



**ORTODOSSI E CATTOLICI IN DIALOGO: PRIMATO E SINODALITÀ  
DOPO IL DOCUMENTO DI CHIETI (2016)**

ORTODOXOS E CATÓLICOS EM DIÁLOGO: PRIMADO E SINODALIDADE  
APÓS O DOCUMENTO CHIETI (2016)

ORTHODOX AND CATHOLICS IN DIALOGUE: PRIMACY AND  
SYNODALITY AFTER THE CHIETI DOCUMENT (2016)

*Dimitrios Keramidas\**

**ABSTRACT**

The relationship between primacy and synodality is the main issue today in Orthodox-Catholic dialogue. Pope Francis himself affirmed that Catholics have much to learn from the synodal tradition of the Orthodox Church. The issue was studied in Chieti, Italy, in 2016, by the Joint International Commission for Theological Dialogue between the Catholic and the Orthodox Church. The document that was issued recognized that primacy and synodality are two essential and interrelated expressions of Church's unity and government at the local, regional and universal level. Having in mind that the understanding of the prerogatives of the Bishop of Rome has been historically a problem in the relations between the East and the West, this article seeks to consider whether in the universal Church there is a need for a primacy and how this should be exercised.

**Keywords:** Primacy; Synodality; Orthodoxy; Chieti.

---

\* Laico, docente e co-direttore della Scuola *Ut Unum Sint*, alla Pontificia Università San Tommaso (Roma), membro del Gruppo Sant'Ireneo di dialogo cattolico-ortodosso. E-mail: [d\\_keramidas@yahoo.gr](mailto:d_keramidas@yahoo.gr).



## 1 INTRODUZIONE. IL DIALOGO TRA ORTODOSSIA E CATTOLICA NELL'ERA DI PAPA FRANCESCO

La sera della sua elezione al soglio pontificio, il 13 marzo 2013, Papa Francesco salutava i fedeli radunati alla piazza di San Pietro parlando di sé come “vescovo di Roma”. Ciò ha avuto subito un'eco positiva nel mondo ortodosso, che non aspettava di vedere da parte del neoeletto papa una dichiarazione così esplicita non della sua potestà universale, ma del suo essere vescovo di una chiesa locale. Quelle parole furono infatti viste come un segno di una possibile apertura della Chiesa Cattolica all'ecclesiologia della chiesa locale, che sta alla base dell'idea ortodossa sull'unità della Chiesa.

Le attese non furono smentite; nel documento programmatico del suo pontificato, l'Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, pubblicata appena un anno dopo la sua elezione, Papa Francesco ha fatto delle dichiarazioni che non sono state passate inosservate. Da un lato ha riconosciuto che “dal momento che sono chiamato a vivere quanto chiedo agli altri, devo anche pensare a una conversione del papato. A me spetta, come Vescovo di Roma, rimanere aperto ai suggerimenti orientati ad un esercizio del mio ministero che lo renda più fedele al significato che Gesù Cristo intese dargli e alle necessità attuali dell'evangelizzazione” (n. 32). E poi, nel n. 16, ha esplicitato tale apertura dal centro (Roma) alle periferie (Conferenze Episcopali): “Non credo neppure che si debba attendere dal magistero papale una parola definitiva o completa su tutte le questioni che riguardano la Chiesa e il mondo. Non è opportuno che il Papa sostituisca gli Episcopati locali nel discernimento di tutte le problematiche che si prospettano nei loro territori. In questo senso, avverto la necessità di procedere in una salutare «decentralizzazione»”. Sulla stessa linea ha sottolineato che “non è compito del Papa offrire un'analisi dettagliata e completa sulla realtà contemporanea, ma esorto tutte le comunità ad avere una «sempre vigile capacità di studiare i segni dei tempi»” (n. 51). Infine, ed è ciò che interessa gli ortodossi, ha menzionato che “nel dialogo con i fratelli ortodossi, noi cattolici abbiamo la possibilità di imparare qualcosa di più sul significato della collegialità episcopale e sulla loro esperienza della sinodalità” (n. 246).

