pur stigmatizzando lo spirito intrinsecamente non ortodosso dell'ecumenismo che, nato in seno al protestantesimo, mira ad un'unità superficiale che preservi le diversità anche teologico-dogmatiche tra le Chiese, proponiamo questi studi solo per un interesse storico culturale e per comprendere la metodologia attraverso cui si svolgono questi incontri e si analizzano i dati storico-teologici. Al netto degli usi provenienti dalle naturali differenze culturali dei popoli, il portato dogmatico che sta alla base della fede rivelata dal Dio-Uomo "una volta per sempre" (Giuda 1,3) non può essere messo in discussione. La fede apostolica è l'unico tesoro da preservare. Per questo motivo i "teologi" e gli storici non possono partire dalle situazioni contingenti per adattare i canoni, ma al contrario sono le situazioni contingenti a doversi adattare alla verità dei canoni ben interpretati, secondo lo stesso Spirito da cui furono promulgati. Non è la Verità che deve adattarsi alla Chiesa ma è la Chiesa che sorge e si adatta sulla Verità che è Cristo. Se questo principio ci è chiaro allora possiamo leggere 'criticamente' i seguenti articoli che fissano alcuni passaggi fondamentali nella storia dei canoni e dell'ecclesiologia. Documenti importanti proprio perché passano da una discussione plurale che prova a fare chiarezza della verità storica. Non possiamo non sottolineare come, però, soprattutto il secondo documento, è quasi completamente incentrato sulle varie evoluzioni che ci sono state nei secoli nella Chiesa Cattolica Romana e come altresì, anche se quasi*

nascostamente, tra le pieghe del discorso, ammetta una maggiore continuità dell'ecclesiologia Ortodossa rispetto alle origini cristiane. Afferma il primo documento: "Sin dai primordi, la Chiesa una esisteva come molte Chiese locali. La comunione (koinonía) dello Spirito santo (cfr. 2 Corinzi, 13, 13) era vissuta sia in seno a ogni Chiesa locale sia nelle relazioni tra di loro come unità nella diversità. Sotto la guida dello Spirito (cfr. Giovanni, 16, 13) la Chiesa sviluppò modelli d'ordine e pratiche varie, conformemente alla sua natura di «popolo che fonda la sua unità nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo». La sinodalità è una qualità fondamentale della Chiesa nel suo insieme. Come ha detto san Giovanni Crisostomo: «"Chiesa" significa sia assemblea [sýstema] sia sinodo [sýnodos]». L'espressione deriva dalla parola "concilio" (sýnodos in greco, concilium in latino), che denota in primo luogo un'assemblea di vescovi, sotto la guida dello Spirito santo, per la deliberazione e l'azione comuni nella cura della Chiesa. In senso lato, si riferisce alla partecipazione attiva di tutti i fedeli alla vita e alla missione della Chiesa. Il termine primato si riferisce all'essere primo (primus, prótos). Nella Chiesa il primato appartiene al suo Capo, Gesù Cristo, «principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti, perché sia lui ad avere il primato [protéuon] su tutte le cose» (Colossesi, 1, 18)". Si poteva anche chiudere qui la discussione...ma si sa gli studiosi sono prolissi e purtroppo spesso tendono a piegare ai propri scopi la Verità piuttosto che farsi discepoli e uditori della Parola. Il Capo del Corpo che è la Chiesa è Cristo ed il centro la fede da Lui rivelata. Nessuno, come dice l'Apostolo Paolo, né un angelo, né un altro Apostolo e neanche lui stesso possono porre un fondamento diverso dalla fede rivelata dal Dio-Uomo, Colui che è con noi fino alla fine dei tempi. I Vescovi non sono infallibili prolungatori della rivelazione ma, secondo il significato della parola greca, sorveglianti, custodi della rivelazione divina. Non c'è dunque altro fondamento di quella Rocca che è Cristo e su cui siamo chiamati a costruire la nostra casa affinché non crolli ma

*resista alle intemperie, alle mareggiate e agli eventi avversi che il mondo ed i suoi valori rappresentano. In assenza di questa fede incrollabile nel Signore Vivente, l'uomo tende ad abbarbicarsi ad ogni puntello mondano che possa ispirargli una qualsiasi forma di stabilità, fiducia, sicurezza; puntello instabile perché piantato nelle sabbie mobili di questo mondo. In assenza di questa fede incrollabile sorgono i Vicari, i Super Apostoli, l'esser di Cefa o di Paolo o di Apollo (1 Cor 1,10-12)*

## **Commissione internazionale mista per il dialogo teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa**

### **SINODALITÀ E PRIMATO NEL PRIMO MILLENNIO: VERSO UNA COMUNE COMPRESIONE NEL SERVIZIO ALL'UNITÀ DELLA CHIESA[1]**

Chieti, 21 settembre 2016

*«Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi.*

*E la nostra comunione è con il Padre e con il figlio suo, Gesù Cristo.*

*Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia piena» (1 Giovanni, 1, 3-4).*

**1.** La comunione ecclesiale nasce direttamente dall'incarnazione del Verbo eterno di Dio, secondo la benevolenza (*eudokía*) del Padre, per mezzo dello Spirito santo. Cristo, venuto sulla terra, ha fondato la Chiesa come suo corpo (cfr. 1 Corinzi, 12, 12-27). L'unità esistente tra le persone della Trinità si riflette nella comunione (*koinonía*) dei membri della Chiesa tra loro. Così, come ha affermato san Massimo il Confessore, la Chiesa è un *éikon* della santissima Trinità[2]. Durante l'ultima cena Gesù Cristo ha pregato il Padre: «Custodiscili nel tuo nome, quello che mi hai dato, perché siano una sola cosa, come noi» (*Giovanni, 17, 11*). Questa unità trinitaria è manifestata

nella santa Eucaristia, dove la Chiesa prega Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito santo.

2. Sin dai primordi, la Chiesa una esisteva come molte Chiese locali. La comunione (*koinonía*) dello Spirito santo (cfr. *2 Corinzi*, 13, 13) era vissuta sia in seno a ogni Chiesa locale sia nelle relazioni tra di loro come unità nella diversità. Sotto la guida dello Spirito (cfr. *Giovanni*, 16, 13) la Chiesa sviluppò modelli d'ordine e pratiche varie, conformemente alla sua natura di «popolo che fonda la sua unità nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo»[\[3\]](#).

3. La sinodalità è una qualità fondamentale della Chiesa nel suo insieme. Come ha detto san Giovanni Crisostomo: «“Chiesa” significa sia assemblea [*sýstema*] sia sinodo [*sýnodos*][\[4\]](#)». L'espressione deriva dalla parola “concilio” (*sýnodos* in greco, *concilium* in latino), che denota in primo luogo un'assemblea di vescovi, sotto la guida dello Spirito santo, per la deliberazione e l'azione comuni nella cura della Chiesa. In senso lato, si riferisce alla partecipazione attiva di tutti i fedeli alla vita e alla missione della Chiesa.

4. Il termine primato si riferisce all'essere primo (*primus, prótos*). Nella Chiesa il primato appartiene al suo Capo, Gesù Cristo, «principio, primogenito di quelli che risorgono dai morti, perché sia lui ad avere il primato [*protéuon*] su tutte le cose» (*Colossesi*, 1, 18). La tradizione cristiana mostra chiaramente che, nell'ambito della vita sinodale della Chiesa a vari livelli, un vescovo è stato riconosciuto come il “primo”. Gesù Cristo associa questo essere “primo” con il servizio (*diakonía*): «Se uno vuole essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servitore di tutti» (*Marco*, 9, 35).

5. Nel secondo millennio, la comunione è stata spezzata tra Oriente e Occidente. Sono stati compiuti molti sforzi per ripristinare la comunione tra cattolici e ortodossi, ma senza

successo. La Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa, nel suo lavoro costante per superare le divergenze teologiche, ha esaminato il rapporto tra sinodalità e primato nella vita della Chiesa. Le diverse comprensioni di queste realtà hanno svolto un ruolo importante nella divisione tra ortodossi e cattolici. Pertanto, è essenziale cercare di giungere a una comprensione comune di queste realtà interrelate, complementari e inscindibili.

6. Al fine di giungere a questa comprensione comune di primato e sinodalità, è necessario riflettere sulla storia. Dio si rivela nella storia. È particolarmente importante compiere insieme una lettura teologica della storia della liturgia della Chiesa, della spiritualità, delle istituzioni e dei canoni, che hanno sempre una dimensione teologica.

7. La storia della Chiesa nel primo millennio è fondamentale. Malgrado alcune fratture temporanee, all'epoca i cristiani d'Oriente e d'Occidente vivevano in comunione e, in quel contesto, furono costituite le strutture essenziali della Chiesa. Il rapporto tra sinodalità e primato assunse diverse forme, che possono offrire agli ortodossi e ai cattolici una guida fondamentale nei loro sforzi per ripristinare oggi la piena comunione.

