

*Quaderni di teologia*

# **Benedetto XVI: una lezione davvero ‘magistrale’!**

*Elio Rindone*

# **Una sintesi della concezione del ministero nella chiesa antica nel primo millennio.**

*p. Nadir Giuseppe Perin*

## **«il dialogo»**

**Periodico di Monteforte Irpino**

**Direttore Responsabile : Giovanni Sarubbi**

**Sede :** Via Nazionale 51 - Monteforte Irpino(Av) - Tel: 333.7043384

Spedizione in A.P. Tab. D Aut. DCB/ AV/135/2005

**Sito Internet:** <http://www.ildialogo.org>

**Email:** [redazione@ildialogo.org](mailto:redazione@ildialogo.org)

*Supplemento al numero 11 Novembre 2006*

# Indice

<b>Benedetto XVI: una lezione davvero ‘magistrale’!</b> , di Elio Rindone.....	4
<b>Una sintesi della concezione del ministero nella chiesa antica nel primo millennio.</b> , di p. Nadir Giuseppe Perin.....	15

# Introduzione

*Presentiamo in questo quaderno di teologia due riflessioni di Elio Rindone e di Nadir Giuseppe Perin su due temi apparentemente lontani fra loro ma entrambi legati dall'attualità di un cristianesimo in profonda crisi di identità, e che quindi necessita di conoscenze sulla propria origine e su come affrontare il rapporto con le altre religioni e con l'umanità nel suo complesso. Crediamo che le due riflessioni proposte siano un valido contributo a questa riflessione che, secondo noi, deve essere sempre più una riflessione di massa, che coinvolga tutto il popolo cristiano e non solo singoli specialisti o, peggio ancora, solo pochi teologi che spesso parlano il linguaggio degli addetti ai lavori, incapace di trasmettere vita ed idee di vita.*

*Crediamo profondamente nel fatto che la salvezza dell'umanità non dipende da alcun "salvatore" o messia che dir si voglia ma dall'inera umanità, dal riuscire essa stessa a riscoprire collettivamente la via della giustizia, dell'equa ripartizione delle risorse, del rispetto di ogni essere vivente e di tutto l'universo nel quale viviamo. La via del non fare agli altri quello che non vorresti che fosse fatto a te.*

*Un'umanità che sappia aver fiducia in se stessa, nella sua capacità di opporsi in modo nonviolento all'ingordigia di chi pretende di imporre e far pagare il proprio stile di vita a tutta l'umanità, attraverso le guerre, l'utilizzo dissennato delle risorse, la fame e la distruzione dell'ambiente..*

*Dobbiamo saper sostituire ai potenti di turno che opprimono l'umanità, l'umanità stessa, quello che nel nuovo testamento è chiamato con il termine "figlio dell'uomo", troppo sbrigativamente associato ad una singola persona, Gesù di Nazareth, e non invece a tutta l'umanità. E' l'umanità, l'unica, la sola umanità che esiste, a dover essere posta al comando, che deve diventare il nostro sole, la nostra luna, le nostre stesse, sostituendo e buttando via nella pattumiera della storia i troppi "potenti sui troni", i troppi ricchi ammalati di ingordigia, i troppi "dei" che ci fanno perdere il senso del nostro essere "umanità", tutti bisognosi delle stesse cose, tutti portatori degli stessi diritti e dello stesso dovere di accoglienza e di amore.*

20 Novembre 2006

# ***Benedetto XVI: una lezione davvero ‘magistrale’!***

di *Elio Rindone*

*Una approfondita riflessione sul discorso di Regensburg*

***Ringraziamo l'amico Elio Rindone (per contatti [storetfil@libero.it](mailto:storetfil@libero.it)) per averci messo a disposizione questa sua importante riflessione sull'oramai famoso discorso di Regensburg di Benedetto XVI già pubblicato sul sito di Italia Laica.***

“A pensar male” diceva Pio XI “si fa peccato ma si indovina”. E a me pare che la *lectio magistralis* tenuta a Regensburg il 12 settembre 2006 da Benedetto XVI induca proprio a peccare. Come supporre, infatti, che in Vaticano siano così sprovveduti da non aver messo in conto, dato l'attuale contesto internazionale, le più che prevedibili reazioni indignate di tanti governi musulmani e le inaccettabili violenze, da condannare ovviamente senza riserve, attuate da gruppi più o meno manovrati a fini politici?