Due anni dopo, a giugno 2016, si celebrava a Creta il “Santo e Grande Concilio della Chiesa Ortodossa”, un’assise preparata da oltre quarant’anni dalle Chiese Ortodosse. Il Concilio era un momento spartiacque per l’Ortodossia sia perché ha confermato, tra le altre cose, l’impegno degli ortodossi nel promuovere il dialogo ecumenico, sia perché, come hanno dimostrato gli eventi successivi, ha evidenziato la lacerazione tra quelle chiese dell’universo ortodosso disposte a seguire un percorso sinodale (e quindi di unità) e quelle invece che sono più interessate alla propria unità interna (ossia all’unità nazionale più che all’obiettivo dell’unità della Cristianità). Ad ogni modo, il Patriarca Ecumenico Bartolomeo, nel suo discorso inaugurale al Concilio, notava che “l’atrofia dell’istituzione sinodale a un livello panortodosso contribuisce allo sviluppo di un sentimento di autosufficienza all’interno delle singole chiese, e a volte asseconda tendenze introspettive e autoreferenziali – cioè a un senso di «non ho bisogno di te»”. Per Bartolomeo, l’istituzione sinodale è “non solo l’arbitro supremo per la vita e la fede dei membri della Chiesa, ma anche il vincolo visibile di comunione tra le Chiese locali, a livello sia regionale sia globale”; ed è proprio la sinodalità che “ha sempre definito la comprensione del primato nella nostra Chiesa ortodossa, che la promuove come un modello per tutte le Chiese e confessioni cristiane”<sup>1</sup>.

Qual è quindi la situazione attuale nelle relazioni tra ortodossi e cattolici? Per prima cosa, vanno ricordati gli incontri tra il Papa Francesco e il Patriarca Ecumenico Bartolomeo a Gerusalemme e a Fanar, nel 2014, a Lesbo e ad Assisi, nel 2016, tutti orientati verso l’idea di una testimonianza comune da parte delle Chiese di Roma e Costantinopoli, in una rilettura ecumenica del tradizionale *dictum* missionario di Mt 28,19. Questi incontri hanno confermato la convergenza tra le due Chiese su alcuni temi di punta che interessano l’agire cristiano. Essi sono:

1. La riconciliazione tra i cristiani nella professione dello stesso Vangelo di Cristo (il “Vangelo dell’unità”).
2. La salvaguardia della libertà religiosa e il dialogo interreligioso (si veda l’incontro di Assisi).
3. L’accoglienza dei profughi e la risoluzione dei conflitti locali (il “Vangelo della foresteria”, si veda l’incontro di Lesbo).
4. Il sostegno ai cristiani perseguitati (l’“ecumenismo della sangue”).

---

<sup>1</sup> BARTOLOMEO. Discorso inaugurale. *Il Regno attualità e documenti*, v. LXI, n. 1237, p. 363-370, 2016.

5. La solidarietà con tutte le persone di buona volontà a favore della pace (il “Vangelo della diaconia”).
6. L’opposizione ad ogni abuso della religione.

## **2 IL DOCUMENTO DI CHIETI. UNA COMPrensIONE COMUNE DEL PRIMATO E DELLA SINODALITÀ**

Se questi sono i temi di collaborazione sul piano etico-sociale, dal punto di vista teologico il rapporto tra conciliarità e primato è una delle questioni più cruciali nel dialogo ortodosso-cattolico. Il tema è stato recentemente (2016) trattato a Chieti dalla Commissione Mista Internazionale per il dialogo teologico tra le Chiese Ortodossa e Cattolica (CMI). Il documento che è stato diffuso ha affrontato il tema “Sinodalità e primato nel primo millennio: verso una comune comprensione nel servizio all’unità della Chiesa”<sup>2</sup>.

