

Lo sviluppo del "fondamentalismo conciliare" e l'opposizione di Anastasio il Bibliotecario

di Craig Truglia

dal [blog *Orthodox Christian Theology*](#), 5 dicembre 2022



Quando padre Richard Price ha coniato il termine "fondamentalismo conciliare", ciò che intendeva trasmettere era che la Chiesa primitiva comprendeva i verbali dei concili ecumenici come autorità: anche i canoni e i decreti emanati alla fine degli stessi concili erano autorità. Su Internet, l'immaginazione popolare è impazzita, e non ha davvero compreso il punto di vista di Price, che personalmente non approva quell'idea. Piuttosto, si limita a riconoscere che l'idea era pervasiva.

In opposizione al "fondamentalismo conciliare", alcuni si chiedono come i concili citino gli eretici (come Nestorio o Dioscoro) se l'idea precedente è vera. Questa non è un'obiezione seria, considerando che le Scritture stesse citano il Diavolo. Basti dire che nessuno pensava che assolutamente che ogni parola registrata nei verbali dei concili fosse vera. Piuttosto, i verbali, presi nel loro insieme letterario, rivelavano la mente del concilio. Per citare Ferrando di Cartagine, un diacono del VI secolo strettamente legato a san Fulgenzio:

Se c'è disapprovazione di una qualsiasi parte del Concilio di Calcedonia, l'approvazione dell'insieme rischia di diventare disapprovazione... Ma dell'intero Concilio di Calcedonia, poiché tutto è il Concilio di Calcedonia, è vero; nessuna parte di esso è suscettibile di critica. Tutto ciò che sappiamo essere stato pronunciato, discusso, decretato e confermato lì è stato operato dall'ineffabile e segreto potere dello Spirito Santo. (Price, *Constantinople II*, Vol. 1, p. 98)

La logica è semplice. Per un concilio sbagliare in qualcosa che è stato concordato, anche se non era un punto specifico di un decreto conciliare o di un canone, chiama in causa il decreto e i canoni dello stesso. Dopotutto, come potrebbe lo Spirito Santo essere all'opera nel sovrintendere a tutto ciò che il concilio ha decretato, ma sbagliarsi nel dirigere le altre decisioni del concilio che erano presumibilmente informate dalle stesse dottrine che esponeva?

In questo articolo sarà delineato lo sviluppo del "fondamentalismo conciliare". In seguito sarà coperta la prima opposizione registrata all'idea. Si vedrà che sia il momento che il luogo in cui l'idea di "fondamentalismo conciliare" fu messa in discussione per la prima volta rivela precisamente come siano sorti i diversi presupposti epistemologici che dividono il cristianesimo orientale e occidentale.

La formulazione del "fondamentalismo conciliare"

Nel IV secolo, il "concilio ecumenico" era qualcosa di cui si capiva subito l'autorità. Ciò è sorprendente dato che non ce n'era stato nessuno prima di Nicea. Non sarebbe esagerato affermare che quando una pletera di vescovi si è riunita e c'è stato un pieno accordo, è stato subito riconosciuto che questo consenso era una dimostrazione dell'opera dello Spirito Santo.

San Costantino il Grande afferma senza ambiguità quanto precede riguardo al Concilio di Nicea nella speranza che il sinodo di Alessandria accolga il concilio:

Questa deliberazione, presa dal giudizio collegiale di trecento vescovi, non può essere altro che dottrina di Dio, specialmente là dove **lo Spirito Santo ha illuminato la volontà divina** ponendola nelle menti di tante persone degne. (*Costantino alla Chiesa di Alessandria*, 1-2, 8)

Un suo contemporaneo, Eusebio di Cesarea, concordò esprimendo esattamente la stessa logica:

[Quando] furono tutti riuniti [a Nicea], apparve evidente che **il procedimento era opera di Dio** in quanto uomini che erano stati molto separati, non solo nel sentimento ma anche personalmente, e per differenza di paese, luogo, e nazione, furono qui riuniti

e racchiusi entro le mura di un'unica città. (*Vita di Costantino*, Libro 3, Cap 6)

Perché ci si aspettava che queste affermazioni risuonassero tra i loro ascoltatori in modo da non essere contestate o derise? La spiegazione più probabile è che la Chiesa abbia sempre funzionato in base al principio del consenso e questo consenso era inteso come prova dell'opera dello Spirito.

