

StPat 68 (2021) 27-38

Tra sinodalità e sinodi: la pratica epistolare

GIUSEPPE LAITI

Sinodo e sinodalità vanno insieme senza tuttavia coincidere. Il sinodo è la forma più esplicita e riconoscibile di sinodalità, ma la messa in opera efficace di un sinodo domanda uno stile sinodale, un modo condiviso di procedere, la attivazione costante di una rete di comunicazione, di ascolto e di scambio. La pratica epistolare rinvenibile nelle chiese e tra vescovi nei secoli II e III può essere un tassello interessante di sinodalità. Si prende qui in rapido esame il caso del vescovo Dionigi di Alessandria, attorno alla metà del secolo III. Vi si può riconoscere l'istanza di fare attenzione al carattere sistemico e insieme di metodo della comunicazione che la sinodalità porta con sé.

Between synodality and synods: the epistolary practice. Synod and synodality go together but they do not coincide. The synod is the most explicit and recognizable form of synodality. The effective activation of a synod requires a synodal style together with a shared way to proceed and a constantly activated network of communication, listening and exchange. The epistolary practice in the churches and between bishops in II and III centuries is to be considered an important piece of synodality. Here the case of Bishop Dionysius of Alexandria (III century ca) is outlined. We can see the close attention paid to the systemic character together with the communication method synodality implies.

Circa i primi passi della pratica sinodale nella chiesa dei secoli II e III si è indagato (e si può indagare) da più punti di vista: si possono ricercare le tracce di riunioni all'interno di una singola chiesa (come avviene a Roma di fronte alla proposta di Marcione convocato dai presbiteri)¹, di riunioni di vescovi di chiese vicine, di una regione, con la partecipazione anche di presbiteri e fedeli, per elaborare decisioni circa questioni comuni, come secondo le informazioni di Eusebio è avvenuto per le questioni sollevate dalla "nuova profezia" di Montano e dalla data pasquale (HE V,16,1-5; V,23-25). Si può anche domandarsi se vi siano altre pratiche che mirano allo stesso scopo, che hanno fatto da premessa o hanno agito come fattore

¹ TERTULLIANO, *Contro Marcione* I,19,2-3.

concomitante della pratica sinodale, che in essa sono poi state incluse come elemento integrante. Si può ancora chiedersi a quali consuetudini amministrative o di regolazione sociale in senso lato abbia potuto attingere la pratica sinodale delle chiese per mettere a punto le sue strategie attuative².

G. Routhier ha osservato che il tema della sinodalità chiede di essere indagato secondo una prospettiva ampia che tenga conto del suo carattere “sistemico” e “pratico”, vale a dire in modo da rendere conto che è l'intera figura della chiesa e il suo effettivo esprimersi a essere in gioco. La sinodalità ha a che fare con l'equilibrio di diverse istanze che il soggetto ecclesiale porta con sé e con le concrete modalità di attuazione che vengono assunte. Il dialogo ecumenico lo ha evidenziato³.

Indagata nelle sue attuazioni, la sinodalità risulta all'incrocio tra coscienza ecclesiale (ecclesiologia), che veicola istanze di unità nella forma della comunione e metodiche comunicative e di elaborazione del consenso in grado di dare a tali istanze attuazione pratica nelle condizioni concrete in cui si situano le chiese. Non va dimenticato che consapevolezza e metodi sono sempre agiti da persone concrete, con le loro peculiarità singolari, e in contesti socioculturali di cui sarebbe ingenuo ignorare l'influenza.

In questa breve nota mi propongo di avanzare una suggestione ed esplorarne un caso: la pratica epistolare come premessa e fattore concomitante

² Le recensioni in materia sono oggi numerose e facilmente reperibili, cf. ad esempio P. MARAVAL, *Synodes et conciles dans l'Église des premiers siècles (I^e-V^e)*, in *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la révolution française. Défis ecclésiaux et enjeux politiques?*, Presses Universitaires de Strasbourg 2010, 9-18. Alle pp. 9-15 l'autore fornisce l'elenco delle riunioni sinodali segnalate dalle fonti, con rapidi commenti che ne segnalano le differenze (riunioni interne a una chiesa locale, nell'ambito di una regione, concili ecumenici); propone poi, pp. 15-18, l'individuazione delle loro caratteristiche principali e dei criteri adottati per prendere le decisioni. Più ampiamente, B. MEUNIER, *Les premiers conciles de L'église. Un ministère d'unité*, Profac, Lyon 2003. L'autore ragguaglia sulla pratica conciliare della chiesa antica fino al concilio di Calcedonia e riflette sulle istanze a cui essa risponde, sulla ecclesiologia che vi è implicata.