Rispetto ai documenti precedenti della CMI, quello di Chieti è più breve e dal taglio storico ma non per questo meno importante. La CMI ha optato per una versione più attenuata, cercando di individuare i punti di convergenza tra le due Chiese su questo tema. Il testo esamina quindi la relazione tra primato e conciliarità nella Chiesa del primo millennio a livello locale, regionale e universale. Vi sono poi accenni ai fondamenti sacramentali e trinitari della comunione ecclesiale (n. 1), alla sinodalità quale qualità fondamentale della Chiesa (n. 3), al cosiddetto canone apostolico 34 come base per comprendere il rapporto tra il “primo” e i “molti” di un concilio regionale (n. 13), all’origine eucaristica del ministero episcopale (nn. 8-10), nonché al sistema della pentarchia esercitata sul piano della Chiesa “tutta” (n. 16). Il documento afferma inoltre che la comunione ecclesiale scaturisce da un elemento focale che si attua sul piano locale, ossia la sinassi eucaristica, e si evolve fino a incontrare le altre Chiese, nella persona dei rispettivi vescovi, e arrivare alla Chiesa universale, ovvero all’*ecumene* cristiana, dove “i vescovi dell’Oriente e dell’Occidente [son]o consapevoli di appartenere all’unica Chiesa” (n. 20). Tutti questi principi presenti nel documento

---

<sup>2</sup> Già nel 2007 la CMI aveva pubblicato a Ravenna un documento su “Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. comunione ecclesiale, conciliarità e autorità”. Il documento di Ravenna ha trattato l’argomento da un punto di vista più sistematico rispetto a quello di Chieti. I due testi vanno però letti unitamente, in quanto facenti parte di un unico percorso del dialogo teologico ortodosso-cattolico.

sono cari all'ecclesiologia ortodossa e non dovrebbero creare difficoltà alla ricezione del documento.

Si può quindi notare che il tema del primato è connesso a quello della conciliarità (e viceversa). Ciò è molto significativo, poiché apre delle prospettive concrete di convergenza tra le due Chiese. Si può dire, infatti, che con questo testo gli ortodossi hanno dichiarato che non c'è conciliarità senza primato, mentre i cattolici hanno accettato che il primato, a tutti i livelli, esiste solo in seno alla sinodalità. La posizione di Chieti è dunque che la convivenza tra queste "strutture essenziali della Chiesa" (n. 7) ha un ruolo fondamentale nell'autocoscienza delle due Chiese. Poiché tale affermazione richiede un'ulteriore analisi, cercheremo di presentare le prospettive aperte a Chieti, con l'aiuto di alcuni teologi di spicco da entrambe le tradizioni.

### 3 LE ORIGINI EPISCOPALI DELLA SINODALITÀ

Per prima cosa il documento dichiara che "sin dai primordi, la Chiesa una esisteva come molte Chiese locali" (n. 2); questa è una formulazione che non differisce da quella che si trova, ad esempio, in *Lumen Gentium*, secondo cui è "in esse e a partire da esse [chiese locali] che esiste la Chiesa cattolica una e unica" (LG, n. 23). Chieti ha quindi invitato il popolo delle due Chiese di "cercare di giungere a una comprensione comune di queste realtà interrelate, complementari e inscindibili." (n. 5). La posta in gioco è se queste due forme di governo appartengano ugualmente all'esse della Chiesa o se piuttosto traggano la loro origine da fattori extra-ecclesiastici e da circostanze politico-storiche. Se poi primato e sinodo sono elementi di diritto umano, è possibile scegliere di queste quella che è più pertinente alle esigenze di ogni Chiesa e accantonare l'altra o bisogna piuttosto integrare entrambe nel governo ecclesiale?