A giochi fatti, sono arrivate, è vero, ufficiali espressioni di rammarico ma senza riuscire a cancellare l'impressione che chi aveva lanciato il sasso si sforzasse poi di nascondere la mano. E intanto chi aveva provocato reazioni sicuramente spropositate poteva presentarsi come vittima dell'intolleranza altrui, e godere quindi del sostegno di politici sempre pronti a stracciarsi le vesti perché l'Europa non difende la propria identità cristiana e lascia solo il papa. Purtroppo i ripetuti inviti al dialogo tra le religioni suonano vagamente retorici al termine di una simile operazione, che ha di fatto indebolito le correnti moderate presenti sia nel mondo cristiano che in quello islamico e rafforzato i movimenti fondamentalisti che da entrambi i fronti soffiano sul fuoco dello scontro di civiltà.

Ma, tralasciando le conseguenze che la lezione ha prodotto e le possibili strumentalizzazioni facilitate dall'estrapolazione di questa o quella frase citata dal papa, credo che a lasciare perplessi siano proprio le tesi da lui sostenute, alcune delle quali, per il clamore delle reazioni musulmane, sono passate sotto silenzio.

In estrema sintesi, mi pare che l'argomentazione di Benedetto XVI si snodi attraverso quattro passaggi:

a) la grande tradizione cristiana è caratterizzata dalla fiducia nella ragione, espressa in maniera esemplare, ricorda il papa, da Giovanni: “In principio era il *logos*, e il *logos* è Dio, ci dice l'evangelista”. Tale fiducia, da una parte, ha favorito un “vicendevole avvicinamento interiore” tra “la fede biblica e l'interrogarsi sul piano filosofico del pensiero greco”, e, dall'altra, ha reso

inaccettabile il ricorso alla violenza come mezzo atto a diffondere la fede nel Dio-logos;

b) nell'islam, invece, la trascendenza divina è stata accentuata al punto da escludere, secondo le parole di uno studioso, il prof. Theodore Khoury, che il papa mostra di condividere, qualunque rapporto con le "nostre categorie, fosse anche quella della ragionevolezza", ammettendo così anche il ricorso alla violenza per la diffusione della fede;

c) la feconda simbiosi tra ragione e fede è stata però, già a partire dal XVI secolo, compromessa in Occidente dai fautori della deellenizzazione del cristianesimo, che contestano l'idea "che il patrimonio greco, criticamente purificato, sia una parte integrante della fede cristiana";

d) separatasi dalla fede, la ragione moderna si è appiattita in uno scientismo di stampo positivista, escludendo dal suo orizzonte le grandi questioni metafisiche e i grandi interrogativi esistenziali, e ciò ha determinato uno straordinario impoverimento dell'umano. Il papa auspica perciò "un allargamento del nostro concetto di ragione e dell'uso di essa", indispensabile perché la filosofia possa esprimere a pieno tutte le sue potenzialità.

Ad essere sincero, mi pare che ciascuna di queste quattro affermazioni sia piuttosto discutibile.

a) Per quanto riguarda il primo punto, se è innegabile il fatto che i teologi cristiani hanno utilizzato abbondantemente la filosofia greca, mi sembra altrettanto vero che essi hanno in genere negato l'autonomia della ragione e le hanno assegnato un ruolo puramente 'ancillare' nei confronti della fede. Tra loro ci sono certamente posizioni diverse, e quella di un Tommaso non è quella di un Bonaventura. Resta, però, opinione comune a tutti i pensatori medievali che le grandi verità su Dio, sul mondo e sull'uomo sono contenute nella rivelazione, sicché una sana filosofia non potrà mai contraddirle e il teologo potrà solo cercare 'ragioni di convenienza' per mostrare che affermazioni semplicemente insostenibili per il comune buon senso non sono in realtà irrazionali ma sovrazionali. Con ciò non si vuol negare che nel medioevo la ricerca filosofica abbia conseguito sviluppi interessanti, ma resta il fatto che la condizione di subordinazione alla fede in cui è stata posta la ragione non è resa adeguatamente dall'espressione 'vicendevole avvicinamento'.

In realtà, il magistero ecclesiastico ha nutrito fiducia nella ragione solo quando questa gli si è sottomessa. Tale subordinazione della ragione alle verità rivelate, o ritenute tali, ha riguardato poi non solo l'ambito della filosofia, dalla metafisica alla morale, ma anche quello delle scienze, dalla filologia alla storia, dall'astronomia alla biologia. Ed è bene ricordare che 'verità', talvolta decisamente poco 'ragionevoli', sono state non solo insegnate ma anche imposte con la costrizione, con conseguenze pratiche a dir poco sgradevoli: basti pensare all'oppressione prodotta da una morale sessuofobica o all'umiliazione di Galileo Galilei, costretto a ritrattare le sue convinzioni scientifiche.