³ G. ROUTHIER, *Perspectives et dimensions d'une recherche sur la synodalité de l'Église*, in A. MELLONI-S. SCATENA (eds.), *Synod and Synodality. Theology, History, Canon Law and Ecumenism in new contact*, Lit, Münster 2005, 91-103; ID., *Il rinnovamento della vita sinodale nelle chiese locali*, in A. SPADARO-C.M. GALLI (curr.), *La riforma e le riforme nella chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 233-247. L'autore sottolinea come finalità della vita sinodale di una chiesa locale sia l'annuncio del vangelo. È questo obiettivo che chiede il coinvolgimento dell'intero soggetto ecclesiale chiamato attraverso la lettura dei segni dei tempi a riconoscere e dare spazio umano al vangelo (in particolare pp. 235-238).

della pratica sinodale, verificandola in riferimento a Dionigi di Alessandria, il “grande” secondo la qualifica di cui lo gratifica Eusebio (HE VII). L’obiettivo è quello di mostrare che la pratica sinodale suppone un esercizio ampio della sinodalità come modo di essere della chiesa e, tenuto conto delle situazioni, anche viceversa. Le difficoltà di una pratica sinodale rimandano a una carenza di sinodalità come stile di vita nelle comunità cristiane. Ne sono segnali riconoscibili le difficoltà di comunicazione all’interno dei sinodi e di recezione delle loro deliberazioni nelle chiese.

La pratica epistolare a servizio della comunione e dell’annuncio

Il ricorso alla lettera come strumento di comunicazione ha nella chiesa antica un avvio illustre: l’epistolario di Paolo. Le sue lettere alle chiese sono certo parte della sua azione a servizio delle comunità cristiane nate dal suo annuncio missionario o coinvolte nel suo impegno per l’annuncio del vangelo. In alcuni casi esse attestano esplicitamente l’intervento dell’apostolo in questioni che stanno producendo dibattito nelle comunità e suppongono quesiti fatti giungere all’apostolo perché vi intervenga con la sua autorevolezza (così risulta in modo netto per le lettere ai Corinti e ai Galati). Lettere indirizzate a una comunità potevano poi divenire lettere circolari, scambiate tra comunità (la lettera ai Colossesi in chiusura, 4,16, contiene l’invito allo scambio con la chiesa di Laodicea). Un passo di certo significativo è la raccolta di queste lettere, che diventano il corpus paolino, a cui le chiese possono fare riferimento come a parola apostolica, via per la propria fedeltà a Gesù Cristo e quindi anche come via di unità tra di loro, di elaborazione di un comune consenso nella fede⁴.

Si può anche ricordare che la comunicazione epistolare dà forma ad Ap 2-3: lo scrivente si rivolge di seguito a sette chiese dell’Asia minore per far loro giungere una parola di discernimento da parte del Signore per situazioni che stanno attraversando. Nella finzione compositiva è interessante il

⁴ Cf. R. PENNA, *L’origine del corpus paolino: problemi, analogie, ipotesi*, in *CrSt* 15 (1994) 577-607; ID., *Verso la formazione del canone paolino*, in *Ricerche storico-bibliche* 27 (2015/2) 57-86. Per la raccolta delle lettere cattoliche si veda E. NORELLI, *Sulle origini della raccolta delle Lettere cattoliche* in *RivBib* 59 (2011/4) 453-521. Circa il binomio vangelo-apostolo, le molteplici valenze che esso va via via assumendo nei primi due secoli (valenza personale, dottrinale, liturgica, canonica), si può vedere F. BOVON, *L’Évangile et l’Apôtre. Le Christ inséparable de ses témoins*, Editions Du Moulin, Lausanne 1993, 5-32.

ricorso alla strategia della lettera come modalità che sottintende una relazione autorevole dello scrivente rispetto alle comunità destinatarie: egli le convoca nel nome del Signore per l'ascolto di una parola di consolazione e di appello a conversione⁵. Anche l'assemblea di Gerusalemme di At 15 raccoglie e comunica le sue deliberazioni in una lettera che viene fatta recapitare ad Antiochia (At 15,23-31).