Secondo il metropolita greco-ortodosso Ioannis Zizioulas, le origini dei concili vanno ricercate non i modelli extra-ecclesiali (quale il senato o la *polis* greca), ma all'interno della Chiesa e nelle primissime comunità cristiane<sup>3</sup>. Zizioulas nota che il Concilio Apostolico (di Gerusalemme, 49 d.C.) fu l'archetipo per la successiva formulazione della conciliarità. Egli ricorda la struttura "apostoli-presbiteri-moltitudine di fedeli" del Concilio (At. 15), dove le decisioni furono prese dagli apostoli e i presbiteri in accordo

---

<sup>3</sup> ZIZIOULAS, John. Conciliarity and Primacy. *Theologia*, Atene, v. 86, n. 2, p. 21, 2015.

con la comunità dei fedeli. Nell'era post-apostolica, osserva il metropolita, la sinodalità ha assunto la forma “vescovo-presbiteri-fedeli” (At 21; 1 Cor. 5), poiché i vescovi furono succeduti dagli apostoli nella guida delle comunità locali. Da allora, erano i concili ad assumere il diritto di esprimere la volontà di una Chiesa locale in materia di fede e di disciplina e a realizzarsi sotto l'autorità episcopale. Questa struttura è stata ratificata, come è noto, nel concilio ecumenico di Nicea (can. 5).<sup>4</sup>

Per Chieti, il vescovo è intrinsecamente legato a una Chiesa locale in virtù del suo essere capo della comunità orante: “Nell'eucaristia, il *proestos* e la comunità sono interdipendenti: la comunità non può celebrare l'eucaristia senza il *proestos*, e il *proestos*, a sua volta, deve celebrare con una comunità” (n. 10). Il documento sottolinea che “l'interrelazione di *proestós* o vescovo e comunità è un elemento costitutivo della vita della Chiesa locale” (n. 9), e specifica: “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” (n. 10). Se la Chiesa va quindi intesa episcopalmente, è possibile parlare di un modello di governo “monarchico”, come suggerisce Joseph Ratzinger? “L'episcopato monarchico insegnato da Ignazio di Antiochia rimane irrevocabilmente una struttura essenziale della Chiesa”<sup>5</sup>. Per Zizioulas, invece, l'ufficio del vescovo è “per sua stessa natura bidimensionale: aveva lo scopo di unire la Chiesa a livello locale e allo stesso tempo di proteggerla dall'isolamento, dall'autosufficienza e da quello che possiamo chiamare ‘individualismo ecclesiale’, portandola in comunione con il resto delle Chiese locali del mondo”<sup>6</sup>. In questo modo è possibile individuare le radici comunitarie –più che monarchiche – dell'episcopato, poiché la presidenza episcopale è inconcepibile al di fuori della realizzazione della comunione.

---

<sup>4</sup> Per questo motivo, non possiamo accettare l'idea che “solo il vescovo di Roma è il successore di un apostolo particolare – di san Pietro – e viene così data a lui la responsabilità per tutta la Chiesa. Tutti i vescovi rimanenti sono successori degli apostoli in generale; non succedono ad un certo apostolo ma sono membri del collegio che prende il posto del collegio apostolico, e questo fatto fa di ognuno di loro un successore degli apostoli”. RATZINGER, Joseph. *Called to Communion*. Understanding the Church Today. San Francisco: Ignatius Press, 1996, p. 97.

<sup>5</sup> RATZINGER. *Called to Communion*. p. 78.

<sup>6</sup> ZIZIOULAS. *Conciliarity and Primacy*. p. 24.