### **La Chiesa locale**

8. La Chiesa una, santa cattolica e apostolica della quale Cristo è il capo è presente oggi nella sinassi eucaristica di una Chiesa locale sotto il suo vescovo. È lui che presiede (*proestós*). Nella sinassi liturgica, il vescovo rende visibile la presenza di Gesù Cristo. Nella Chiesa locale (vale a dire nella diocesi), i molti fedeli e il clero sotto l'unico vescovo sono uniti tra di loro in Cristo e sono in comunione con lui in ogni aspetto della vita della Chiesa, specialmente nella celebrazione dell'Eucaristia. Come insegnava sant'Ignazio di Antiochia, «dove compare il vescovo, là sia la

comunità, come là dove c'è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica [*katholiké ekklesía*][5]». Ogni Chiesa locale celebra in comunione con tutte le altre Chiese locali che confessano la vera fede e celebrano la stessa Eucaristia. Quando un presbitero presiede l'Eucaristia, il vescovo locale viene sempre ricordato in segno di unità della Chiesa locale. Nell'Eucaristia, il *proestós* e la comunità sono interdipendenti: la comunità non può celebrare l'Eucaristia senza un *proestós*, e il *proestós*, a sua volta, deve celebrare con una comunità.

9. Questa interrelazione di *proestós* o vescovo e comunità è un elemento costitutivo della vita della Chiesa locale. Insieme al clero, che collabora al suo ministero, il vescovo locale agisce in mezzo ai fedeli, che sono il gregge di Cristo, quale garante e servitore dell'unità. Quale successore degli apostoli, egli esercita la sua missione come impegno di servizio e di amore, custodendo la sua comunità e guidandola, come suo capo, verso un'unità sempre più profonda con Cristo nella verità, conservando la fede apostolica attraverso la predicazione del Vangelo e la celebrazione dei sacramenti.

10. Poiché il vescovo è il capo della sua Chiesa locale, egli rappresenta la sua Chiesa dinanzi alle altre Chiese locali e nella comunione di tutte le Chiese. Allo stesso modo rende questa comunione presente nella sua Chiesa. È questo un principio fondamentale di sinodalità.

### **La comunione regionale delle Chiese**

11. Ci sono prove in abbondanza che i vescovi nella Chiesa dei primordi erano consapevoli di avere una responsabilità comune per la Chiesa nel suo insieme. Come ha detto san Cipriano, c'è «un solo episcopato, diffuso in una moltitudine armonica di molti vescovi[6]». Questo vincolo di unità era espresso nel requisito che almeno tre vescovi partecipassero all'ordinazione (*cheirotónía*) di un nuovo vescovo[7]; era anche evidente negli incontri multipli di vescovi in concili o

sinodi per discutere di questioni comuni di dottrina (*dóγμα, didaskalía*) e di prassi, nonché nei loro frequenti scambi epistolari e nelle visite reciproche.

**12.** Già durante i primi quattro secoli si formarono diversi raggruppamenti di diocesi in regioni particolari. Il *prótos*, il primo tra i vescovi della regione, era il vescovo della prima sede, la metropoli, e il suo ufficio di metropolita era sempre legato alla sua sede. I concili ecumenici attribuirono alcune prerogative (*presbéia, pronomía, díkaia*) al metropolita, sempre nel quadro della sinodalità. Così, il primo concilio ecumenico (Nicea, 325), pur chiedendo a tutti i vescovi di una provincia la loro partecipazione personale o il consenso scritto a una elezione e consacrazione episcopale – atto sinodico per eccellenza – attribuiva al metropolita la convalida (*kýros*) dell'elezione di un nuovo vescovo[8]. Il quarto concilio ecumenico (Calcedonia, 451) ricordò di nuovo i diritti (*díkaia*) del metropolita – insistendo sul fatto che questo ufficio fosse ecclesiale e non politico[9] – proprio come il settimo concilio ecumenico (Nicea II, 787)[10].

**13.** Il Canone apostolico 34 propone una descrizione canonica della correlazione tra il *prótos* e gli altri vescovi di ogni regione [*éthnos*]: «I vescovi di ciascuna nazione debbono riconoscere colui che è il primo [*prótos*] tra di loro, e considerarlo il loro capo [*kephalé*], e non fare nulla di importante senza il suo consenso [*gnóme*]; ciascun vescovo può soltanto fare ciò che riguarda la sua diocesi [*paroikía*] e i territori che dipendono da essa. Ma il primo [*prótos*] non può fare nulla senza il consenso di tutti. Poiché in questo modo la concordia [*homónoia*] prevarrà, e Dio sarà lodato per mezzo del Signore nello Spirito santo»[11].

**14.** L'istituzione della metropoli è una forma di comunione regionale tra Chiese locali. In seguito si svilupparono altre forme, vale a dire i patriarcati comprendenti diverse metropoli. Sia il metropolita sia il patriarca erano vescovi diocesani con pieni poteri episcopali nelle loro diocesi.

Nelle questioni legate alle loro rispettive metropoli o nei patriarcati, però, dovevano agire in accordo con gli altri vescovi. Questo modo di agire è alla radice delle istituzioni sinodiche nel senso stretto del termine, come il sinodo regionale dei vescovi. Questi sinodi venivano convocati e presieduti dal metropolita o dal patriarca. Lui e gli altri vescovi agivano in mutua complementarità ed erano responsabili dinanzi al sinodo.

## **La Chiesa a livello universale**

**15.** Tra il quarto e il settimo secolo, si iniziò a riconoscere l'ordine (*táxis*) delle cinque sedi patriarcali, basato sui concili ecumenici e da essi sancito, con la sede di Roma al primo posto, esercitando un primato d'onore (*presbéia tes timés*), seguita da quella di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme, in questo ordine preciso, secondo la tradizione canonica[\[12\]](#).

**16.** In Occidente, il primato della sede di Roma fu compreso, specialmente a partire dal quarto secolo, con riferimento al ruolo di Pietro tra gli apostoli. Il primato del vescovo di Roma tra i vescovi fu man mano interpretato come una prerogativa che gli apparteneva in quanto era successore di Pietro, primo tra gli apostoli[\[13\]](#). Questa comprensione non fu adottata in Oriente, che aveva su questo punto un'interpretazione diversa delle Scritture e dei Padri. Il nostro dialogo potrà ritornare su tale questione in futuro.

**17.** Quando veniva eletto un nuovo patriarca in una delle cinque sedi della *táxis*, era prassi comune che inviasse una lettera a tutti gli altri patriarchi, annunciando la sua elezione e includendo una professione di fede. Tali "lettere di comunione" erano un'espressione profonda del vincolo canonico di comunione tra i patriarchi. Includendo il nome del nuovo patriarca, secondo il giusto ordine, nei dittici delle loro chiese, letti durante la liturgia, gli altri patriarchi riconoscevano la sua elezione. La *táxis* delle sedi patriarcali

trovava la sua massima espressione nella celebrazione della santa Eucaristia. Ogni volta che due o più patriarchi si riunivano per celebrare l'Eucaristia, si ponevano secondo la *táxis*. Questa prassi manifestava la natura eucaristica della loro comunione.

**18.** A partire dal Primo concilio ecumenico (Nicea, 325), le questioni rilevanti riguardanti la fede e l'ordine canonico nella Chiesa furono discusse e risolte dai concili ecumenici. Anche se il vescovo di Roma non partecipò di persona a nessuno di quei concili, ogni volta fu rappresentato dai suoi legati o approvò le conclusioni conciliari *post factum*. La comprensione della Chiesa dei criteri per la recezione di un concilio come ecumenico si sviluppò nel corso del primo millennio. Per esempio, spinto da circostanze storiche, il settimo concilio ecumenico (Nicea II, 787) descrisse in modo dettagliato i criteri così come erano intesi allora: la concordia (*symphonía*) dei capi delle Chiese, la cooperazione (*synérgheia*) del vescovo di Roma, e l'accordo degli altri patriarchi (*symphronúntes*). Un concilio ecumenico deve avere il proprio numero appropriato nella sequenza dei concili ecumenici e il suo insegnamento deve essere in sintonia con quello dei concili precedenti [\[14\]](#). La recezione da parte della Chiesa nel suo insieme è sempre stato l'ultimo criterio dell'ecumenicità di un concilio.