Il consenso fu una motivazione trainante dietro la risoluzione di diverse controversie nel secondo e terzo secolo. Si svolsero sinodi in tutto il mondo per determinare il giorno in cui celebrare la Pasqua, la posizione della chiesa di Efeso nei confronti della chiesa romana, chi fosse il vero vescovo di Roma durante la controversia novaziana, il modo corretto di accogliere nella Chiesa i battezzati di altri gruppi cristiani, e la deposizione di Paolo di Samosata ad Antiochia. Molto prima che la Chiesa diventasse "un'istituzione imperiale", anche senza i mezzi logistici e legali per riunire tutti in una stanza a risolvere un problema, la Chiesa ha sempre cercato di stabilire un consenso universale sulle questioni controverse. La spinta a creare consenso senza alcuna motivazione imperiale era così forte che con grandi spese e rischi si sarebbero tenuti sinodi su tali questioni, anche in mezzo a persecuzioni.

La motivazione potrebbe essere stata familiare. La Chiesa è nata come una "grande famiglia" in epoca apostolica. Le famiglie litigano, ma ci si aspetta che risolvano i loro problemi. Non c'era altro esempio da seguire. La famiglia, per così dire, non aveva un decisore solitario e quindi tutti dovevano essere d'accordo con la decisione. Forse gli ecclesiastici avevano in mente Atti 15:28. Il Concilio di Gerusalemme dopo aver raggiunto il consenso di tutti i presenti ha dichiarato nel proprio decreto, "è parso bene allo Spirito Santo, e a noi". Quando la Chiesa era d'accordo su qualcosa, essi parlavano, ma **Dio parlava con loro**. L'intera impresa di stabilire il consenso era teoricamente piena di grazia, sulle orme degli Apostoli.

A prima vista non è chiaro cosa "intendesse" uno come Costantino quando fece una simile affermazione sul Concilio di Nicea. Dopotutto, lui e suo figlio alla fine avrebbero dato sostegno ai detrattori del concilio, il cui credo fu contestato per gran parte del secolo. In ogni caso, mentresì depositava la polvere, divenne chiaro che la Chiesa con indubbia convinzione teneva il Concilio di Nicea in stretta considerazione scritturale. Sant'Atanasio (che frequentò Nicea) affermò che chi ascolta "i procedimenti dei Padri" a Nicea "non può non farsi rammentare da loro della religione di Cristo annunciata nella divina Scrittura". (*De Synodis*, Par 6) Il suo contemporaneo, san Basilio il Grande, scrisse in modo pratico: "i trecentodiciotto che si riunirono *senza contesa* [a Nicea] non parlarono senza l'operazione dello Spirito Santo". (*Lettera* 114) A Basilio, il consenso di tutti gli interessati aveva chiaramente rivelato l'opera dello Spirito Santo nel Concilio.

Decenni dopo, il Concilio di Efeso operò in base al principio che Nicea era opera di Dio. Decretarono (in quello che fu codificato come "Canone 7") che "è illegale per chiunque portare avanti, scrivere o comporre una Fede diversa da quella stabilita dai **santi Padri riuniti con lo Spirito Santo** a Nicea". Efeso non stava semplicemente usando la sua autorità per dichiarare una visione "fondamentalista conciliare" di Nicea. Piuttosto, si limitava a riconoscere ciò che era già dato per scontato.

Questa non era una sorta di idea particolare che girava nel Mediterraneo orientale. Meno di

due decenni dopo Efeso, il santo papa Leone il Grande parlò del Concilio di Nicea come "**incorniciato dallo Spirito di Dio** e santificato dal rispetto del mondo intero". (*Lettera 14*, Cap 3). Tuttavia, Leone non è stato originale nell'espone il "fondamentalismo conciliare" in Occidente. Sant'Agostino ha applicato l'idea al consenso di tutta la Chiesa come superiore ai concili locali:

la strada sicura per noi è di non avanzare con alcuna avventatezza di giudizio nell'espone una visione che non sia stata avviata in alcun concilio regionale della Chiesa cattolica né stabilita in uno plenario; **ma** di affermare, con **tutta la fiducia** di una voce inoppugnabile, ciò che è stato confermato dal consenso della Chiesa universale, **sotto la direzione del nostro Signore, Dio e Salvatore Gesù Cristo**. (*Sul battesimo, contro i donatisti*, Libro 7, par. 102)

Il Concilio di Cartagine nel 424 ironizzò nel suo Canone 138 tenendo presente quanto precede:

chi si ritiene offeso da qualche giudizio può appellarsi al concilio della sua provincia, o anche a un concilio generale, **a meno che non si immagini che Dio possa ispirare giustizia a un solo individuo [cioè al papa], e rifiutarla a una moltitudine innumerevole di vescovi** riuniti in concilio.