I cristiani, infatti, hanno assai spesso ritenuto il ricorso alla violenza perfettamente compatibile con la loro fede. Già nei libri che essi considerano

ispirati, accanto a pagine che insegnano il rifiuto della violenza e l'amore dei nemici, ce ne sono altre di segno contrario. Nel libro del *Deuteronomio*, per esempio, il Signore ordina il massacro dei vinti: "Nelle città di questi popoli che il Signore tuo Dio ti dà in eredità non lascerai in vita alcun essere che respiri, ma li voterai allo sterminio: e cioè gli Ittiti, gli Amorrei, i Cananei, i Perizziti, gli Evei e i Gebusei"(20, 16-17). E anche negli scritti profetici non mancano gli inviti a usare la spada contro i nemici di Dio: "Maledetto chi trattiene la spada dal sangue!"(*Geremia* 48, 10).

Così, appena il cristianesimo, con l'editto di Teodosio del 380, diventa la religione dell'impero, si usa la forza per imporre la vera fede. E subito si accetta l'idea che spetti allo stato punire gli eretici: infatti il *Codice teodosiano* stabilisce che "essi incorreranno non solo nei castighi divini ma anche in quelle punizioni che Noi riterremo di infliggere loro".

Vescovi e Concili non cessano di chiedere leggi speciali nei confronti degli eretici e l'efficacia della repressione è tale da indurre all'inizio del 400 Agostino ad abbandonare l'idea che nelle questioni di fede "la vittoria si dovesse conseguire con la sola forza della ragione"(*Epistola* 93). Egli ha potuto constatare che la sua città, che prima era tutta con i donatisti, è stata riportata all'unità cattolica dal timore delle leggi imperiali e nella lettera or ora citata al vescovo donatista Vincenzo utilizza il vangelo per giustificare l'imposizione della retta fede con la violenza: "Tu ritieni [sbagliando] che nessuno debba essere costretto con la forza a seguire la giustizia, anche se ti è dato di leggere che il padre di famiglia disse ai suoi servi: 'Tutti quelli che troverete costringeteli ad entrare'(Luca 14, 23)"(ivi).

E nel XIII secolo Tommaso affermerà che eretici, che hanno deviato dalla fede, e apostati, che l'hanno abbandonata, "debbono essere costretti anche fisicamente ad adempiere quanto promisero e ad attenersi a ciò che una volta accettarono"(*Somma teologica* II-II, 10, 8), anche se erano stati battezzati da bambini, e quindi senza alcuna libera scelta. Mentre Agostino considerava lecito l'uso della forza solo al fine di recuperare l'eretico alla vera fede, Tommaso ritiene addirittura che l'eresia costituisca un peccato così grave da meritare, in caso di ostinazione, anche la pena di morte: se fanno bene infatti i principi a mettere a morte i falsari, a maggior ragione la Chiesa, dopo averlo ammonito, fa bene ad abbandonare chi corrompe la fede "al potere secolare, per toglierlo dal mondo con la morte"(ivi II-II, 11, 3).

Del resto, quando Tommaso scriveva, era ormai da tempo entrata nel sentire comune dei cristiani la liceità dell'uso della forza contro gli infedeli. Infatti la crociata, incoraggiata dal papato, si era trasformata ben presto da pellegrinaggio armato a scopi difensivi in una vera e propria guerra santa. In uno scritto che mostra punte di agghiacciante fanatismo, agli inizi del XII secolo Bernardo di Chiaravalle, che la Chiesa ha proclamato santo, così parla dei crociati che attaccano i musulmani: "I soldati di Cristo combattono senza esitare le battaglie del loro Signore [...]: se per la causa di Cristo uccidono, essi non commettono alcun crimine, se sono uccisi meritano una grande gloria. Infatti, da un lato se viene ucciso un infedele si fa un dono a Cristo, che certamente considera una

giusta punizione la morte di un suo nemico, e dall'altro se è ucciso un cristiano questi riceve in dono Cristo, che come consolazione offre se stesso al suo soldato. [... Il crociato] infatti non impugna davvero la spada senza una valida ragione: egli serve Dio col punire i malvagi e rendere gloria ai buoni. E certo quando uccide un malfattore non può essere considerato un omicida ma (per così dire) un malicida e, con tutta evidenza, un vendicatore di Cristo nei confronti di coloro che fanno il male e un difensore dei Cristiani"(De laude novae militiae ad milites Templi).