**19.** Nei secoli sono stati rivolti numerosi appelli al vescovo di Roma, anche dall'Oriente, su questioni disciplinari, come la deposizione di un vescovo. Al sinodo di Sardica (343) fu fatto un tentativo di stabilire regole per questa procedura [\[15\]](#). Sardica fu recepita al concilio *in Trullo* (692) [\[16\]](#). I canoni di Sardica stabilivano che un vescovo che era stato condannato poteva fare appello al vescovo di Roma e che quest'ultimo, se lo riteneva opportuno, poteva ordinare un nuovo processo, che doveva essere svolto dai vescovi nella provincia limitrofa a quella del vescovo stesso. Appelli in materia disciplinare furono rivolti anche

alla sede di Costantinopoli [\[17\]](#) e ad altre sedi. Tali appelli alle sedi maggiori furono sempre trattati in modo sinodico. Gli appelli al vescovo di Roma dall'Oriente esprimevano la comunione della Chiesa, ma il vescovo di Roma non esercitava un'autorità canonica sulle Chiese d'Oriente.

## **Conclusione**

**20.** Per tutto il primo millennio, la Chiesa in Oriente e in Occidente fu unita nel preservare la fede apostolica, mantenere la successione apostolica dei vescovi, sviluppare strutture di sinodalità inscindibilmente legate al primato, e nella comprensione dell'autorità come servizio (*diakonía*) d'amore. Sebbene l'unità tra Oriente e Occidente sia a volte stata complicata, i vescovi di Oriente e Occidente erano consapevoli di appartenere alla Chiesa una.

**21.** Questa eredità comune di principi teologici, disposizioni canoniche e pratiche liturgiche del primo millennio rappresenta un punto di riferimento necessario e una potente fonte di ispirazione sia per i cattolici sia per gli ortodossi mentre cercano di curare la ferita della loro divisione all'inizio del terzo millennio. Sulla base di questa eredità comune, entrambi devono riflettere su come il primato, la sinodalità e l'interrelazione che esiste tra loro possono essere concepiti ed esercitati oggi ed in futuro.

Traduzione dall'originale inglese da *L'Osservatore Romano*, 7 ottobre 2016.



Commissione internazionale mista per il dialogo teologico  
tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa

**SINODALITÀ E PRIMATO**

**NEL SECONDO MILLENNIO FINO AD OGGI [\[18\]](#)**

Alessandria, 7 giugno 2023

**Introduzione**

**0.1** A seguito di un attento studio della sinodalità e del primato nel primo millennio, il documento di Chieti afferma

che: Fin dai tempi più antichi, l'unica Chiesa esisteva come molte chiese locali. La comunione (koinonia) dello Spirito Santo (cfr. 2Cor 13,13) è stata sperimentata sia all'interno di ciascuna chiesa locale sia nelle relazioni tra di esse come unità nella diversità. Sotto la guida dello Spirito (cfr. Gv 16,13), la Chiesa sviluppò modelli di ordinamento e pratiche diverse in conformità alla sua natura di "popolo portato all'unità dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" (Chieti, 2; citando San Cipriano, De orat. dom. 23; PL 4, 536).

**0.2** Il legame di unità era evidente nelle "molteplici riunioni dei vescovi in concili o sinodi per discutere in comune questioni di dottrina (dogma, didaskalia) e di pratica" (Chieti, 11). A livello universale, la comunione era favorita dalla cooperazione tra le cinque sedi patriarcali, ordinate secondo una taxis (cfr. Chieti, 15). Nonostante le numerose crisi, l'unità della fede e dell'amore è stata mantenuta attraverso la pratica della sinodalità e del primato (cfr. Chieti, 20).

**0.3** Il presente documento considera la travagliata storia del secondo millennio in quattro periodi. Cerca di dare, per quanto possibile, una lettura comune di questa storia e offre agli ortodossi e ai cattolici romani una gradita opportunità di spiegarsi reciprocamente in vari punti del percorso, in modo da favorire la comprensione e la fiducia reciproche che sono prerequisiti essenziali per la riconciliazione all'inizio del terzo millennio. Il documento si conclude traendo insegnamenti dalla storia esaminata.

## **1. Dal 1054 al Concilio di Firenze (1438-1439)**

**1.1** All'inizio del secondo millennio, le difficoltà e le divergenze tra Oriente e Occidente furono esacerbate da fattori culturali e politici. Gli atti di scomunica del 1054 aggravarono l'allontanamento tra Oriente e Occidente. Le Chiese d'Oriente e d'Occidente si sforzarono di ristabilire la

loro unità. Tuttavia, a seguito delle crociate, e in particolare della conquista di Costantinopoli da parte della quarta crociata (1204), la frattura del 1054 si aggravò tristemente.

**1.2** La cosiddetta Riforma gregoriana, dal nome di Papa Gregorio VII (1073-1085), riuscì a porre fine alla nomina sistematica di vescovi e abati da parte del potere secolare. Furono ristabilite le elezioni canoniche, in modo che i capitoli delle cattedrali eleggessero i loro vescovi diocesani e i monasteri il loro abate. Allo stesso tempo, la riforma intendeva combattere gli abusi morali nella Chiesa e nella società occidentale. Questo processo di riforma fu guidato dal papato attraverso i tradizionali sinodi locali romani. Nel frattempo, il potere del papa si estese sempre più alla sfera temporale, dato che Gregorio riuscì persino a deporre l'imperatore Enrico IV. Si accentuò la responsabilità della Sede romana di preservare la Chiesa occidentale da interferenze estranee e abusi interni.

**1.3** Di conseguenza, si sviluppò un'ecclesiologia più giuridica. Le "False Decretali" (IX secolo) e la falsa Donazione di Costantino (probabilmente dell'VIII secolo), che furono erroneamente ritenute autentiche, sottolinearono la centralità della figura del Papa nella Chiesa latina. I nuovi ordini mendicanti del XIII secolo, come i francescani e i domenicani, esenti dall'autorità episcopale, promossero una concezione del papato come affidatario della cura pastorale di tutta la Chiesa.

**1.4** Dopo la controversia sulle investiture della fine dell'XI e dell'inizio del XII secolo, la Chiesa ingaggiò un'altra grande lotta con i poteri temporali per la direzione del mondo cristiano occidentale. Innocenzo III (1198-1216) consolidò la visione del papa come capo che governa l'intero corpo ecclesiale. Come successore di Pietro, il papa aveva la pienezza del potere (*plenitudo potestatis*) e la preoccupazione per tutte le Chiese (*sollicitudo omnium ecclesiarum*). I

singoli vescovi erano chiamati a partecipare alla sua sollecitudine (in partem sollicitudinis), prendendosi cura delle proprie diocesi.

**1.5** A quel tempo, nonostante lo sviluppo dottrinale del primato romano, la sinodalità era ancora evidente. I papi continuavano a governare la Chiesa latina con il sinodo romano, che riuniva i vescovi della provincia romana e quelli presenti a Roma. Il sinodo si riuniva normalmente due volte l'anno. I problemi venivano affrontati e discussi liberamente da tutti i partecipanti. Il papa, in quanto primus, prendeva la decisione finale. Non ci sono prove che il papa fosse vincolato da un voto, ma non ci sono nemmeno prove che il papa abbia preso una decisione finale contraria al parere del suo sinodo.

**1.6** Nel corso del XII secolo, il ruolo del sinodo romano fu gradualmente sostituito dal concistoro, la riunione dei cardinali. I cardinali erano membri del clero romano, sette dei quali erano vescovi delle sedi suburbicarie della provincia di Roma. Il papa consultava regolarmente il concistoro. Con i decreti del 1059 e del 1179, il collegio cardinalizio ottenne il diritto esclusivo di eleggere il papa. Il fatto che i cardinali fossero vescovi suburbicari o dotati di un titolo presbiterale o diaconale romano sottolineava il fatto che la Chiesa di Roma e non qualsiasi altro organismo ha il diritto di eleggere il suo vescovo.

**1.7** In Occidente esistevano sinodi provinciali, ma i papi convocavano anche concili generali, come i quattro Concili Lateranensi (1123, 1139, 1179, 1215) che continuarono la riforma della Chiesa in Occidente. La Costituzione 5 del IV Concilio Lateranense (1215) affermava che "la Chiesa romana... per disposizione del Signore ha un primato di potere ordinario su tutte le altre Chiese, in quanto è madre e maestra [mater et magistra] di tutti i fedeli di Cristo". Lo stesso concilio invitava i greci a "conformarsi come figli obbedienti alla santa Chiesa romana, loro madre, affinché vi sia un solo

gregge e un solo pastore" (Cost. 4). Questo appello non fu accolto.

**1.8** Questo periodo di predominio papale coincise con le crociate, che inizialmente furono motivate da un appello dell'imperatore bizantino nel suo conflitto con i turchi selgiuchidi, ma che si svilupparono in un violento antagonismo tra latini e greci. A seguito della prima crociata (1095-1099), vennero istituiti un patriarca latino e una gerarchia latina ad Antiochia (1098) e a Gerusalemme (1099), al posto dei patriarcati greci o parallelamente ad essi. La terza crociata (1189-1192) stabilì una gerarchia latina a Cipro (1191) e, contrariamente ai canoni, abolì l'autocefalia della Chiesa di Cipro. I vescovi greci, ridotti da 15 a soli quattro, furono costretti a essere obbedienti alla Chiesa romana e a prestare giuramento ai rispettivi vescovi latini.