Il controverso Concilio di Efeso ricevette una lettera da Capreolo di Cartagine che affermava che "**l'operazione dello Spirito Santo...crediamo sarà presente nei vostri cuori durante il procedimento**" e che "[le eresie nel passato] furono sconfitte dall'autorità della sede apostolica e di un **voto sacerdotale unanime**". (Sessione del 22 giugno in Price, *Ephesus*, p. 279) Capreolo presumeva che il consenso/unanimità rivelasse l'opera dello Spirito. Vale anche la pena notare che l'ipotesi di Capreolo era che lo Spirito fosse coinvolto in *tutta* l'opera del concilio. Non vi è alcun accenno che l'emanazione di un decreto o di un canone fosse l'unico evento in cui l'opera dello Spirito era evidente.

Quanto precede rivela non solo la credenza universale nella mentalità "fondamentalista conciliare" così come era riconosciuta concretamente in un concilio ecumenico, ma anche che la mentalità era *flessibile*. Il "consenso" ispirato da Dio può avere "pochi" detrattori (i concili regionali, il papa, Nestorio e tutto il Patriarcato di Antiochia, per citarne alcuni). Alcune minoranze, come i donatisti, rivendicavano persino i propri "Consigli plenari" in opposizione alla Chiesa, avevano una "voce infallibile". (*Lettera 51.2*; cfr *Sul Battesimo*, Libro 2, par 4; *Risposta a Petiliano il donatista*, Libro 1, Par 11) Quale consenso contava? Era necessario un metodo per discernere tra affermazioni vere e false sull'inerranza derivata dallo Spirito.

San Vincenzo di Lérins nel *Commonitorium* fu il primo a delineare esplicitamente l'epistemologia del consenso e la sua applicabilità alle decisioni in materia dottrinale:

Seguiremo l'universalità se confesseremo che è vera quell'unica fede, che tutta la Chiesa confessa in tutto il mondo; l'antichità, se non ci allontaniamo in alcun modo da quelle interpretazioni che è manifesto erano notoriamente sostenute dai nostri santi antenati e padri; il consenso, allo stesso modo, se nell'antichità stessa aderiamo alle **definizioni e determinazioni consenzienti di tutti, o almeno di quasi tutti i**

sacerdoti e dottori. (Paragrafo 6)

Il (quasi) consenso dei santi era per san Vincenzo l'illuminazione dello Spirito Santo:

Grande dunque è **l'esempio di questi stessi beati, esempio chiaramente divino**, e degno di essere ricordato e meditato continuamente da ogni vero cattolico, i quali, come il candelabro a sette braccia, risplendente della **settoplice luce del Santo Spirito**, mostrò ai posteri come... [l'eresia] potesse essere schiacciata dall'**autorità della sacra antichità**. (*Commonitorium*, par. 15)

Quanto precede si applicava non solo al consenso "dei santi Padri". L'epistemologia del consenso guidato dallo Spirito è stata applicata esplicitamente al funzionamento dei concili ecumenici:

l'intero sacerdozio della Chiesa Cattolica, **con l'autorità di un concilio generale...** secondo il cui consenziente e **unanime giudizio**, furono sia esposti i sacri preliminari della **procedura giudiziaria**, sia stabilita la **regola della verità divina**. (*Commonitorium*, par. 77-78)

Sulla base precedente, Vincenzo ha concluso che Nestorio e i suoi partigiani erano al di fuori del consenso e quindi privi di Spirito e scorretti. Ciò ha identificato il Concilio di Efeso, che aveva un consenso geografico e storico, come fondamentalmente corretto. (*Commonitorium*, Par 79-83)

Non dovrebbe sorprendere che il "fondamentalismo conciliare" sia stato presunto in tutti i successivi concili ecumenici. A Calcedonia, un concilio che ebbe una partecipazione significativa in tutto il mondo, con l'eccezione di Roma (che inviò solo pochi legati), si votò deliberatamente votato secondo il principio del consenso. Nessuno dissentì: semplicemente, chi era in disavvordo si asteneva o si assentava. Price osserva in "*Presidency and Procedure at the Early Ecumenical Councils*" che questa procedura manca nella procedura senatoriale secolare. Non azzarda una ragione sul perché i concili operassero in questo modo, ma nota semplicemente che lo facevano. La risposta però è chiara: se il presupposto stesso dell'opera del concilio era il consenso (e non il voto popolare), allora perché il concilio sia legittimato, deve trasmettere consenso. Questo deve essere vero anche quando probabilmente il consenso *non è stato ancora effettivamente ottenuto*. Questo è il motivo per cui i concili richiedevano la ricezione sinodica *dopo* che si erano svolti, in quanto ciò assicurava che ci fosse un *effettivo* consenso (forse di natura retroattiva).