#### 4 LA COMUNIONE TRA LE CHIESE. IL PRIMO E IL CONSENSO DEI MOLTI

Una Chiesa locale nasce dunque “dal basso” ed esiste non per sé ma per incontrare le altre chiese sia nella fede e i sacramenti sia nell’ordine canonico. Ed è per questo che non si può considerare la conciliarità come un opposto al primato. Il canone apostolico 34, adottato come principio guida del dialogo ortodosso-cattolico, osservava (parlando dei rapporti tra le Chiese sul piano provinciale/regionale) che “i vescovi di ciascuna nazione debbono riconoscere colui che è il primo tra di loro, e considerarlo il loro capo, e non fare nulla di importante senza il suo consenso; ciascun vescovo può soltanto fare ciò che riguarda la sua diocesi e i territori che dipendono da essa. Ma il primo non può fare nulla senza il consenso di tutti”. Il canone siglava teologicamente questa affermazione con un riferimento alla comunione trinitaria, modello dell’unità della Chiesa: “Poiché in questo modo la concordia prevarrà, e Dio sarà lodato per mezzo del Signore nello Spirito santo”. La conciliarità, unitamente al primato, riflette il modo stesso in cui Dio esiste, Uno e Trino, unità e comunionalità.

Pertanto, Chieti afferma che l’ufficio del primo è di ordine “ecclesiale e non politico” ed è sempre realizzato in seno alla sinodalità (n. 12). A livello regionale, i diritti dei primi sono circoscritti nella presidenza delle sinassi conciliari e nella conferma dell’elezione dei nuovi vescovi (n. 14). Essi includono anche l’esercizio di alcune prerogative come quella di ricevere appelli (n. 19), di moderate controversie, ecc. Tuttavia, il primo non può decidere nulla senza l’opinione dei colleghi vescovi.

Quanto detto finora implica che:

- i. I vescovi rappresentano la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica e perciò non permettono a una Chiesa locale di chiudersi in se stessa. In questo modo l’ufficio episcopale serve l’unità proprio grazie alla comunione con gli altri.
- ii. Nell’eucaristia, il primo e la comunità sono interdipendenti, perché “la comunità non può celebrare l’Eucaristia senza un *proestós*, e il *proestós*, a sua volta, deve celebrare con una comunità.” (Chieti, n. 10).

L’ufficio speciale del primo appartiene al vescovo di una specifica Chiesa (ad esempio ai vescovi di Roma, Alessandria, di Antiochia, Cesarea, ecc.) e non porta in alcun modo all’esaltazione del primo sui molti, poiché le sue prerogative di governo sono,

appunto, limitate dal consenso dei molti (stando alle prescrizioni del canone apostolico 34).

Quanto alla questione sull'estensione dell'interdipendenza tra "uno" e "molti a livello universale - il vero nodo del dialogo tra ortodossi e cattolici - Chieti ammette che "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" e che "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" (16).

"La sinodalità rende l'universalità identica alla comunione", sostiene tuttavia Zizioulas nella ricerca di risolvere del nodo; come osserva, la Chiesa non esiste senza raduno e senza comunione<sup>7</sup>. "La *communio*", dice da parte sua Ratzinger, "o è cattolica o semplicemente non esiste"<sup>8</sup>. Sebbene non tutti gli ortodossi possano accettare un'ecclesiologia piramidale in cui prevale un primato universale, possono tuttavia concordare sul fatto che lo scopo del primato universale è quello di servire la comunione delle Chiese e di "non stare al di sopra di esse"<sup>9</sup>.

## 5 UN PRIMATO UNIVERSALE. QUANTO È NECESSARIO?

Ma visto che il primato è riconosciuto da Chieti come un elemento costitutivo della comunione tra le Chiese, per quale ragione la primazialità universale del vescovo di Roma non dovrebbe essere ricevuta dall'Oriente? In che modo l'unità della Chiesa sarebbe afflitta, se il vescovo di Roma dovesse presiederla? È ragionevole credere che i Concili che non abbiano una "testa", cioè quell'elemento che co-garantisce l'interazione tra le Chiese, non compromettono l'idea di unità?

A questo punto ci si potrebbe anzitutto chiedere se il primato universale significhi che le Chiese locali siano ecclesiologicamente insufficienti a raggiungere la comunione universale. In questo senso, potremmo forse dare credito all'osservazione di Joseph Ratzinger secondo il quale Roma, dal punto di vista normativo, era "il criterio

---

<sup>7</sup> ZIZIOULAS. *Conciliarity and Primacy*. p. 29.