**1.9** La quarta crociata (1204) portò al saccheggio di Costantinopoli e all'insediamento di gerarchie latine parallele nelle rimanenti antiche sedi della Chiesa greca. Pur avendo scoraggiato i veneziani dal conquistare Costantinopoli, papa Innocenzo III nominò successivamente un patriarca latino sia a Costantinopoli che ad Alessandria. Le decisioni del IV Concilio Lateranense (1215) furono imposte in particolare alle Chiese di Gerusalemme e Cipro. Il principio secondo cui i "greci" potevano mantenere i loro riti liturgici, ma dovevano accettare il vescovo di Roma come loro capo e commemorarlo, fu praticato soprattutto a Cipro (cfr. i sinodi latini di Limassol, 1220, e di Famagosta, 1222, e la Bolla Cypria di Papa Alessandro IV, 1260). In molti casi, il clero greco, considerato ormai come appartenente alla Chiesa latina, fu costretto a partecipare alle azioni liturgiche latine. L'atmosfera peggiorò con l'atteggiamento polemico dei teologi che denunciavano gli usi orientali come "errori dei greci", o addirittura "errori dei greci scismatici".

**1.10** Nonostante queste prove, in Oriente c'era ancora chi coltivava buone relazioni ecclesiali e lavorava per il

ripristino dell'unità. Grandi patriarchi con una profonda comprensione teologica, come Philotheos Kokkinos (1300 ca. – 1379), discepolo di Gregorio Palamas, esaminarono la possibilità di convocare un concilio ecumenico che fornisse una soluzione alle divisioni.

**1.11** Durante il secondo millennio in Oriente, l'istituzione conciliare funzionava secondo i principi canonici del Canone Apostolico 34, dove il Patriarca di Costantinopoli come protos e i vescovi presenti a Costantinopoli partecipavano alle sessioni del Sinodo Endemousa. Attraverso il Sinodo di Endemousa, la Chiesa esprimeva una forma di sinodalità permanente in cui i patriarchi d'Oriente, presenti a Costantinopoli, o i loro rappresentanti, e altri vescovi venivano convocati dal Patriarca di Costantinopoli per prendere decisioni sinodali.

**1.12** Dopo la restaurazione dell'impero bizantino a Costantinopoli nel 1261, fu possibile ricostruire le relazioni reciproche. Infatti, il Secondo Concilio di Lione (1274) proclamò un atto di unione che conteneva la professione di fede richiesta in precedenza da Papa Clemente IV (1267) e firmata dall'imperatore Michele VIII Palaiologos (nel febbraio 1274), accettando le rivendicazioni latine sulla processione dello Spirito Santo, sul primato papale e su altri punti controversi (ad esempio, il purgatorio, gli azimi). Si affermava che la Chiesa romana aveva "summum plenumque principatum" [il più alto e pieno primato] su tutta la Chiesa e che il successore di Pietro aveva ricevuto "plenam potestatem" [pienezza di potere] per governarla, essendo gli altri vescovi chiamati a condividere la sua sollecitudine. Questa professione fu rifiutata dalla Chiesa di Costantinopoli nel 1285.

**1.13** Nel corso del XIV secolo sorse in Oriente la controversia sugli esicasti, provocata da Barlaam, un monaco calabrese. I monaci del Monte Athos delegarono San Gregorio Palamas a rispondere alle sfide di Barlaam. Nel corso del XIV secolo,

quattro sinodi a Costantinopoli (1341, 1347, 1351 e 1368) difesero la distinzione tra l'essenza e l'energia increata di Dio, sviluppata da San Gregorio Palamas sulla base di Padri della Chiesa come San Basilio di Cesarea e San Massimo il Confessore. Questi eventi indicano il perdurare della pratica della sinodalità in Oriente.

**1.14** Il XIV e il XV secolo furono testimoni di un cambiamento radicale nella sfera politica, che mise fine al predominio temporale papale. Il tentativo di papa Bonifacio VIII (1294-1303) di riaffermare la supremazia papale nell'ordine temporale con la bolla *Unam Sanctam* (1302) fu violentemente contrastato dal re di Francia, ponendo così fine alla pretesa papale di governare politicamente il mondo. A questo episodio seguì, pochi anni dopo, l'esilio del papato nella città francese di Avignone, dove i papi vissero per settant'anni sotto il controllo della monarchia francese.

**1.15** Il caos derivante dall'elezione di due e poi tre papi provocò un profondo trauma nella Chiesa occidentale. Per risolvere la crisi, fu convocato un concilio generale a Costanza (1414-1418). Questo concilio, a cui parteciparono non solo vescovi e abati ma anche rappresentanti di organismi politici, sviluppò nel suo decreto, *Haec sancta* (1415), la tesi secondo cui la massima autorità nella Chiesa appartiene a un concilio generale, inteso come assemblea di vescovi e poteri secolari, in contraddizione con l'autorità del papa. Questa tesi è nota come "conciliarismo". Il conciliarismo sovvertiva il ruolo canonico del primate nel sinodo e metteva in pericolo la libertà della Chiesa. Sottolineava la nuova idea che un concilio dovesse "rappresentare" tutte le categorie della società cristiana e che tale concilio, riunendosi ogni dieci anni, con il papa che eseguiva le sue decisioni, avrebbe governato la Chiesa. La prassi ecclesiale della sinodalità veniva così messa in discussione dalla nozione secolare di rappresentanza corporativa, un concetto tratto dal diritto romano secolare che conferiva personalità

giuridica agli enti collettivi.

**1.16** L'indebolimento dell'autorità papale offrì agli Stati l'opportunità di aumentare il loro controllo sulla Chiesa in Occidente. La sede romana fu costretta a firmare dei concordati che riconoscevano il diritto dei poteri politici di partecipare alla nomina dei vescovi. Tale accordo è esemplificato nella Prammatica Sanzione di Bourges (1438), che avallava il conciliarismo e preparava il terreno per il gallicanesimo (vedi sotto, 2.3). Il conciliarismo fu condannato nel V Concilio Lateranense (1512-1517) e definitivamente escluso dall'insegnamento del Concilio Vaticano I (1869-1870).

**1.17** Il concilio di Ferrara-Firenze (1438-1439) si riunì mentre era ancora in corso l'assemblea conciliarista di Basilea (1431-1449), respinta da papa Eugenio IV (1431-1447). Entrambi i partiti occidentali invitarono l'imperatore e il patriarca di Costantinopoli, ma in accordo con la pentarchia l'imperatore e il patriarca decisero di non andare a Basilea ma a Ferrara e poi a Firenze, dove era presente il papa. È anche vero che, sotto la pressione degli Ottomani e bisognosi di assistenza militare occidentale, l'imperatore e il patriarca riconobbero che il papa era in grado di generare un aiuto occidentale a favore di Costantinopoli. Il concilio affrontò i punti di disaccordo che erano sorti tra le due Chiese, principalmente: il Filioque, l'uso degli azimi per l'Eucaristia, il purgatorio, la visione beatifica dopo la morte e il primato papale. La bolla di unione, *Laetentur coeli* (1439), con una forte introduzione biblica, elogiava Cristo come capo e pietra angolare della Chiesa riunita.

**1.18** L'obiettivo primario delle forti affermazioni di Firenze sul primato papale era il rifiuto della tesi conciliarista di Basilea. Il Concilio procedette con tre affermazioni: "la santa Sede Apostolica [Roma] e il romano pontefice hanno il primato su tutto il mondo"; "lo stesso romano pontefice è il successore del beato Pietro, ... il capo di tutta la Chiesa, il

padre e il maestro di tutti i cristiani”; “a lui, nella persona del beato Pietro, è stato dato da nostro Signore Gesù Cristo il pieno potere [plenam potestatem] di pascere, reggere e governare [pascendi, regendi ac gubernandi] tutta la Chiesa”. Queste affermazioni furono accettate dai greci a tre condizioni, che furono inserite nel decreto: a) l’aggiunta della clausola “come è contenuto anche negli atti dei concili ecumenici e nei sacri canoni”; b) la menzione delle altre sedi patriarcali della Pentarchia; e c) il mantenimento dei privilegi e dei diritti dei patriarchi (Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, DS, 1307-1308).