I successivi concili ecumenici hanno rivelato la stessa mentalità all'opera in ancora più modi. Costantinopoli II, nei minimi dettagli, cercò di assolvere Calcedonia dall'accusa di essere stato un concilio nestoriano, perché nelle sue sessioni ecclesiastiche il concilio aveva permesso agli ex simpatizzanti nestoriani di pentirsi. È sconvolgente pensare che, se gli atti di un concilio ecumenico fossero irrilevanti, sarebbe stata necessaria l'opera di tutto un altro concilio ecumenico, o che papa Vigilio avrebbe dovuto scrivere documenti così dettagliati su ciò che era accaduto in queste sessioni come la sua *Seconda Costituzione*. Se i padri di Costantinopoli II e Vigilio avessero avuto una visione moderna dell'ecumenicità, avrebbero semplicemente affermato che il concilio aveva sbagliato a mettere in pratica le loro visioni dottrinali o, più semplicemente, avrebbero affermato la moderna fandonia: "i

concili ecumenici sono infallibili solo nei loro canoni e decreti *in materia di fede o di morale*". Tuttavia, non hanno detto nessuna di queste cose. Presumevano chiaramente che lo stesso Spirito Santo dirigesse sia il lavoro disciplinare che quello dottrinale in un concilio, quindi l'autorità del decreto e dei canoni dipendeva esplicitamente dal fatto che il resto del concilio non commettesse errori *dottrinali* nello svolgimento delle sue altre attività.

Ironia della sorte, Costantinopoli III (definito dal dr. Ryan Strickler "il concilio degli archivisti") aveva intere sessioni dedicate alla "analisi testuale approfondita" dei manoscritti di Costantinopoli II. I punti in questione erano dichiarazioni passeggere che non si trovano *né* nel decreto *né* nei canoni. Infatti uno dei documenti contestati, la *Lettera di san Mina*, fu semplicemente allegato al verbale del concilio come documento *preconciliare* (qualcosa che era comune alle raccolte "ufficiali" degli atti conciliari). Quindi, l'alta considerazione dei partecipanti a un concilio graziato dall'inerranza fu applicata anche a *coloro che pubblicarono i verbali stessi!* Anche i documenti preconciliari erano trattati con pari autorità dei documenti conciliari. Se l'integrità dell'insegnamento di un concilio dipendeva da ciò che veniva pubblicato, allora tale scrupolosità ha senso.

Quanto precede non ha quasi alcun senso per i moderni e contraddice assolutamente l'idea che i padri avessero qualcosa di diverso da una mentalità "fondamentalista conciliare". Altrimenti, perché non dire semplicemente che i passi discutibili non erano in un decreto/canone o addirittura *nel concilio stesso*? Ciò tradisce, come accennato in precedenza, che la nozione di "fondamentalismo" era *più ampia* nella sua applicazione rispetto al solo concilio ecumenico. In generale, la mente bizantina aveva semplicemente una visione molto alta dell'autorità dei santi, e concedeva loro un'autorità al limite di quella scritturale. Padre Maximos Constatas ha osservato che san Massimo considerava la "parola di Gregorio [Nazianzeno]" con "un carattere sacro, anzi ispirato, non dissimile dalle parole della Scrittura". (*Ambigua*, p. xiii) Yonatan Moss osservò che durante Calcedonia:

L'autorità patristica condivideva una base con l'autorità biblica. Come non si poteva mai dire che gli autori biblici, intesi come guidati dallo Spirito Santo, si fossero "sviati", così anche **i padri ora erano ritenuti divinamente ispirati e quindi corretti e incrollabili in tutto ciò che scrivevano.** (*Incorruptible Bodies*, p. 107-108)

Anche dopo Calcedonia:

La generazione di scrittori neo-calcedoniani immediatamente successiva a Severo (Efrem di Antiochia, Leonzio di Gerusalemme, **[san] Giustiniano et al.**) **si oppose fermamente all'idea che ci fossero contraddizioni o cambiamenti storici nei padri**, e sviluppò l'ermeneutica di scoprire "l'intenzione" (έννοια) dell'autore in ogni dato passo come la chiave per risolvere le contraddizioni. (*Ibid*, p. 214)