L'uso dello strumento epistolare come modalità di comunicazione tra le chiese, come servizio alla fedeltà al vangelo, conosce un largo uso nella chiesa dei primi tre secoli: la lettera della chiesa di Roma sotto Clemente alla chiesa di Corinto, l'epistolario di Ignazio a varie chiese dell'Asia minore e alla chiesa di Roma, la lettera di Policarpo di Smirne alla chiesa di Filippi. Eusebio ci dà notizia di lettere inviate dalla chiesa di Lione alle chiese d'Asia e Frigia e al vescovo di Roma Eleutero per il discernimento circa la "nuova profezia" (HE V,3,4). Dallo stesso Eusebio è attestata l'attività epistolare di Ireneo di Lione in occasione della controversia circa la pasqua (HE V,24,11-18) sebbene ci conservi di lui un solo un frammento di una lettera a Florino (HE V,20,4-8)⁶.

Anche "passioni" di martiri si trovano veicolate in forma epistolare: così avviene per Policarpo il cui martirio è narrato come "martirio secondo il vangelo" (I,1) alla chiesa di Filomelio e "a tutte le comunità della santa chiesa universale" (Intr.); così avviene anche per i martiri di Lione e Vienne in direzione dei fratelli di Asia e Frigia (Eusebio, HE V,1,3).

Eusebio di Cesarea riferisce con particolare attenzione una notevole attività epistolare di Dionigi di Corinto poco oltre la metà del secolo II, qualificando le sue lettere come "cattoliche" (indirizzate a varie chiese) e sottolineandone la grande utilità (HE IV,23,1). Scrivendo al vescovo di Roma Sotere, Dionigi lamenta l'alterazione subita da alcune sue lettere, tramite aggiunte e amputazioni; segnala in tal modo, indirettamente, il ruolo

⁵ Per le peculiarità di questo settenario si può vedere l'exkursus che vi dedica G. BIGUZZI in *Apocalisse, nuova versione, introduzione e commento*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 2013³, 94-100, con ampia segnalazione bibliografica.

⁶ Per un primo ambientamento nel tema si può vedere C. BURINI DE LORENZI, Gli epistolari cristiani dei primi cinque secoli e il trasformarsi delle lettere, in *Augustinianum* 56 (2016/1) 175-193; M. SIMONETTI, *Epistolari e comunicazione*, in *Vetera christianorum* 51 (2014) 45-56. Riferimento ormai classico per i secoli II e III rimane P. NAUTIN, *Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles*, Editions Du Cerf, Paris 1961. Importante rivisitazione: M.-F. BASLEZ, *Les premiers bâtisseurs de l'église. Correspondances épiscopales II^e et III^e siècles*, Fayard, Paris 2016.

che esse giocavano nella costruzione del consenso attorno all'una o all'altra posizione (IV,23,12). Informando circa il dibattito sollevato dalla "nuova profezia" di Montano, lo stesso Eusebio riferisce di una lettera di Serapione vescovo di Antiochia sottoscritta da più vescovi (HE V,19,3). Analoga prassi epistolare è registrata per la questione pasquale. Gli studi di P. Nautin e quelli recentissimi di E. Norelli evidenziano l'interesse di questi scambi epistolari in connessione con eventi sinodali⁷.

L'azione epistolare di Dionigi di Alessandria

Vorrei qui prendere in considerazione un altro esempio di attività epistolare riferito dallo stesso Eusebio in HE VI-VII, quella esplicita da Dionigi di Alessandria, qualificato come "grande"⁸, nel decennio 254-264. Si tratta di un insieme di lettere assunte come fonte privilegiata per "i singoli fatti accaduti nel suo tempo" (HE VII, Intr.)⁹. Eusebio cita stralci di cinque dossier epistolari del vescovo alessandrino concernenti rispettivamente la persecuzione di Decio (VI,40-42) e Valeriano (VII,10-11); la questione penitenziale in relazione allo scisma novaziano (VI,45-46), la questione battesimale (VII,2.4. 10-11), la celebrazione pasquale (VII,20-21: prima segnalazione dell'uso delle lettere festali), la questione trinitaria suscitata dal libico Sabellio, fatta oggetto di scambi epistolari molteplici, con Dionigi di Roma in particolare (HE VII,26,1). Particolarmente ricca risulta l'attività epistolare circa la questione penitenziale e battesimale. L'attenzione che vi dedica Eusebio dice la rilevanza della figura di Dionigi nella memoria della chiesa; dice anche probabilmente che nella sua prassi episcopale è riconosciuta una esemplarità da raccomandare per il servizio all'unità delle chiese¹⁰.