**1.19** Per quanto riguarda tutte le questioni controverse, il concilio affermò che le differenze nella formulazione dottrinale o nella prassi canonica non intaccavano l’unità della fede. L’unione fu firmata dai greci sotto la pressione delle circostanze e successivamente non fu accolta dalla Chiesa greca. Fu ufficialmente respinta dal Concilio di Costantinopoli nel 1484, con la partecipazione dei quattro patriarcati orientali: Con il presente tomos sinodale annulliamo il concilio convocato a Firenze, la sua definizione [la bolla di unione] e le proposizioni in esso contenute, e dichiariamo con questo tomos che il concilio di Firenze è nullo” (Melloni-Paschalidis, *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*, IV/1, 227).

## **2. Dalla Riforma al XVIII secolo**

**2.1** Due importanti novità hanno influenzato il rapporto tra sinodalità e primato nei secoli XVI-XVIII: la Riforma protestante e le unioni stabilite tra Roma e varie Chiese orientali. L’ascesa del protestantesimo portò a contatti con l’Oriente e persino a speranze di unione, almeno nella fase preliminare del loro incontro, anche se divise ulteriormente l’Occidente. La sinodalità era ancora praticata in Oriente in questo periodo difficile e le decisioni di diversi sinodi tenutisi in quel periodo mostrano quali fossero le questioni

teologiche che separavano cattolici, ortodossi e protestanti. Il fenomeno delle unioni fu vissuto dagli ortodossi come una ferita e una minaccia, come causa di ulteriori divisioni in Oriente e come una forma di proselitismo.

**2.2** Le obiezioni dei Riformatori furono riprese dal Concilio di Trento (1545-1563), che però non diede alcuna definizione di primato. Un consenso sul significato del primato e sui diritti del primate era irraggiungibile; le controtendenze episcopali si dimostrarono troppo forti, soprattutto in Francia. Mentre in alcune parti della Chiesa latina si continuava a praticare l'elezione dei vescovi da parte dei capitoli delle cattedrali, fu prescritto che i sinodi provinciali fossero istituiti e inviassero a Roma una lista di tre nomi, affinché il papa potesse scegliere e nominare i vescovi (sessione XXIV; Decretum de Reformatione, can. 1). Dopo Trento, il papato assunse la guida delle riforme tridentine e la Chiesa cattolica romana divenne sempre più centralizzata per quanto riguarda la dottrina, la liturgia e l'attività missionaria. Il papato fu un punto di riferimento importante nella controversia con il protestantesimo sulla vera fede e, a lungo andare, l'autorità papale fu rafforzata nel periodo post-tridentino. Il papato e l'impegno nei suoi confronti divennero un marcatore dell'identità confessionale cattolica romana contro il protestantesimo. Gli sforzi dei vecchi e dei nuovi ordini religiosi (ad esempio i gesuiti) per la riforma tridentina e per la controriforma nell'educazione umanistica e nella missione accrebbero l'autorità del papato.

**2.3** Sinodi provinciali, finalizzati all'attuazione della riforma tridentina, si svolsero in Italia (ad esempio, Milano, 1566), nell'Impero tedesco (ad esempio, Salisburgo, 1569), in Francia (dal 1581) e nel Commonwealth polacco-lituano (Piotrków, 1589). Sotto pressione politica, i vescovi cattolici di molti regni cercarono una maggiore autonomia rispetto al primato papale. Queste tendenze episcopali (ad esempio il gallicanesimo in Francia, il febronianesimo in

Germania) continuarono a sostenere il conciliarismo. La Rivoluzione francese portò infine alla caduta dell'Ancien Régime e alla distruzione della Chiesa di Stato, che in ultima analisi rafforzò i legami tra la Chiesa di Francia e Roma, poiché dopo il crollo del vecchio ordine solo il papato aveva l'autorità di riorganizzare la Chiesa (cfr. il Concordato con la Francia del 1801 e il Congresso di Vienna del 1814-1815).

**2.4** Il sistema giuridico del Millet assegnava tutti gli ortodossi che vivevano nell'Impero Ottomano, a prescindere dalle considerazioni etniche, al Rum-Millet, dipendente dal Patriarcato ecumenico di Costantinopoli nelle questioni ecclesiastiche e civili. Ciò enfatizzava la posizione centrale di quest'ultimo all'interno della Chiesa ortodossa, nota già dall'ordinamento canonico, e ne accresceva l'importanza nei confronti degli altri antichi patriarcati. Nonostante questa nuova situazione, lo spirito della sinodalità fu comunque conservato. Vennero convocati concili dal patriarca ecumenico per risolvere questioni in modo sinodale, come il Concilio di Costantinopoli (1593), per confermare il titolo di patriarca concesso in precedenza al metropolita di Mosca; il Concilio di Iasi (1642), per giudicare la confessione di fede del metropolita di Kiev, Pietro Mohyla; e i due grandi concili di Costantinopoli (1638 e 1642). Altri sinodi furono convocati a Costantinopoli (1672, 1691) e dal patriarca Dositeo a Gerusalemme (1672), che condannò la Confessione di fede attribuita al patriarca ecumenico Cirillo Lukaris.

**2.5** A partire dalla fine del XVI secolo, apparvero opere polemiche di autori sia orientali che occidentali, in particolare sul tema del primato papale. Successivamente, la questione del primato papale è stata affrontata in modo polemico o apologetico nelle decisioni sinodali orientali, nelle confessioni di fede e nei commentari canonici.

**2.6** Tra il XVI e il XVIII secolo sono state stabilite diverse unioni tra le Chiese orientali e Roma. Le motivazioni di queste unioni sono sempre state contestate. Non si può

escludere un genuino desiderio di unità della Chiesa. Spesso si intrecciano fattori religiosi e politici. Le unioni appaiono spesso come tentativi di fuga da situazioni locali sfavorevoli. Alcuni ruteni all'epoca del Commonwealth polacco-lituano si unirono a Roma al Sinodo di Brest (1596). Altre unioni avvennero in Croazia (1611), Uzhorod (1646), Transilvania (1700-1701) e Serbia (1777). Gli ortodossi di lingua albanese, fuggiti alla fine del XV secolo nell'Italia meridionale dopo la conquista turca, entrarono successivamente in comunione con Roma. Nel 1724, in occasione della vacanza della sede patriarcale di Antiochia, la comunità di Damasco elesse un patriarca filocattolico, che assunse il nome di Cirillo VI e fu riconosciuto dal Papa nel 1729, formando così la Chiesa cattolica melchita. Furono realizzate anche unioni con altre Chiese.

**2.7** All'inizio del XVIII secolo, lo zar Pietro I (1689-1725) introdusse riforme in Russia in generale e nella Chiesa. Il patriarcato fu abolito (fino al 1917) e la Chiesa fu governata da un Santo Sinodo sotto la guida di un funzionario statale, l'Oberprokurator. Nel ristrutturare l'amministrazione della Chiesa, Pietro seguì i modelli protestanti. Le strutture sinodali prevalsero, ma sotto una forte influenza dello Stato.

### **3. Sviluppi del XIX secolo**

**3.1** Dopo la Rivoluzione francese e le guerre napoleoniche, la situazione della Chiesa cattolica romana in Europa era precaria. I nuovi regimi politici, anche le monarchie restaurate, erano Stati laici che pretendevano di mantenere il controllo della Chiesa, proprio come avevano fatto i regimi precedenti. Un esempio è il concordato francese del 1801. In seguito, per evitare l'ingerenza dello Stato negli affari ecclesiastici, il papato adottò la dottrina della Chiesa come "società perfetta", vale a dire che la Chiesa era una società indipendente, autonoma e sovrana nella propria sfera di competenza, proprio come lo Stato era sovrano negli affari temporali. La Chiesa sosteneva di essere investita di un

sistema giuridico originale, cioè non derivato o conferito dallo Stato.

**3.2** La lettera enciclica di Pio IX, *In Suprema Petri Apostoli Sede* (1848), sottolineava che “la suprema autorità dei Romani Pontefici” era sempre stata riconosciuta in Oriente e invitava gli ortodossi a tornare alla comunione con la Sede di Pietro. I patriarchi ortodossi di Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme reagirono ed emisero la loro lettera enciclica patriarcale e sinodale del 1848, in cui, tra le altre questioni, si schieravano contro la supremazia papale.

**3.3** Nel 1868, Papa Pio IX pubblicò una lettera per invitare tutti i vescovi ortodossi al Concilio Vaticano I, invito che fu declinato. Il patriarca ecumenico Gregorio VI disse alla delegazione papale che consegnò la lettera che la partecipazione dei vescovi ortodossi al Concilio “significherebbe una ripresa di vecchie dispute teologiche che accentuerebbero il disaccordo e riaprirebbero vecchie ferite”. Per il Patriarca Gregorio, la principale fonte di disaccordo era la natura dell’autorità del Papa.