<sup>8</sup> RATZINGER. *Called to Communion*. p. 83.

<sup>9</sup> ZIZIOULAS. *Conciliarity and Primacy*. p. 25.



dell'autentica tradizione apostolica nel suo insieme"?<sup>10</sup> Si può accettare senza dubbio che Roma aveva un'indiscutibile autorità nella Chiesa nascente e che il suo primato era un elemento essenziale dell'unità ecclesiale. A Roma, ricorda Ratzinger, fu formulato per la prima volta il canone del Nuovo Testamento ed era lì che le "scritture" (tradizioni) divennero "Scrittura" (Tradizione)<sup>11</sup>. Tuttavia, la ricerca ha dimostrato che nella Chiesa primitiva ogni comunità locale aveva la consapevolezza di essere la Chiesa "tutta" a motivo della sua natura eucaristica<sup>12</sup>. Se così fosse, allora il primato non completa quella "pienezza" che manca in una Chiesa locale, ma piuttosto esprime queste caratteristiche che sono già in essere *nella comunione* tra le chiese su scala regionale e universale.<sup>13</sup>

Il primato tende quindi a esaltare la comunione "una" e "universale" delle Chiese, perché le "molte" Chiese non possono agire come "una" Chiesa. Ma cosa succede quando le Chiese agiscono senza un primato universale? Saremmo qui di fronte a due approcci ecclesiologici diversi e, a mio avviso, asintotici:

- i. Secondo il primo approccio, l'idea del primato fa parte dell'ecclesiologia stessa<sup>14</sup>. Ne deriva che esso ha un indiscutibile valore ecclesiologico.
- ii. Secondo il secondo approccio, ogni Chiesa locale è in grado di realizzare la comunione universale per mezzo dell'unità nella fede, nell'amore e nei sacramenti, per cui l'esistenza del primato, a tutti i livelli della Chiesa, è superflua.

Nel secondo caso, la conciliarità può essere classificata come una struttura di diritto divino appartenente all'esse della Chiesa. Il primato, al contrario, rappresenterebbe l'aspetto "umano" della Chiesa, cioè apparterebbe all'ordine canonico e convenzionale. Di conseguenza, il primato universale potrebbe essere esercitato a rotazione o essere sostituito dal consenso di tutti o anche dalla giustapposizione di

---

<sup>10</sup> RATZINGER. *Called to Communion*. p. 69.

<sup>11</sup> Ibid. p. 70-72.

<sup>12</sup> AFANASSIEFF, Nicholas. *The Church Which Presides in Love*. In: MEYENDORFF, JOHN (ed.). *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*. Essays in Ecclesiology and the Early Church. Crestwood (NY): St Vladimir's Seminary Press, 1992, p. 91-143.

<sup>13</sup> Anche LG 22 menziona la responsabilità universale di ogni vescovo anche se sotto la guida del papa: "i vescovi, rispettando fedelmente il primato e la preminenza del loro capo, esercitano la propria potestà per il bene dei loro fedeli, anzi di tutta la Chiesa".

<sup>14</sup> MEYENDORFF, John. *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. Crestwood (NY): St Vladimir's Seminary Press, 1982, p. 243.

Chiese locali<sup>15</sup>. Dal punto di vista teologico, questa idea è stata sostenuta dall'ecclesiologia eucaristica di Nicholas Afanassieff, secondo il quale in ogni comunità eucaristica locale è presente tutto il mistero del Cristo e nulla può essere aggiunto ad esso. Tuttavia, i rischi che questo approccio comporta è che le Chiese locali siano tagliate da forme di primazialità ordinarie che promuovono l'unità regionale e universale e al loro posto prevalgano invece primati di stampo solo locale, per cui l'unità della Chiesa globale può soffrire a causa della coesistenza di Chiese parallele e autosufficienti e dall'assenza di una corresponsabilità per la Chiesa sparsa in tutto il mondo. Il teologo russo Alexander Schmemmann aveva notato, non senza un tono critico, che l'ecclesiologia ortodossa, avendo rifiutato il primato universale nella sua forma "romana", cioè come potere universale, ha accettato il sistema delle Chiese Autocefale. "Tutte queste autocefalie sono assolutamente uguali tra loro, e questa uguaglianza esclude qualsiasi centro universale di primato"<sup>16</sup>.