⁷ E. NORELLI, *Il conflitto sulla data di pasqua secondo il dossier di Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica* 5,23-25, in M. GIROLAMI (cur.), *Il cristianesimo in Anatolia tra Marco Aurelio e Diocleziano*, Morcelliana, Brescia 2019, 99-145.

⁸ Una analitica recensione dei dati biografici è messa a punto da A. JAKAB, *Denys d'Alexandrie: r'examen des données biographiques*, in *RechAug* 32 (2001) 3-37.

⁹ Una osservazione analoga vale per l'epistolario di Cipriano, all'incirca degli stessi anni, con il grande vantaggio per noi di possederlo interamente.

¹⁰ Sul modo di comporre di Eusebio, in modo particolare sull'arte di citare, cf. D. GONNET, *L'acte de citer dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe*, in B. POUDERON-Y.M. DUVAL, *L'Historiographie de l'Église des premiers siècles*, Beauchesne, Paris 2001, 181-205.

Intervenendo nella discussione aperta dai *lapsi*, circa le modalità della loro riconciliazione con la chiesa, Dionigi si inserisce in uno scambio epistolare in corso tra Cornelio di Roma e Fabio di Antiochia. Eusebio riporta poco prima ampi stralci della lettera del vescovo di Roma al suo collega antiocheno ove descrive il comportamento scorretto di Novaziano, denuncia la sua posizione “senza misericordia” verso i *lapsi* e riassume le deliberazioni del sinodo romano sulla questione (HE VI,43,5-20). Alla fine, particolare interessante, segnala che alle decisioni di questo sinodo hanno aderito mediante lettera anche vescovi assenti. Dionigi, a conoscenza della simpatia di Fabio per la posizione rigorista di Novaziano, gli scrive prendendo la parola a favore della posizione romana. Lo fa raccontando quanto accaduto a un cristiano anziano della sua chiesa, tale Serapione, che venuto meno nella prova aveva tuttavia potuto “morire nella speranza” perché tenuto in vita nonostante la gravità della malattia da cui era colpito, fino a che poté ricevere l’eucaristia. L’argomentazione lascia capire che di fronte a un problema in buona parte nuovo era importante “ascoltare” quanto stava avvenendo nella vita delle comunità cristiane per riconoscervi i segni della misericordia di Dio.

Sullo stesso tema Dionigi scrive inoltre a Novato (Novaziano) e Cornelio. Esorta il primo ad abbandonare lo scisma di cui è autore, facendogli notare che «non è meno glorioso subire il martirio per evitare uno scisma che per non sacrificare agli idoli» (HE VI,45). A Cornelio notifica di essere stato invitato a un sinodo di Antiochia «dove alcuni cercavano di sostenere lo scisma di Novato» (HE VI,46). Infine sulla stessa questione scrive anche a “quelli dell’Egitto” e a quelli di Laodicea e di Armenia. Come si vede il reticolo epistolare si presenta notevolmente vasto e mira a mettere in comunicazione le posizioni e la riflessione delle chiese sul tema. Si fa riferimento a due sinodi: quello romano e quello di Antiochia, che esprimono valutazioni differenti. L’invito rivolto a Novaziano lascia capire che la preoccupazione che guida lo scambio epistolare di Dionigi è l’unità delle chiese, che può domandare una vigilanza e una dedizione non inferiore a quelle richieste dal rifiuto dell’idolatria.