**3.4** Nel XIX secolo, la Chiesa ortodossa si trovò ad affrontare un’esacerbazione del nazionalismo e persino l’intenzione di integrarlo nella struttura dell’organizzazione ecclesiastica. Il Grande Concilio di Costantinopoli del 1872 condannò l’etnofiletismo, in occasione dello scisma bulgaro. Alla dissoluzione dell’Impero ottomano, i movimenti di emancipazione nazionale portarono alla formazione di Stati nazionali nei Balcani. Per esprimere e promuovere l’unità eucaristica della Chiesa in questa nuova situazione, il Patriarcato ecumenico concesse un tomos di autocefalia alle Chiese di Grecia (1850), Serbia (1879) e Romania (1885), secondo la tradizione canonica, e queste Chiese furono incluse nei dittici.

**3.5** Il Concilio Vaticano I, tenutosi nel 1869-1870, ha prodotto due documenti: *Pastor Aeternus* (1870) sulla Chiesa,

che definiva il primato e l'infallibilità papale, e Dei Filius (1870) sulla fede cattolica. Sono sorte molte tensioni tra cattolici e ortodossi riguardo all'insegnamento del Concilio sul papato. Occorre sottolineare due punti: in primo luogo, il Vaticano I chiamò la Pastor Aeternus la sua "prima" costituzione dogmatica sulla Chiesa di Cristo, perché era destinata a essere seguita da un'altra, la Tametsi Deus, che trattava in modo più completo dei vescovi e della Chiesa nel suo insieme. Tuttavia, il concilio fu aggiornato a causa dello scoppio della guerra franco-prussiana e la bozza di questo secondo documento non fu mai discussa. Il Concilio lasciò quindi la sua ecclesiologia sbilanciata; il suo insegnamento dogmatico sul papato non fu completato da quello sull'episcopato né contestualizzato da un insegnamento più ampio sulla Chiesa. In secondo luogo, l'insegnamento della Pastor Aeternus era fortemente influenzato dalle circostanze della Chiesa nell'Europa occidentale del XVIII e XIX secolo, dove si era assistito a una rinascita del conciliarismo sotto forma di gallicanesimo e febronianesimo (cfr. sopra, 2.3), che promuoveva l'autonomia delle Chiese nazionali, e a una conseguente tendenza da parte degli Stati a subordinare la Chiesa a loro. L'insegnamento del Concilio sul primato e sulla giurisdizione universale del Papa fu una risposta alla minaccia percepita all'unità e all'indipendenza della Chiesa.

**3.6** Sebbene la Pastor Aeternus abbia insegnato che il Papa ha una giurisdizione episcopale ordinaria e immediata su tutta la Chiesa, ha tuttavia sottolineato che la potestà di ciascun vescovo è "afferzata, confermata e rivendicata" dal Papa, e ha affermato che il "vincolo di unità" della Chiesa è quello della "comunione e della professione della stessa fede" (DS 3060-3061). Inoltre, la successiva dichiarazione dei vescovi tedeschi del 1875, approvata solennemente da Pio IX, insisteva, contro alcune interpretazioni dell'insegnamento conciliare, che il papato e l'episcopato sono entrambi "di istituzione divina" (DS 3115).

**3.7** Per quanto riguarda l'infallibilità, il Concilio non ha definito l'infallibilità personale del Papa, ma la sua capacità, a certe condizioni, di proclamare infallibilmente la fede della Chiesa (DS 3074), e quando ha detto che tali definizioni ex cathedra sono "irreformabili di per sé, non per il consenso della Chiesa [ex sese, non autem ex consensu ecclesiae]" non ha separato il Papa dalla comunione e dalla fede della Chiesa, ma ha dichiarato che tali definizioni non hanno bisogno di ulteriori ratifiche. Si trattava di una risposta specifica al quarto articolo gallicano del 1682, che affermava che il giudizio del papa "non è irreformabile, almeno fino al consenso della Chiesa".

**3.8** Il Vaticano I rafforzò la tendenza prevalente nell'ecclesiologia occidentale dopo il Laterano IV, secondo la quale la Chiesa universale aveva la priorità sulle Chiese locali e possedeva una propria struttura al di sopra di queste ultime. Il papa non era semplicemente il vescovo della Chiesa locale di Roma, ma il pastore di tutta la Chiesa. Il Papa aveva giurisdizione su tutta la Chiesa, mentre i vescovi avevano giurisdizione sul loro gregge particolare.

**3.9** L'insegnamento del Vaticano I sul primato papale di giurisdizione e infallibilità fu respinto da alcuni cattolici romani, che in seguito formarono la Chiesa vetero-cattolica. L'insegnamento provocò anche qualche reazione da parte delle Chiese cattoliche orientali, che però alla fine lo accettarono.

**3.10** L'insegnamento del Vaticano I sul primato papale di giurisdizione su tutta la Chiesa e sull'infallibilità papale è stato considerato inaccettabile dalla Chiesa ortodossa. Tale ecclesiologia è per gli ortodossi un grave allontanamento dalla tradizione canonica dei Padri e dei Concili ecumenici, perché oscura la cattolicità di ogni Chiesa locale. Sulla scia del Concilio Vaticano I, gli argomenti addotti dagli ortodossi includevano, tra gli altri: che il capo di tutta la Chiesa non è un uomo mortale e peccatore, ma il Dio-uomo senza peccato e

immortale Cristo; che San Pietro stesso non era un monarca né un potente, ma il primo tra gli apostoli; che la giurisdizione di ogni patriarca è geograficamente determinata dai sacri canoni, e che nessuno ha giurisdizione sulla Chiesa nel suo complesso. Sulla questione specifica dell'infallibilità, la Chiesa ortodossa riteneva inoltre che l'infalibilità appartenesse alla Chiesa nel suo insieme, come espresso dai concili ricevuti dall'intero popolo di Dio. Bisogna ammettere che questi argomenti sono stati spesso invocati in modo polemico e non in modo storico-critico.

**3.11** La lettera apostolica di Papa Leone XIII, *Orientalium Dignitas* (1894), riconosceva i diritti distinti di tutte le Chiese orientali cattoliche e mostrava un approccio rispettoso nei confronti delle tradizioni orientali. La sua lettera enciclica *Praeclara Gratulationis* (1895) invitava tutti gli ortodossi all'unione con la Chiesa di Roma a condizione che riconoscessero il primato papale di giurisdizione. Il patriarca ecumenico Anthimus VII e il sinodo riunito intorno a lui scrissero una lettera patriarcale e sinodale nel 1895 per esprimere il loro parere fortemente negativo sull'uniatismo come metodo di proselitismo dei cristiani ortodossi. Rifiutarono anche l'invito di Papa Leone.

#### **4. Il XX e il XXI secolo: Risorsa e avvicinamento**

**4.1** Nel XX secolo, i movimenti biblici, patristici e liturgici hanno portato a prestare maggiore attenzione all'insegnamento della Bibbia e dei Padri, nonché alla liturgia. Le relazioni cattolico-ortodosse hanno beneficiato di questo comune ritorno alle fonti (*ressourcement*).

**4.2** Il concetto di "sobornost" è stato sviluppato nella Russia del XIX secolo da un gruppo di pensatori ortodossi chiamati slavofili come reazione al Santo Sinodo controllato dallo Stato, istituito dallo zar Pietro I nel 1721 (cfr. 2.7, sopra). Il termine deriva da *sobor*, che in slavo ecclesiastico significa "riunione" o "assemblea" o "sinodo" ecclesiale. Nel

simbolo della fede, la parola greca *katholikèn* è tradotta in slavo ecclesiastico come *sobornuyu*. Gli slavofili intendevano con *sobornost'* una qualità intrinseca di tutta la Chiesa: la sua cattolicità e la partecipazione di tutti i battezzati alla vita della Chiesa. L'idea della *sobornost'* è evidente nella preparazione, nella composizione e nei processi decisionali del Concilio di Mosca (1917-1918), che ha coinvolto tutte le componenti della Chiesa. Sebbene sia stata criticata, in particolare per essere troppo influenzata da un ideale collettivista e per non aver dato il giusto riconoscimento alla gerarchia della Chiesa, la *sobornost'* ha avuto un'importante influenza sull'ecclesiologia, sia ortodossa che cattolica, per la sua comprensione più conciliare della Chiesa come comunione (cfr. anche Ravenna, 5).