Nonostante la pletora di ovvi problemi che ciò crea nell'interpretazione dei documenti patristici, il fatto è che diversi studiosi riconoscono che i Padri della Chiesa hanno operato "stranamente" secondo tali presunzioni "fondamentaliste". Queste presunzioni non si estinsero nel primo millennio. Costantinopoli (1351) anatemizza letteralmente coloro "che non abbracciarono gli Atti dei concili ecumenici" di fronte alla "sola definizione". (Par 12) Questo *phronema* persiste ancora oggi tra gli ortodossi nonostante il numero di accademici che mettono in dubbio l'utilità di operare in questo modo. La vasta preponderanza del clero

è inflessibile nel ripetere il mantra che "la Chiesa non è mai cambiata" e che i santi hanno mantenuto la coerenza.

Anche se le persone discutono sui dettagli, la mentalità generale è ancora un altro anello nella catena della mentalità fondamentalista del consenso della Chiesa primitiva. È una manifestazione dell'epistemologia consensuale evidente fin dall'inizio della Chiesa ed esplicitamente delineata da san Vincenzo. Alla luce di quanto precede, la domanda diventa: *quando* le persone hanno iniziato a pensare in modo diverso a questo? Perché coloro che ricevono un'istruzione di orientamento occidentale trovano bizzarra la mentalità "fondamentalista"?

La visione innovativa dell'ecumenicità di Anastasio il Bibliotecario

Anastasio il Bibliotecario (il *ghostwriter* dei papi Nicola, Adriano II e Giovanni VIII) fu la mente dietro:

- Il *mainstreaming* delle decretali pseudo-isidoriane .
- La (potenziale) falsificazione dei verbali di Nicea II per inserire prerogative papali non riscontrabili nel greco.
- Le modifiche alla *Formula* di Adriano II in latino con le stesse prerogative papali.
- La negazione della piena autorità dei canoni di Trullo per motivi diversi dall'economia .
- L'infallibilità papale (presumendo che la lettera del papa sant'Agatone a Costantinopoli III non insegnasse questa idea).

In effetti, si può giustamente chiamare Anastasio "l'inventore del papalismo". Stabilì quasi tutte le posizioni necessarie affinché avessero un senso anche le riforme ildebrandiane, e quindi il moderno papato. L'unica eccezione è che non ha inventato la giurisdizione diretta (cosa che è stata ideata per necessità durante le Crociate).

Oltre ai precedenti, Anastasio è il primo ad opporsi al "fondamentalismo conciliare" in quanto ha inventato la (moderna) visione occidentale dell'ecumenicità (cioè solo i canoni/decreti sono infallibili in materia di fede e di morale). Forse nessun uomo nella storia della religione occidentale fino a Martin Lutero è singolarmente importante e creativo come Anastasio. Ironia della sorte, è un nome di cui quasi nessuno ha mai sentito parlare.

Anastasio affrontò l'enigma di trattare con i critici che si opponevano alla sua vigorosa trasformazione del papato nel papalismo. Questi critici hanno citato il fatto che un concilio ecumenico (la più alta autorità conosciuta del suo tempo) aveva anatemiato papa Onorio come eretico. Il problema con questo sembra non tanto che l'infallibilità papale fosse una dottrina cara a chiunque a Roma tranne che ad Anastasio, ma piuttosto che il papa fosse passibile di giudizio da parte di estranei (soggiogandolo così al consenso della Chiesa, cosa che presumeva il Concilio di Cartagine [424]).

Questo era un "pretesto politico" ai suoi tempi perché avrebbe concesso a can Fozio e al Concilio panortodosso di Costantinopoli (867) di deporre validamente papa Nicola. Per coloro che comprendono l'ecclesiologia della Chiesa primitiva, tale deposizione era certamente valida, poiché il consenso dei patriarchi e dei loro sinodi era tutto ciò che era necessario per deporre un patriarca - anche il papa di Roma, come era avvenuto a Costantinopoli II. Questa deposizione canonica esigeva una risposta da Roma, che

assolutamente non vi acconsentiva.