Non c'è dubbio che da parte del papa sarebbe stato un gesto di grande apertura spirituale, capace di favorire un autentico dialogo con i musulmani, fare menzione nel corso della sua lezione dei testi cristiani e dei conseguenti comportamenti che sono in contraddizione con la pretesa ragionevolezza della propria tradizione!

b) Riguardo al secondo punto va subito detto che, per istituire un confronto tra cristianesimo e islam, il papa si serve di un testo di un imperatore bizantino del XIV secolo, Manuele II, che dialoga con un persiano. Dai passi riportati da Benedetto XVI si ha l'impressione che l'imperatore cristiano, formato alla filosofia greca, contrapponga la propria religione, caratterizzata dalla fiducia nella ragione, a quella musulmana, che non nutre tale fiducia, come sarebbe provato dal fatto che il fondatore dell'islam avrebbe invitato a usare la spada per diffondere la fede.

In realtà, come ricordava Barbara Spinelli su *La stampa* del 17/9/06, "La lettura dell'intero dialogo fra Manuele e il Persiano ci mostra innanzitutto una cosa: che non sono affatto il logos e l'Ellade a dividere il mondo cristiano dal musulmano. Rifacendosi alla filosofia greca, Manuele denuncia la propagazione delle fedi attraverso la spada, vedendo nella guerra santa [...] un'«assurdità non conforme a ragione» [...]. Il Persiano gli risponde che la vera ragionevolezza sta dalla propria parte, essendo l'Islam fondato su moderazione e praticabilità, su misura (métron) e giusto mezzo (mesòtes): categorie aristoteliche centrali. Ambedue sono immersi nella cultura greca [...]. Quel che veramente li divide è in realtà qualcos'altro. Non è la fiducia o non fiducia nella ragione (il dialogo si conclude con la comune constatazione che «la Misura è la migliore delle cose»), ma sono i diversi modi di vivere le leggi, i folli paradossi insiti nella fede e nell'attesa. E la maggior follia non è quella dell'Islam ma del cristiano".

In effetti, sia i pensatori cristiani che quelli musulmani – sarebbe davvero difficile negarlo – hanno ripensato la loro fede servendosi delle categorie della filosofia greca. Nel suo recente studio sull'islam Hans Kueng sottolinea come Ibn Sina (980-1037), per i latini Avicenna, si sia occupato di logica, fisica, matematica e metafisica nella sua opera principale, *La guarigione dell'anima dall'errore*, che "è la più influente sintesi della metafisica aristotelica-neoplatonica, valida per l'intera epoca successiva"(Islam. Passato, presente e futuro, Milano 2005, p 444). Convinto assertore dell'armonia tra filosofia e religione, Ibn Sina concepisce la fede come "mistica ascesa dell'anima al primo

Essere, il quale è essenzialmente Conoscenza, Verità, Bene e Amore in Uno”(ivi p 445).

Anche al-Gazzali (1058-1111) studia “per parecchi anni le discipline dei filosofi greci (matematica, logica, fisica e metafisica, politica ed etica) ed è in particolare molto affascinato dalla logica aristotelica”(ivi p 422). Se per l’uso critico della ragione è stato avvicinato a Descartes, per la ricchezza e l’equilibrio della sua opera al-Gazzali ha avuto “un ruolo paragonabile a quello che, un secolo abbondantemente più tardi, avrebbe avuto Tommaso d’Aquino nel cristianesimo cattolico”(ivi p 417), divenendo in qualche modo il ‘doctor communis’ del mondo islamico. Come Tommaso, anch’egli crede che nell’elaborazione teologica la ragione svolga “una funzione essenziale per ottenere chiarezza”(ivi p 430) e perciò assume nella sua sintesi le dottrine filosofiche, in particolare neoplatoniche, che non sono in contrasto con la sua fede.

Addirittura Ibn Rusd (1126-1198), per i latini Averroè, il grande commentatore di Aristotele, ha nutrito una tale fiducia nella ragione filosofica da provocare l’ostilità dei fanatici ortodossi, che lo accusano di svalutare la rivelazione, disorientando così i fedeli. “La Verità della fede e la verità della ragione sono per lui un’unica verità”(ivi p 446): proprio questa certezza garantisce a chi crede nel Corano una grande libertà nell’uso della ragione e permette ad Averroè di elaborare, semplicemente sulla scorta di Aristotele, “una comprensione del cosmo strutturata in maniera scientificamente conseguente”(ivi p 447).