La discussione attorno alla validità del battesimo conferito da eretici presenta una complessità anche maggiore e una azione più pronunciata da parte di Dionigi. Eusebio riferisce di almeno cinque lettere indirizzate rispettivamente ai vescovi di Roma Stefano, Sisto II (tre lettere) e Dionigi, e ancora al presbitero Filemone, pure di Roma (HE VII,4-9). La prima lettera è indirizzata a Stefano per informarlo della pace che le chiese hanno ritrovato dopo la persecuzione di Decio nel deciso rifiuto della posizione intransigente di Novaziano sulla questione dei *lapsi* (VII,2,5,2). È probabile

che così facendo Dionigi intendesse suggerire a Stefano di pazientare; il consenso sulla questione penitenziale avrebbe portato con sé anche quello sul battesimo. La corrispondenza epistolare con Sisto, che succede a Stefano, è segnalata da Eusebio a tre riprese (VII,4-5; 9,1-6. 10). La prima citazione fa memoria della crisi intervenuta tra Stefano ed Eleno e Firmiliano di Cesarea e i vescovi della Cilicia, Cappadocia e Galazia a motivo della loro prassi di ribattezzare gli eretici. La seconda citazione racconta il motivo che indusse Dionigi a respingere la domanda di ribattesimo avanzata da un anziano divenuto consapevole di averlo ricevuto da eretici (HE VII,9,1-5). Il vescovo di Alessandria argomenta a partire dalla partecipazione convinta, da lunga data, dell'anziano alla vita della chiesa. Il sottinteso si lascia capire: la veracità della partecipazione alla vita della chiesa è segno della verità del battesimo ricevuto. Come nel caso accennato della penitenza, anche qui si tratta di ascoltare i segni della misericordia di Dio, della sua azione, nella vita della comunità cristiana. Eusebio fa poi menzione di una terza lettera di Dionigi a Sisto II sul medesimo tema, scritta «a nome suo e della chiesa che governava, a Sisto e alla chiesa di Roma» (HE VII,9,6). Nella lettera al presbitero romano Filemone, Dionigi riferisce che la sua chiesa, secondo l'insegnamento ricevuto dal suo predecessore Eracla, non battezza una seconda volta coloro che vengono da un gruppo eretico «poiché hanno già ricevuto da lui il santo dono» (HE VII,7,4). Aggiunge subito che è a conoscenza che in Africa e non solo i vescovi seguono un uso contrario. Così hanno deliberato «assemblee di fratelli a Iconio e Sinnada e in molti altri luoghi». Non ritiene tuttavia di dover far valere questa diversità come motivo di rivalità o discordia (HE VII,7,5). Poco prima, sempre al presbitero Filemone, ricorda la sua prassi di ascoltare le posizioni dissidenti, pratica che gli aveva procurato qualche critica. La motiva come via al discernimento di cui ha il compito (HE VII,7,1-3). Scrivendo infine al suo omonimo romano Dionigi, successore di Sisto II, conferma la sua opposizione a Novaziano, sia per la questione penitenziale sia per quella battesimale (VII,8).

I due dossier epistolari rapidamente evocati riferiscono di una rete relazionale attraverso la quale avviene uno scambio tra chiese, tra vescovi che le presiedono e con altri membri delle comunità ecclesiali, in vista di costruire consenso di fronte a problematiche che si vanno affacciando o anche come presa d'atto di prassi diverse che chiedono attenzione, che, almeno agli occhi di Dionigi, non sono inevitabilmente ragioni di divisione. La rete epistolare è anche in grado di creare tempi di "pazienza", di decantazione, che possono giovare di luci offerte dal vissuto delle comunità cristiane. La pratica epistolare lascia capire una rete di comunicazione vigente tra le

chiese che consente loro lo scambio circa il proprio cammino e la prassi che vanno adottando¹¹. In tal modo la celebrazione di sinodi è evento che si appoggia su una pratica di comunicazione e se ne avvale per favorirne la recezione. L'esigenza della comunicazione, del rendere noto il proprio cammino, di non procedere senza la conoscenza del cammino delle altre chiese, sottintende la consapevolezza di vivere dello stesso patrimonio, della stessa fede e, al tempo stesso, della sua non sempre facile e univoca rifrazione sulle problematiche che si vanno presentando. Il fatto che Eusebio possa attingere alla pratica epistolare per raccontare capitoli della storia della chiesa dei secoli II e III dice della sua rilevanza, del suo carattere non sporadico, della sua "congenialità" con la vita delle chiese. Un'indagine allargata e puntuale (si pensi all'epistolario di Cipriano per il secolo III e a quello di Basilio per la seconda metà del secolo IV) potrebbe vederla emergere come tassello di rilievo nel quadro della sinodalità della chiesa antica.