Papa Adriano II, succeduto a Nicola, respinse il concilio dell'867 proprio perché "aveva emesso un giudizio" su Nicola. Questo era qualcosa che presumibilmente nessuna autorità può fare con un papa, una posizione prima pienamente espressa dai falsi pseudo-simmachei ma per il resto non affermata seriamente fino a questo punto (alla luce delle precedenti deposizioni papali). (Price e Montinaro, *Constantinople 869-870*, p. 314) Nell'esprimere la sua frustrazione nei confronti di Fozio, papa Adriano II ammise prontamente che:

anche se Onorio fu anatemizzato dopo questa [*sic*, "la sua"] morte dagli orientali, si dovrebbe sapere che **era stato accusato di eresia**, che è l'unico reato per cui **gli inferiori hanno il diritto di resistere alle iniziative dei loro superiori** o sono liberi di respingere le loro false opinioni, sebbene **anche in questo caso** nessun patriarca o altro vescovo abbia il diritto di emettere alcun giudizio su di lui, a meno che **il consenso del pontefice della stessa prima sede non lo abbia autorizzato**. (*Ibid* .)

L'infallibilità papale chiaramente non era preoccupava papa Adriano II. Probabilmente non ne concepiva nemmeno l'idea. Il suo punto nondimeno si adattava ai suoi scopi immediati. Costantinopoli III non contraddiceva le sue prerogative papali, perché la sua anatemmizzazione di Onorio era proceduralmente corretta e acconsentita dal papato. La deposizione di Nicola da parte di Costantinopoli (867) era quindi illegittima *per due motivi distinti*: non giudicarono Nicola colpevole di eresia né avevano il consenso di Roma.

Anastasio, invece di usare l'anatemizzazione di Onorio da parte di Costantinopoli III come prova dell'autorità papale, adottò una tattica diverso. Avendo in quel frangente tradotto di recente le opere polemiche di san Massimo (e della sua cerchia), aveva sicuramente notato la provocatoria ecclesiologia filoromana di Massimo. Massimo nutriva chiaramente l'idea dell'indefettibilità romana ("tutte le Chiese cristiane ovunque hanno tenuto e tengono lì la grande Chiesa come loro unica base e fondamento, perché, secondo le stesse promesse del Signore, le porte dell'inferno non hanno mai prevalso su di lei", PG 91:137-40 citato in Butler e Collorafi, *Keys*, 2004, p. 352-353) Si può azzardare che leggendo Massimo e la *Formula* di Adriano II così come si trova (o probabilmente così come è interpolata dallo stesso Anastasio) nei verbali latini di Costantinopoli (869) (che essenzialmente seguivano la *Formula* latina di Ormisda), Anastasio raccolse l'infalibilità papale. È plausibile, sebbene non scontato, che il punto di vista di Massimo sull'indefettibilità del *Sinodo romano* fosse del tutto coerente con il punto di vista di Anastasio sull'infalibilità della *persona del papa*. Eppure, Adriano II non intendeva certo la lettura delle parole a lui attribuite nella sua *Formula* in senso tale da contraddire *la propria valutazione* (e il personale anatema, come facevano allora tutti i papi nelle loro encicliche di consacrazione) di Onorio. (si veda Papadakis, *The Rise of the Papacy*, p. 162)

Nell'elaborare la dottrina dell'infalibilità papale, Anastasio decise di delegittimare del tutto il giudizio contro Onorio. Nella sua *Lettera a Giovanni diacono di Roma* sosteneva che "nemmeno per mezzo di Onorio è stata trovata alcuna traccia del serpente". (Brownen, *Seventh Century Saints*, p. 157) Poco prima di affermare che papa Anastasio II scrisse "con il forte peso dell'autorità della Sacra Scrittura", un riferimento non alla citazione delle Scritture ma alla natura della sua stessa scrittura. Per sostenere questa visione

dell'infallibilità papale, escogitò più di alcune ragioni per cui Onorio fu erroneamente anatemizzato da Costantinopoli III (*Ibid.*, P. 151, 153):

- L'apologia di papa Giovanni IV identificava correttamente che Onorio non intendeva qualcosa di eretico.
- Papa Onorio non era un eretico in piena regola perché non era "argomentativamente ostinato".
- Non ha davvero scritto la lettera.
- *Ha scritto* la lettera, ma il suo scrivano lo odiava e ha aggiunto la dichiarazione eretica .
- *Ha scritto* la lettera, ma il suo scrivano non ha interrogato abbastanza Onorio, con il risultato che il criterio di "ostinazione argomentativa" non è stato soddisfatto.
- Non è giusto giudicare le persone (cfr Lc 6:37) e a papa Onorio dovrebbe essere "concesso il beneficio del dubbio".