## 6 CONSIDERAZIONI FINALI. LA NECESSITÀ "ORGANICA" DEL PRIMATO UNIVERSALE?

Zizioulas sostiene che "il primato, come qualsiasi altra cosa nella Chiesa, persino nell'essere di Dio (la Trinità) è *relazionale*. Non esiste qualcosa come un ministero individuale, compreso e funzionante al di fuori di una realtà di *comunione*"<sup>17</sup>. Chieti condivide questa visione: "Ogni Chiesa locale celebra in comunione con tutte le altre Chiese locali che confessano la vera fede e celebrano la stessa Eucaristia" (n. 8). Nel primo millennio, la massima espressione dell'unità eucaristica era garantita dall'"ordine" delle sedi patriarcali (n. 17), un ordine emerso per creare un solido, dal punto di vista strutturale, legame di unità tra tutte le Chiese. Per Paul McPartlan, "la vera chiave del suo particolare ufficio [del vescovo di Roma] in quanto può dirsi essere l'eucaristia: lì egli unisce visibilmente tutti i vescovi che celebrano l'unico sacramento

---

<sup>15</sup> ZIZIULAS, Ioannis. Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology. In: KASPER, Walter (ed.). *Il ministero petrino*. Cattolici e ortodossi in dialogo. Roma: Città Nuova, 2004, p. 242.

<sup>16</sup> SCHMEMMANN, Alexander. The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology. In: MEYENDORFF, JOHN (ed.). *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*. Essays in Ecclesiology and the Early Church. Crestwood (NY): SVSP, 1992, p. 166. La moltitudine dei "pilastri" nella Chiesa apostolica (Giovanni, Andrea, Giacomo, Pietro, Paolo), i privilegi dei vescovi di Roma, Antiochia, Gerusalemme, l'esistenza di una comunità ebraica accanto a quella dei Gentili, la tradizione giovannea, ecc., dimostrano che le "molte" tradizioni particolari non hanno impedito alla Chiesa di stabilire un ordine di unità sotto forma di concili regionali.

<sup>17</sup> ZIZIULAS. Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology. p. 260.

che unisce tutti i fedeli cristiani”, e spiega che “l’unità sacramentale è il vero contesto del primato universale del papa”. L’ufficio del vescovo di Roma, dice da parte sua Paul McPartlan, è quello di presiedere con amore e onore, cioè di obbedire a Cristo e al suo amore; egli non è un “monarca”, ma ricorda la vocazione originale della Chiesa di obbedire alla volontà di Cristo di unire tutta l’umanità e di non separare le Chiese<sup>18</sup>.

In questo senso Chieti ricorda appositamente l’ordine della pentarchia sancito dai concili ecumenici (n. 15). Sebbene non siano indicati i diritti specifici del vescovo di Roma nella Chiesa universale, il testo cita il Settimo Concilio Ecumenico (Nicea 787), dove la cooperazione – o *sinergia* – del papa era un criterio per la ricezione dei Concili Ecumenici, unitamente all’accordo degli altri patriarchi e la sinfonia dei capi di tutte le chiese (n. 18).<sup>19</sup>