Una assemblea esemplare

Prima di chiudere la sua presentazione di Dionigi con l'indicazione generale di molte altre lettere da lui scritte (HE VII,26), e con la notizia dell'invito rivoltogli per un sinodo ad Antiochia per l'affare di Paolo di Samosata, invito declinato a motivo dell'età e sostituito da una lettera (HE VII,27), Eusebio riferisce con cura particolare un suo intervento nella chiesa di Arsinoe. Si tratta di un estratto dall'opera *Sulle promesse* volta a confutare uno scritto di Nepote, *Contro gli allegoristi*, vescovo "tra gli egiziani". Il punto in discussione era l'interpretazione della speranza messianica prospettata da Ap 20 come millennio dei giusti sulla terra con Cristo Risorto. Al dire di Dionigi l'interpretazione di Nepote fatta propria come bandiera da parte di alcuni dottori, di un tale Coracione in particolare, era "giudaica" e "materialista" (lett. "somatica"), stava creando discussioni e divisioni nelle comunità cristiane e perciò era bisognosa di correzione¹². Secondo B. Pouderon questo estratto custodito da Eusebio ci immerge nella pratica

¹¹ È ben noto che questa pratica aveva per così dire dei momenti ufficiali nella notifica e nel riconoscimento della elezione all'episcopato. Per il tema si può fare riferimento alle voci: *Lettera (epistola)* e *Lettere di comunione* in DPAC II, 2794-2798. 2800-2804.

¹² Per l'inquadramento della questione cf. A. MONACI CASTAGNO, *Origene e Dionigi di Alessandria sulle promesse: continuità e differenze*, in *Ase* 15/1 (1998) 101-123 (con segnalazione ampia della bibliografia).

sinodale delle comunità antiche»¹³. J.-A. Fischer e A. Lumpe ritengono che in questo caso più che di sinodo sia appropriato parlare di una “discussione” (*Verhandlung*)¹⁴. L’ingresso al resoconto si rivolge a un “come tu sai” che evoca lo stile epistolare e che probabilmente richiama il destinatario dell’intero libro *Sulle promesse*. Se Nepote fosse ancora in vita, osserva Dionigi, un dialogo diretto sarebbe stata la cosa più agevole, tenuto conto della fede, dell’amore per la lettura delle Scritture, della vita retta che lo qualificavano. L’assemblea dunque si presenta come una necessaria supplezza verso coloro che si appoggiano sulla sua autorità e attinge fiducia dal sincero servizio alla fede che ne ha segnato la vita (HE VII,24,6-9).

6. Essendomi dunque recato nel distretto di Arsinoe, dove, come tu sai, questa dottrina era diffusa da molto tempo, al punto che si erano verificati scismi e apostasie di intere chiese, convocai i presbiteri e i dottori delle fraternità sparse nei villaggi (*presbyteroi kai didaskaloi tōn en tais kōmais adelphōn*), e proposi di fare pubblicamente l’esame dell’opera, alla presenza dei fratelli che volevano assistervi (*tōn boulomenōn adelphōn*).

7. Essi mi avevano presentato questo libro come un’arma e un baluardo inespugnabile: sedetti dunque con loro per tre giorni di seguito, dal mattino fino alla sera, sforzandomi di correggere ciò che vi era scritto.

8 Rimasi molto ammirato nel constatare l’equilibrio, il desiderio di apprendere, la facilità a seguire e l’intelligenza di quei fratelli. In ordine e con calma (*en taxei kai met’epieikeias*) stabilimmo le domande, le difficoltà, i punti di consenso (*erōtēseis, epaporēseis, synkatatheseis*). Ci esortammo a non lasciarci condizionare in nessun modo, per spirito di contesa, dalle opinioni tenute una volta, anche se ciò non sembrava giusto, senza tuttavia nasconderci le difficoltà. Nella misura del possibile ci sforzavamo di affrontare le questioni proposte e di padroneggiarle, senza vergognarci, se la ragione lo richiedeva, di mutare parere e di riconoscere le ragioni degli altri. Con retta coscienza e senza ipocrisia, con il cuore proteso verso Dio, accettavamo le conclusioni stabilite in base agli argomenti e agli insegnamenti tratti dalle Sacre Scritture (*Ta tais apodeizeisi kai didaskaliais tōn agiōn graphōn synistanomena katadechomenoi*).