Apparentemente inconsapevole del fatto che l'ideazione di sei scuse separate sottolinea semplicemente quanto fosse tenue una difesa di Onorio, il nocciolo della questione è che questo metteva direttamente in discussione la mentalità "fondamentalista conciliare" di Costantinopoli III. Dopo tutto, come poteva il concilio sbagliare su un dettaglio così significativo? Anastasio propone quella che inquadra come una visione storica dell'ecumenicità contraria al "fondamentalismo":

per timore che sembriamo muovere un'accusa contro un concilio così santo e venerabile, o criticarlo con noncuranza, riteniamo opportuno considerarlo nel modo in cui sappiamo che i nostri santi padri consideravano il grande concilio di Calcedonia. Uno di loro, cioè il santo papa Gregorio, indicò che ciò doveva essere accettato solo "**fino all'emanazione dei canoni**". (*Ibid.*, p. 155)

Come si vede Anastasio dà una visione ristretta della "autorità" corrispondente ai concili ecumenici, citando san Gregorio Magno come suo precedente. Infatti, Anastasio sorprendentemente non avalla esplicitamente i decreti dei concili ecumenici, dato che parla solo di accettarli "fino all'emanazione dei canoni" senza menzionare i loro decreti. Ciò era forse intenzionale, poiché papa Onorio fu condannato in entrambi i decreti di Costantinopoli III e Nicea II. Tuttavia, i canoni tendevano ad essere emanati assieme al decreto conciliare, e sarebbe bizzarro affermare che si accettava un concilio sulle questioni disciplinari, ma non riguardo al suo insegnamento sulla fede. La posizione generale di Anastasio era che i concili fossero accettati *fino al punto* in cui Roma li accettava, poiché cita il *Trattato 4* di papa Gelasio su questo punto. (*Ibid.*, p. 155) Egli attribuisce a Gelasio l'idea che i concili ecumenici (presumibilmente la dottrina formulata nei loro decreti) sono accettati solo su questioni di fede/morale ("per la comunione della fede e della verità cattolica e apostolica, (*Ibid.*, p. 157). La visione dell'autorità del papa era forse in contraddizione con il "fondamentalismo conciliare" come sostiene Anastasio?

La citazione di Gregorio è identificata in una nota a piè di pagina da "*Registrum IX, 148, 702.95-97*". Si tratta infatti del Libro 9, *Lettera 52*, PL 77 986-987, qualcosa che ho verificato abbinando il testo latino alla *Patrologia Latina* usando Googlebooks. Con l'aiuto di John Collorafi, sono stato in grado di apprendere che il contesto di ciò che Gregorio affermava è (non sorprendentemente) incoerente con il punto generale di Anastasio. Gregorio non si opponeva al "fondamentalismo conciliare". Piuttosto, ne esponeva la nozione.

Gregorio sta rispondendo alle accuse mosse da coloro che si opposero a Costantinopoli II sulla base del fatto che esso contraddiceva Calcedonia. Nel brano che Anastasio cita, Gregorio afferma che "il santo sinodo di Calcedonia parlò di cause generali [cioè le sessioni ecclesiastiche] fino alla definizione della fede [cioè al decreto] e alla promulgazione dei canoni". Come si può vedere, sta semplicemente affermando che Calcedonia ha condotto affari ecclesiastici oltre a emanare un decreto e dei canoni. Sembra che Anastasio abbia eliminato di proposito la parte della citazione relativa al decreto, o che volesse intendere "decreto e canoni". Anastasio a parte, Gregorio non comunica esplicitamente alcuna forma di accettazione ristretta di Calcedonia.

In effetti, egli va avanti e difende i dettagli che circondano le "cause generali". Critica il negazionista di Costantinopoli II: "tu riconosci che la lettera [a Mara] in cui il reverendissimo Iba nega [il concilio] è sua". Sostiene quindi che Calcedonia non ha mai accettato questa lettera (concordando con Costantinopoli II), perché la lettera ovviamente condannava Cirillo e difendeva Nestorio. Questo era qualcosa che "contraddice lo stesso sinodo" poiché Iba anatemizza Nestorio "come eretico e venera il beato Cirillo". In difesa dell'analisi della questione della *Lettera a Mara* da parte di Costantinopoli II, Gregorio afferma che non è possibile che il concilio l'abbia accettata in quanto "senza dubbio [essa] si è dimostrata contraria alla definizione del santo sinodo".

Pertanto, san Gregorio non utilizza la nuova epistemologia dell'ecumenicità che gli attribuisce Anastasio. Piuttosto, il primo sta impiegando quella che Moss chiama "l'ermeneutica dell'...intenzione" nel difendere l'integrità dell'insieme dei verbali di Calcedonia: sia le "cause generali" che il decreto/i canoni. Sta sostenendo che sono tutti fondamentalmente coerenti e che Calcedonia non potrebbe voler concludere una questione ecclesiastica, o approvare un documento conclusivo, in un modo dottrinalmente incoerente con la sua stessa definizione. Questo è letteralmente l'opposto di ciò che Anastasio gli stava attribuendo. Se questo è stato il miglior "testo di prova" che è riuscito a trovare, si tratta in effetti di una concessione al consenso "fondamentalista conciliare".