Ma se, come ricorda Chieti, “le questioni rilevanti riguardanti la fede e l’ordine canonico nella Chiesa furono discusse e risolte dai concili ecumenici” (n. 18), il primato non è in sé quell’istituzione che convalida la fede apostolica, ma un elemento *sinergico*, inserito in seno all’autorità dei Concili (e non al di sopra di essi) ed esercitato congiuntamente con altri primati regionali. In questo senso, il decentramento di Roma, auspicato da papa Francesco, e lo sforzo dell’Ortodossia di passare dal “plurale” delle Chiese locali/nazionali ad un *modus* di governo che afferma la sua unità globale può favorire una riconsiderazione del rapporto tra primato e sinodalità in modo che il primo non oscuri il secondo ma che il loro rapporto sia una manifestazione della corresponsabilità organica del “primo” e dei “molti”, dell’“un solo episcopato, diffuso in una moltitudine armonica di molti vescovi” (n. 11, che qui rinvia a San Cipriano) per servire l’unità nella fede apostolica e nell’amore dell’unica Chiesa di Cristo.

In conclusione, da un’attenzione unilaterale alla conciliarità a discapito della primazialità (nel pensiero ortodosso), e da un’enfasi alla “monarchia” del primato universale sul collegio dei vescovi (nella riflessione cattolica), si è passati

---

<sup>18</sup> MCPARTLAN, Paul. *A Service of love. Papal Primacy, the Eucharist & Church Unity*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2013, p. 26-27.

<sup>19</sup> McPartlan ricorda che il Concilio Vaticano II ha parlato del papa in termini di “personalità corporativa”. Il Signore ha dato a Pietro ciò che appartiene agli altri apostoli. Il papa stesso è il vicario di Cristo (LG, n. 22), ma tutti i vescovi vanno intesi come vicari e legati di Cristo (LG, n. 27). Il diritto di legare e sciogliere fu dato a Pietro, ma lo stesso diritto fu anche assegnato al collegio degli Apostoli (LG, n. 22).

progressivamente alla consapevolezza della necessità dell'incontro *sinergico* tra queste forme di governo e del loro coordinamento per la comunione nella Chiesa *una*. Il documento di Chieti è la prova di questo percorso di maturazione raggiunto grazie al dialogo diretto tra le due Chiese e all'impegno di pensare all'unità come comunione più che come giurisdizione, come servizio più che come potestà. Ed è questo il merito di Chieti: di aver messo in rilievo come il richiamo della tradizione offra il panorama della convivenza tra le Chiese nella (o grazie a) loro *diversità* dell'esercizio della conciliarità e della primazialità. Ed è anche questo il punto su cui si possono concertare i futuri sforzi ecumenici: il congiungere forme di sinodalità e centri di primazialità dal locale e dal regionale fino all'universale.

## REFERENZE

AFANASSIEFF, Nicholas. The Church Which Presides in Love. In: MEYENDORFF, JOHN (ed.). *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*. Essays in Ecclesiology and the Early Church. Crestwood (NY): St Vladimir's Seminary Press, 1992, p. 91-143.

BARTOLOMEO. Discorso inaugurale. *Il Regno attualità e documenti*, v. LXI, n. 1237, p. 363-370, 2016.

MCPARTLAN, Paul. *A Service of love*. Papal Primacy, the Eucharist & Church Unity. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2013, p. 26-27.

MEYENDORFF, John. *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. Crestwood (NY): St Vladimir's Seminary Press, 1982, p. 243.

RATZINGER, Joseph. *Called to Communion*. Understanding the Church Today. San Francisco: Ignatius Press, 1996, p. 97.

SCHMEMANN, Alexander. The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology. In: MEYENDORFF, JOHN (ed.). *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*. Essays in Ecclesiology and the Early Church. Crestwood (NY): SVSP, 1992, p. 166.

ZIZIOULAS, Ioannis. Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology. In: KASPER, Walter (ed.). *Il ministero petrino*. Cattolici e ortodossi in dialogo. Roma: Città Nuova, 2004, p. 242.

ZIZIOULAS, John. *Conciliarity and Primacy*. Theologia, Atene, v. 86, n. 2, p. 21, 2015.

ZIZIOULAS. *Recent Discussions on Primacy in Orthodox Theology*. p. 260.