¹³ B. POUDERON, *Histoire de la littérature grecque chrétienne III. De Clément d’Alexandrie à Eusèbe de Césarée*, Les Belles Lettres, Paris 2017, 316.

¹⁴ Cf. *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, ed. F. Schöningh, Paderborn 1997, 339. Il breve capitolo che vi è dedicato (pp. 334-339) titola *Die sogenannte Synode zu Arsinoë um das Jahr 255*.

9. Alla fine, il maggiore rappresentante e diffusore di tale dottrina, di nome Coracione, confessò in modo da essere udito da tutti i fratelli presenti e attestò davanti a noi che non avrebbe più aderito [a quella dottrina], non ne avrebbe più discusso, né l'avrebbe ricordata o insegnata, in quanto sufficientemente convinto dagli argomenti a essa contrari. Quanto agli altri fratelli, gli uni si rallegrarono della conferenza (*koinologia*), per l'accordo (*synkatabasei*) e l'assenso (*syndiathesei*) con tutti [...]¹⁵.

Il resoconto dell'assemblea ci presenta una serie ordinata di operazioni e atteggiamenti di notevole interesse. Viene anzitutto riconosciuto un problema che domanda l'attenzione e l'impegno dell'intera comunità. Si tratta di una dottrina che crea lacerazioni nelle comunità cristiane. Di qui la convocazione dell'assemblea dei responsabili, presbiteri e dottori (*presbyteroi kai didaskaloi tōn en tais kōmais adelphōn*), a cui possono aggiungersi "i fratelli che lo desiderano". Il problema diventa tema di ricerca e riflessione per tre giornate. Viene messo in atto un modo di procedere preciso: si individuano le questioni (le domande), le difficoltà, i punti su cui progressivamente si raggiunge il consenso. Ci si aiuta a procedere senza pregiudizi, senza schieramenti previ, ma con la disponibilità a mutare parere quando la ragione illuminata dalla parola di Dio conduce a farlo. Vengono curati gli atteggiamenti dell'equilibrio, del desiderio di apprendere e del costruire insieme il cammino della comprensione del tema. L'obiettivo di tutti è l'apertura a Dio, verificata dall'accoglienza delle conclusioni che la fedeltà alla sacra Scrittura e il suo approfondimento consentono di raggiungere. Alla fine viene accolta la maturazione di un fratello, Coracione, che più di altri aveva creduto di dover difendere la posizione di Nepote. La gioia che caratterizza la conclusione è motivata sia dal consenso raggiunto attorno al contenuto (*koinologia*) sia dagli atteggiamenti esperiti di condiscendenza (*synkatabasis*) e di reciproca disponibilità (*syndiathesis*).

Questo breve resoconto viene riferito come pratica esemplare della sinodalità della chiesa, che viene attivata per risolvere un problema che incrina la condivisione del messaggio delle Scritture, la coesione ecclesiale e l'annuncio della speranza cristiana. Il metodo adottato mostra come la chiesa ha coscienza delle sue fonti, la Parola di Dio nelle Scritture, e della sua natura, fraterna e ministeriale. Essa cerca di conseguenza metodiche di riflessione e di scambio che le consentano di maturare la propria comprensione del

¹⁵ La citazione di Eusebio si interrompe lasciando in sospeso la frase. Ho già fatto riferimento a questo testo in U. DELL'ORTO-S. XERES (curr.), *Manuale di storia della chiesa 1. L'antichità cristiana*, Morcelliana, Brescia 2018, 190-192.

messaggio che le è affidato. Il modo di affrontare i problemi è esercizio di ecclesialità, fedeltà alla natura propria della chiesa che misura il proprio modo di intendere la fede attraverso il riferimento e l'approfondimento delle Scritture, avvalendosi di tutte le risorse della fraternità. È probabile che il resoconto porti con sé qualche tratto di idealizzazione; è tuttavia significativo che a Eusebio sia risultato così rilevante da riportarlo come memoria esemplare della chiesa.