Il *Trattato 4* di papa Gelasio (Thiel, *Epistolae Papae Gelasii, Tractatus 4.1*, 558) difende l'intero concilio di Calcedonia in modo diverso. Gelasio sostiene che:

poiché o [Calcedonia] **deve essere ammesso nella sua interezza, o se è riscattabile solo parzialmente, non è più possibile che si mantenga saldo nella sua interezza**: lo sappiamo dunque secondo le Sacre Scritture e la tradizione degli antichi, come così come i canoni e le regole della Chiesa, per la fede, la comunione e la verità cattolica e apostolica, per la quale questa è delegata dalla sede apostolica e confermata dai fatti, ammessi senza dubbio da tutta la Chiesa.

Gelasio prosegue poi lamentandosi del Canone 28:

Ma c'è un'altra [presunta parte di Calcedonia, cioè il canone 28] che, per incompetente presunzione, vi viene portata avanti, o meglio allargata, che la sede apostolica è pienamente delegata a svolgere, che **è stata manifestamente contraddetta dai vicari della sede apostolica**.

La lettera di Gelasio fu scritta durante lo scisma acaciano in cui l'integrità di Calcedonia era

sotto attacco. Il suo punto è che tutto Calcedonia "deve essere ammesso *nella sua interezza*" come le Scritture e i santi, altrimenti non sarebbe affatto un concilio ecumenico. In difesa dell'integrità di Calcedonia contro una critica secondo cui il disaccordo sul canone 28 avrebbe compromesso l'integrità dell'intero concilio, Gelasio sostiene che questo canone mancava di *consenso*, in particolare dell'approvazione di Roma. Ciò è stato registrato nei verbali di Calcedonia stessa nella 16a sessione (a cui allude), quindi ciò non sarebbe affatto incoerente con l'accettazione della "totalità" del suddetto concilio.

Come la citazione di Gregorio, le citazioni di Gelasio in realtà difendono il "fondamentalismo conciliare". Inoltre, danneggiano l'intero punto di Anastasio poiché Gelasio sta semplicemente spiegando che il consenso determina ciò che è precisamente autorevole all'interno della "totalità" di un concilio ecumenico. Il fatto che Roma abbia effettivamente acconsentito alla condanna di papa Onorio come eretico in due concili ecumenici è sicuramente controproducente per Anastasio se la sua base per contestare queste sezioni dei concili è il criterio di Gelasio sul consenso romano. Infine, l'inserimento da parte di Anastasio di "per la comunione della fede e della verità cattolica e apostolica", ovvero l'idea che la parte del concilio accettata da Roma sia autorevole in quanto tocca questioni di fede, sta citando questo passo fuori contesto. In effetti, Gelasio equipara Calcedonia alle Scritture e alla patristica come qualcosa che deve essere sostenuto nella propria interezza in quanto tutto costituisce la base della "verità cattolica e apostolica".

Conclusion

Il pedigree patristico del "fondamentalismo conciliare" è innegabile e per questo motivo diversi studiosi riconoscono che questo *phronema* bizantino è alla base della loro epistemologia dell'ecumenismo e dell'ermeneutica patristica. La restrittiva presunzione occidentale che solo il decreto e i canoni dei concili ecumenici (relativi alla fede e alla morale) siano infallibili, e non i verbali, è un'idea non solo priva di merito patristico, ma il suo ideatore può effettivamente essere chiamato per nome: Anastasio il Bibliotecario. Anastasio, proprio come ha inventato tante altre idee di sana pianta basate su falsi o interpretazioni fuori contesto della patristica, allo stesso modo ha inventato quello che era l'antecedente della moderna visione occidentale dell'ecumenicità. Non a caso, la sua visione riveduta dell'ecumenicità fu inventata per rafforzare le sue innovative affermazioni papali, proprio come lo erano tutte le altre sue innovazioni. Per questo motivo, il rifiuto del "fondamentalismo conciliare" è stato uno dei cambiamenti in Occidente che avrebbe avuto un ruolo nella creazione dei molto disparati presupposti epistemologici che da allora hanno alienato il cristianesimo occidentale dal consenso patristico ortodosso.