**4.3** Nel XIX secolo, in Occidente, la Scuola di Tubinga ha promosso il concetto di Chiesa come comunione (*communio*) attraverso il recupero della tradizione patristica. Questa idea esprime la convinzione che la vita della Chiesa viene dall'alto e che la Chiesa è un'icona della Santa Trinità (*ecclesia de Trinitate*), per grazia dello Spirito Santo. È stata una base per il rinnovamento della riflessione ecclesiologica soprattutto nel XX secolo. In questa comprensione della Chiesa, c'è sia unità che diversità, come nella Santa Trinità, e questo si applica alla Chiesa in vari modi. La Chiesa nel suo insieme è il corpo di Cristo in cui ogni membro è dotato dallo Spirito per il bene del corpo e tutti sono legati dal vincolo dell'amore (cfr. 1Cor 12-13). La comunione dei santi (*sancti*) avviene attraverso la comunione dei santi doni (*sancta*) (cfr. 1Cor 10,16-17). Inoltre, l'unica Chiesa assume la forma di una comunione di Chiese locali, in ognuna delle quali è presente l'unica Chiesa universale, in modo tale che vi sia una mutua inabitazione tra il locale e l'universale e tra le stesse Chiese locali.

**4.4** Uno dei risultati più importanti del Risorgimento del XX secolo è l'"ecclesiologia eucaristica", che vede la Chiesa

locale riunita attorno al suo vescovo per la celebrazione dell'Eucaristia come una manifestazione di tutta la Chiesa (cfr. Ignazio, Smyrn. 8) e come punto di partenza e fulcro della riflessione ecclesiologicala. Il Concilio Vaticano II (1962-1965) ha insegnato che tale riunione è "la principale manifestazione della Chiesa" (Sacrosanctum Concilium, 41) e che il sacrificio eucaristico è "la fonte e il culmine di tutta la vita cristiana" (Lumen Gentium, 11; cfr. Sacrosanctum Concilium, 10). Il Concilio ha inoltre sottolineato l'importanza della Chiesa locale quando ha affermato che "il vescovo, segnato dalla pienezza del sacramento dell'Ordine, è "l'amministratore della grazia del supremo sacerdozio", specialmente nell'Eucaristia, che egli offre o fa offrire, e per mezzo della quale la Chiesa vive e cresce continuamente" (Lumen Gentium, 26). Il Santo e Grande Concilio della Chiesa Ortodossa di Creta (2016) ha affermato che "la tradizione degli Apostoli e dei Padri" ha sempre sottolineato "l'indissolubile relazione sia tra l'intero mistero dell'Economia divina in Cristo e il mistero della Chiesa, sia tra il mistero della Chiesa e il mistero della santa Eucaristia, che viene continuamente confermato nella vita sacramentale della Chiesa attraverso l'operazione dello Spirito Santo" (Enciclica, I, 2). Inoltre, affermava che "ogni Chiesa locale, nel momento in cui offre la santa Eucaristia, è presenza e manifestazione locale dell'unica Chiesa santa, cattolica e apostolica" (Messaggio, 1). Questi due importanti concili devono essere attentamente considerati.

**4.5** All'inizio del XX secolo, la Chiesa ortodossa si trovava ad affrontare molte sfide – ad esempio, per quanto riguarda le relazioni con gli altri cristiani, il proselitismo, la secolarizzazione e l'etnofiletismo – che portarono il Patriarcato ecumenico a cercare una più stretta collaborazione tra le Chiese ortodosse autocefale. Nel 1902, il Patriarca ecumenico Gioacchino III inviò un'enciclica patriarcale e sinodale alle Chiese ortodosse autocefale chiedendo il loro parere su una serie di argomenti, cercando di promuovere

l'unità panortodossa. Le Chiese risposero positivamente. Nel 1920, il Santo Sinodo del Patriarcato Ecumenico emanò una lettera enciclica intitolata "Alle Chiese di Cristo ovunque", in cui si chiedeva una più stretta comunicazione e collaborazione intercristiana. Il Patriarcato ecumenico convocò anche una conferenza panortodossa a Costantinopoli nel 1923 e successivamente organizzò un incontro panortodosso nel monastero di Vatopedi sul Monte Athos (1930), che già elencava i temi da inserire nell'agenda del Santo e Grande Concilio. Questi sforzi furono interrotti soprattutto dalla Seconda guerra mondiale.

**4.6** Il Patriarca ecumenico Atenagora convocò conferenze panortodosse (Rodi 1961, 1963 e 1964; Chambésy, Ginevra 1968) che stabilirono l'agenda del Santo e Grande Concilio. A Chambésy si tenne una serie di conferenze preconciliari per preparare i relativi documenti. In questo contesto, quattro Sinassi dei primati delle Chiese ortodosse autocefale (Costantinopoli 2008 e 2014, Chambésy 2016 e Creta 2016) hanno portato alla convocazione del Santo e Grande Concilio da parte del Patriarca ecumenico Bartolomeo con il consenso unanime dei primati delle Chiese ortodosse a Creta dal 19 al 27 giugno 2016. La riunione del Santo e Grande Concilio dimostra che "la Chiesa ortodossa esprime la sua unità e cattolicità "nel Concilio". La conciliarità [cioè la sinodalità] pervade la sua organizzazione, il modo in cui vengono prese le decisioni e determina il suo cammino" (Messaggio, 1).

**4.7** Tra le altre questioni ecclesiologiche, il Concilio Vaticano II trattò la questione di come si intende l'episcopato e di come si relaziona con il ministero papale, che era rimasta aperta al Vaticano I. Il Vaticano II integrò e completò l'insegnamento del Vaticano I, secondo cui il Papa aveva la suprema e piena autorità sulla Chiesa e che in determinate circostanze poteva proclamare infallibilmente la fede della Chiesa, affermando che anche il corpo dei vescovi ("collegio episcopale"), in unione con il suo capo, il Papa,

esercita entrambe le prerogative (Lumen Gentium, 22, 25, rispettivamente). In questo modo è stato stabilito un maggiore equilibrio tra i vescovi e il papa. Il Concilio ha riaffermato la responsabilità dei vescovi non solo per le loro Chiese locali, ma per la Chiesa nel suo insieme (Lumen Gentium, 23), e ha sottolineato in particolare il significato di un concilio ecumenico, quando i vescovi agiscono insieme al Papa come “maestri e giudici della fede e dei costumi per la Chiesa universale” (Lumen Gentium, 25). Nel 1965, Papa Paolo VI istituì il Sinodo dei Vescovi come “Consiglio permanente dei vescovi per la Chiesa universale”, rappresentativo di “tutto l’episcopato cattolico”, che avrebbe assistito il Papa con funzione consultiva e propositiva (Lettera Apostolica Sollicitudo).

**4.8** Nel gennaio 1964, Papa Paolo VI e il Patriarca Atenagora si incontrarono sul Monte degli Ulivi a Gerusalemme. Il 7 dicembre 1965, penultimo giorno del Concilio Vaticano II, revocarono i reciproci anatemi del 1054 con una cerimonia simultanea in Vaticano e al Phanar. Nei loro scambi durante gli anni Sessanta, il Patriarca Atenagora e Papa Paolo VI iniziarono a usare la terminologia di “Chiese sorelle” nei confronti della Chiesa di Roma e della Chiesa di Costantinopoli. Il Vaticano II ha riconosciuto che le Chiese orientali “possiedono i veri sacramenti, soprattutto per successione apostolica, il sacerdozio e l’Eucaristia” (Unitatis redintegratio, 15), e ha sollecitato il dialogo con queste Chiese, prestando attenzione alle relazioni che esistevano tra esse e la Sede romana “prima della separazione” (Unitatis redintegratio, 14).

**4.9** Nel 1995, Papa Giovanni Paolo II ha detto: “Se coloro che vogliono essere i primi sono chiamati a diventare i servi di tutti, allora il primato dell’amore si vedrà crescere dal coraggio di questa carità. Prego il Signore di ispirare, innanzitutto a me stesso e ai vescovi della Chiesa cattolica, azioni concrete come testimonianza di questa certezza

interiore” (Orientale Lumen, 19). Ha anche espresso la disponibilità “a trovare un modo di esercitare il primato che, pur non rinunciando in alcun modo a ciò che è essenziale per la sua missione, sia tuttavia aperto a una nuova situazione”, e ha proposto una discussione, in particolare tra vescovi e teologi romano-cattolici e ortodossi, sull’esercizio del primato “per cercare insieme, naturalmente, le forme in cui questo ministero possa realizzare un servizio d’amore riconosciuto da tutti gli interessati” (Ut Unum Sint, 95). Papa Benedetto XVI e Papa Francesco hanno ripetuto regolarmente questo invito, ed entrambi hanno spesso invocato la descrizione di Sant’Ignazio di Antiochia della Chiesa di Roma come quella “che presiede nell’amore [agape]” (Ad Romanos, Proemium).

**4.10** Papa Francesco ha sottolineato che la sinodalità è “un elemento costitutivo della Chiesa”. Il suo desiderio di “una Chiesa interamente sinodale” (Discorso per il 50° anniversario dell’istituzione del Sinodo dei Vescovi, 17 ottobre 2015) incoraggia fortemente la ricerca di una sinodalità più efficace nella Chiesa cattolica romana. Egli ha affermato che “nel dialogo con i nostri fratelli e sorelle ortodossi, noi cattolici abbiamo l’opportunità di conoscere meglio il significato della collegialità episcopale e la loro esperienza di sinodalità” (Lettera enciclica Evangelii Gaudium, 2013, 246).