Ci si può domandare se nel modo di condurre l'assemblea ci si avvalga di procedure in uso nelle assemblee cittadine o nei collegia. M.-F. Baslez accenna anche a un criterio che guidava la gestione del governo da parte dei magistrati romani, raccolto nel binomio *corrige et mollire*, ossia reintegrare correggendo e addolcendo, smussando i contrasti¹⁶. Certo, le peculiarità della chiesa sono ben in evidenza: la fraternità che lega tutti, le diversità di compiti, che sono anche diversità di contributi, i criteri di riferimento, le Scritture, l'obbedienza alla verità. La composizione dell'assemblea autorizza a leggervi la premura perché nessuna voce patisca esclusione. L'insistenza sui fratelli, "sui fratelli che desideravano essere presenti" lascia aperto lo spazio anche a sorelle delle comunità cristiane. La loro nomina solo indiretta dice a un tempo un non impedimento alla loro partecipazione e tuttavia il peso di una marginalità corrente non ovvia da superare nella pratica ecclesiale.

Conclusione: sinodalità tra concetto e pratiche

Papa Francesco ha osservato che la parola sinodo è di facile accesso concettualmente, ma non altrettanto si può dire della sua messa in opera¹⁷. Forse l'analisi degli epistolari, vicini alle situazioni che interpellano, nella loro complessità, aiuta a capirne una delle ragioni. La sinodalità corre su un crinale delicato ove si incontrano i diversi approcci alla Verità, segnati dalla varietà delle culture e dei punti di vista e ove si devono fare i conti con lo statuto escatologico della verità, il Signore Risorto piena rivelazione di Dio come offerta di salvezza di tutti. Ciò implica che la sua recezione nella storia non possa pretendersi come esaustiva, piuttosto come retta comprensione, come segnale/simbolo nella direzione giusta.

¹⁶ BASLEZ, *Les premiers bâtisseurs de l'église*, cit., 193.

¹⁷ Papa Francesco, 17 ottobre 2015, per la *Commemorazione del 50° anniversario della istituzione del Sinodo dei vescovi*.

A questa situazione allude in fondo la stessa parola sinodo, risultante di due componenti, *syn*, insieme, e *odós*, via. Porta così con sé due movimenti: quello del convergere e quello dello stare in cammino. Suggestisce dunque un convergere mantenendosi in cammino, per mantenersi in cammino; e anche un mantenere il cammino per convergere. I cristiani sono *synodoi*, insieme in cammino: insieme come modalità propria del cammino a cui si riconoscono chiamati; in cammino per realizzare l'essere insieme. Il termine ha parentela con *paroikoi*, pellegrini, termine che denota la condizione dei cristiani nel mondo, il loro modo di abitarlo. Essi sono in pellegrinaggio verso il Signore che è andato avanti e torna verso di loro per sostenerli e guidarli. Essere *paroikoi* significa riconoscere che il Signore Gesù ci ha preceduti; noi siamo ancora lungo la via per giungere alla patria. Mentre il Risorto è presente immediatamente a noi, a tutti, nell'azione del suo Spirito, noi lo possiamo riconoscere attraverso la parzialità di segni, testimonianze, inviti, che siamo chiamati a discernere. Questo è il cammino per il quale vale lo sguardo di ciascuno, il dono dello Spirito di cui ciascuno è destinatario. Lo stesso Spirito ci mantiene insieme in cammino, ci spinge in avanti verso il Signore e così ci unisce tra noi.

Sinodalità è nome di chiesa, modalità peculiare di elaborare il consenso attorno a un patrimonio esuberante che ci è disponibile nella sinfonia delle Scritture e dei doni-ministeri della chiesa, che si affaccia nei segni dei vissuti di sorelle e fratelli dove dà segno di sé l'azione dello Spirito. Come ha osservato G. Routhier, la pratica della sinodalità riferita dalla storia della chiesa non ci offre un modello pronto per l'uso, ma ci istruisce sul suo carattere sistemico, sull'insieme di cui aver cura per elaborarne oggi le forme¹⁸. E l'attenzione alle voci e alle presenze che tendono a essere dimenticate è sempre un ottimo test di sinodalità.

GIUSEPPE LAITI

docente di Storia della chiesa

Istituto superiore di Scienze religiose "San Pietro martire"

Studio teologico "San Zeno"

Vèrona

¹⁸ Sul buon uso della storia della chiesa antica per l'oggi rimando a C. SIMONELLI, *Esercizio sinodale delle soggettività ecclesiali. La lezione del III secolo, tra consuetudine e crisi*, in C. CALTAGIRONE-G. PASQUALE, *Ecclesiologia dal Vaticano II. Studi in onore di Cettina Militello*, Marcianum Press, Venezia 2016, 601-618.