## **Conclusion**

**5.1** Alcune questioni importanti complicano una comprensione autentica della sinodalità e del primato nella Chiesa. La Chiesa non è propriamente intesa come una piramide, con un primate che governa dall’alto, ma nemmeno come una federazione di Chiese autosufficienti. Il nostro studio storico della sinodalità e del primato nel secondo millennio ha mostrato l’inadeguatezza di entrambe queste visioni. Allo stesso modo, è chiaro che per i cattolici romani la sinodalità non è solo consultiva e per gli ortodossi il primato non è solo

onorifico. Nel 1979, Papa Giovanni Paolo II e il Patriarca ecumenico Dimitrios dissero: "Il dialogo della carità... ha aperto la strada a una migliore comprensione delle nostre rispettive posizioni teologiche e quindi a nuovi approcci al lavoro teologico e a un nuovo atteggiamento nei confronti del passato comune delle nostre Chiese. Questa purificazione della memoria collettiva delle nostre Chiese è un risultato importante del dialogo della carità e una condizione indispensabile per il progresso futuro" (Dichiarazione congiunta, 30 novembre 1979). Cattolici e ortodossi devono continuare su questa strada per abbracciare un'autentica comprensione della sinodalità e del primato alla luce dei "principi teologici, delle disposizioni canoniche e delle pratiche liturgiche" (Chieti, 21) della Chiesa indivisa del primo millennio.

**5.2** Il Concilio Vaticano II ha aperto nuove prospettive interpretando fundamentalmente il mistero della Chiesa come mistero di comunione. Oggi c'è uno sforzo crescente per promuovere la sinodalità a tutti i livelli della Chiesa cattolica romana. C'è anche la volontà di distinguere quello che potrebbe essere definito il ministero patriarcale del Papa all'interno della Chiesa occidentale o latina dal suo servizio primaziale nei confronti della comunione di tutte le Chiese, offrendo nuove opportunità per il futuro. Nella Chiesa ortodossa, la sinodalità e il primato sono praticati a livello panortodosso, secondo la tradizione canonica, attraverso la celebrazione di santi e grandi concili.

**5.3** Sinodalità e primato devono essere visti come "realtà interconnesse, complementari e inseparabili" (Chieti, 5) da un punto di vista teologico (Chieti, 4, 17). Le discussioni puramente storiche non sono sufficienti. La Chiesa è profondamente radicata nel mistero della Santa Trinità e un'ecclesiologia eucaristica di comunione è la chiave per articolare una solida teologia della sinodalità e del primato.

**5.4** L'interdipendenza tra sinodalità e primato è un principio

fondamentale nella vita della Chiesa. È intrinsecamente legata al servizio dell'unità della Chiesa a livello locale, regionale e universale. Tuttavia, i principi devono essere applicati in contesti storici specifici e il primo millennio offre una guida preziosa per l'applicazione del principio appena citato (Chieti, 21). Ciò che si richiede nelle nuove circostanze è una nuova e corretta applicazione dello stesso principio regolatore.

**5.5** Nostro Signore ha pregato perché i suoi discepoli “siano tutti una cosa sola” (Gv 17,21). Il principio della sinodalità-primato al servizio dell'unità deve essere invocato per rispondere ai bisogni e alle esigenze della Chiesa nel nostro tempo. Ortodossi e cattolici romani sono impegnati a trovare modi per superare l'alienazione e la separazione che si sono verificate durante il secondo millennio.

**5.6** Dopo aver riflettuto insieme sulla storia del secondo millennio, riconosciamo che una lettura comune delle fonti può ispirare la pratica della sinodalità e del primato nel futuro. Osservando il mandato di nostro Signore di amarci gli uni gli altri come lui ci ha amati (Gv 13,34), è nostro dovere cristiano impegnarci per l'unità nella fede e nella vita.

Traduzione: Teandrico.it

---

[1]

<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/2016-sinodalita-e-primato-nel-primo-millennio-verso-una-comune-.html>

[2] Cfr. Massimo il Confessore, *Mystagogia* (pg 91, 663d).

[3] Cipriano, *De oratione dominica*, 23 (pl 4, 536).

[4] Cfr. Giovanni Crisostomo, *Explicatio in psalmum 149* (pg 55, 493).

[5] Sant'Ignazio, *Lettera agli smirnesi*, VIII.

[6] Cipriano, *Epistulae*, 55, 24, 2; si veda anche *De unitate*, 5: *episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur*.

[7] Primo concilio ecumenico (Nicea, 325), canone iv: «Si abbia la massima cura che un vescovo sia istituito da tutti i vescovi della provincia. Ma se ciò fosse difficile o per sopravvenute difficoltà, o per la distanza, almeno tre, radunandosi nello stesso luogo, e non senza aver avuto prima per iscritto il consenso degli assenti, celebrino la consacrazione. La conferma [kýros] di quanto è stato compiuto è riservata in ciascuna provincia al vescovo metropolita». Cfr. anche *Canone apostolico*, 1: «Un vescovo deve essere consacrato da due o tre vescovi».

[8] Primo concilio ecumenico (Nicea, 325), canone IV; anche canone VI: «Se qualcuno è fatto vescovo senza il consenso del metropolita, questo grande sinodo stabilisce che costui non debba esser vescovo».

[9] Quarto concilio ecumenico (Calcedonia, 451), canone XII: «Quelle città, però, che già avessero ricevuto con lettere imperiali l'onorifico titolo di metropoli godranno del solo onore, così pure il vescovo che governa quella Chiesa, salvi, naturalmente, i privilegi della vera [katà alétheian] metropoli».

[10] Settimo concilio ecumenico (Nicea II, 787): il canone XI concede ai metropolitani il diritto di nominare gli economi delle loro diocesi suffraganee se i vescovi non provvedono a farlo.

[11] Cfr. concilio di Antiochia (327), canone IX: «È appropriato che i vescovi in ogni provincia [eparchía]

sottostiano al vescovo che presiede la metropoli».

[\[12\]](#) Cfr. Primo concilio ecumenico (Nicea, 325), canone VI: «In Egitto, nella Libia e nella Pentapoli siano mantenute le antiche consuetudini per cui il vescovo di Alessandria abbia autorità su tutte queste province; anche al vescovo di Roma infatti è riconosciuta una simile autorità. Ugualmente ad Antiochia e nelle altre province siano conservati alle chiese gli antichi privilegi [presbéia]»; Secondo concilio ecumenico (Costantinopoli, 381), canone III: «Il vescovo di Costantinopoli avrà il primato d'onore [presbéia tes timés] dopo il vescovo di Roma, perché tale città è la nuova Roma»; Quarto concilio ecumenico (Calcedonia, 451), canone XXVIII: «Giustamente i padri concessero privilegi [presbéia] alla sede dell'antica Roma, perché la città era città imperiale. Per lo stesso motivo i centocinquanta vescovi dilette da Dio concessero alla sede della santissima nuova Roma, onorata di avere l'imperatore e il senato, e che gode di privilegi uguali a quelli dell'antica città imperiale di Roma, eguali privilegi anche nel campo ecclesiastico e che fosse seconda dopo di quella» (questo canone non fu mai recepito in Occidente); cfr. Concilio in Trullo (692), canone XXXVI: «Rinnovando le disposizioni dei centocinquanta Padri riuniti nella città imperiale protetta da Dio, e quelle dei seicentotrenta che si sono riuniti a Calcedonia, decretiamo che la sede di Costantinopoli abbia uguali privilegi [presbéia] della sede dell'antica Roma, e sia tenuta in alto conto nelle questioni ecclesiali poiché questa sede è e deve essere seconda a essa. Dopo Costantinopoli viene la sede di Alessandria, poi quella di Antiochia e quindi la sede di Gerusalemme».

[\[13\]](#) Cfr. Girolamo, In Isaiam, 14, 53; Leone, Sermo 96, 2-3.

[\[14\]](#) Cfr. Settimo concilio ecumenico (Nicea II, 787): J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, XIII, 208d-209c.

[\[15\]](#) Cfr. sinodo di Sardica (343), canoni III e v.

[16] Cfr. concilio in Trullo, canone II. Similmente, il concilio di Fozio dell'861 accettò i canoni di Sardica come riconoscenti il diritto di cassazione del vescovo di Roma su casi già giudicati a Costantinopoli.

[17] Cfr. Quarto concilio ecumenico (Calcedonia, 451), canoni IX e XVII.

[18]

<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/document-d-alexandrie-synodalite-et-primaute-au-deuxieme-mille.html>