Ciò posto, bisogna riconoscere che anche nel mondo islamico c’è una grande varietà di posizioni riguardo ai rapporti tra ragione e fede, ma di tale varietà la lezione del papa non tiene conto, presentando il pensiero islamico come un blocco monolitico. Nell’ambito del cristianesimo, per esempio, cattolici e luterani concepiscono in maniera ben diversa il rapporto ragione-fede, tanto che sarebbe poco corretto ignorare tali differenze e presentare come ‘cristiano’ un unico modello. Non vale la stessa cosa per l’islam?

Parimenti, anche riguardo al tema su cui Benedetto XVI sofferma la sua attenzione - quello della jihad, della guerra santa - va detto che il suo significato nella tradizione islamica non è univoco. A prescindere dal fatto che la guerra santa non appartiene solo all’islam ma, come prima è stato ricordato, è presente anche nelle Scritture e nella prassi dei cristiani, è giusto riconoscere che per tanti credenti nel Corano la jihad è anzitutto una lotta spirituale che l’uomo deve combattere contro il male che trova in se stesso.

Ma anche chi ammette la jihad come vera e propria guerra, la intende in modi differenti. In una intervista pubblicata su *L’Unità* del 17/09/06, il professore egiziano Emad Gad, autorevole ricercatore del Centro di studi strategici di al Ahrām del Cairo, non ha difficoltà ad ammettere che il Corano accetta il concetto di jihad, ma esprime poi il suo vivo stupore per le parole del papa: “come non riconoscere il fatto che nel mondo musulmano vi sono, e si scontrano, concezioni diverse relative alla jihad, sul suo significato, sul modo di condurla. Come sottacere il fatto che c’è chi sostiene che essa sia solo un mezzo

di difesa in caso di attacco e che comunque mai l'Islam abbia imposto con le armi la conversione"! Almeno gli ebrei e i cristiani sconfitti, in effetti, non erano costretti a convertirsi ma solo a pagare un tributo; quella di Benedetto XVI perciò "è una lettura parziale e al contempo assolutizzante del concetto di Jihad. Parziale, perché sembra prescindere dalla considerazione che nel mondo islamico vi sono più letture e interpretazioni del concetto di Jihad. Il Papa sembra fare sua la lettura più radicale e l'assolutizza. Si tratta di una forzatura non solo dannosa per le conseguenze che può innescare ma errata sul piano concettuale".

Questa scarsa precisione concettuale può indurre il sospetto di un animo forse non molto ben disposto nei confronti del mondo islamico, dal momento che non solo si tace sugli aspetti negativi della propria tradizione, o li si riduce a fenomeni marginali, ma pure si concentra l'attenzione sugli errori altrui: atteggiamento che non può certo favorire un sereno dialogo interreligioso.

c) Il terzo punto dell'argomentazione riguarda il tema della deellenizzazione del cristianesimo. La richiesta di separare la rivelazione biblica dalla razionalità greca avanzata da Lutero, e che "dall'inizio dell'età moderna domina in modo crescente la ricerca teologica", costituisce per il papa un errore capitale: il cristianesimo ne risulterebbe snaturato, perché esso è proprio il frutto di quell'incontro – e di passaggio, si può notare come con queste posizioni è molto difficile che progredisca il dialogo con i 'fratelli separati'! Ora, che il messaggio biblico sia stato per secoli ripensato mediante categorie greche è un fatto indiscutibile, ma che esso debba essere 'necessariamente' letto attraverso quelle categorie è tutto da dimostrare.

Benedetto XVI ritiene che indizi di tale 'necessità' si trovino nella Bibbia stessa: "L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso. La visione di san Paolo, davanti al quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che, in sogno, vide un Macedone e sentì la sua supplica: "Passa in Macedonia e aiutaci!" (cfr At 16,6-10) – questa visione può essere interpretata come una "condensazione" della necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco". Certo, con un po' di buona volontà alla Bibbia si può fare dire tutto, ma è giusto riconoscere che oggi ben pochi esegeti riterrebbero verosimile tale 'interpretazione'!

Del resto, l'incontro fra religione biblica e pensiero greco si è attuato, secondo il papa, già all'interno della storia della rivelazione: "la fede biblica, durante l'epoca ellenistica, andava interiormente incontro alla parte migliore del pensiero greco, fino ad un contatto vicendevole che si è poi realizzato specialmente nella tarda letteratura sapienziale. Oggi noi sappiamo che la traduzione greca dell'Antico Testamento, realizzata in Alessandria – la "Settanta" –, è [...] uno specifico importante passo della storia della Rivelazione, nel quale si è realizzato questo incontro in un modo che per la nascita del cristianesimo e la sua divulgazione ha avuto un significato decisivo".

Per la verità, l'argomento mi sembra poco convincente: che il pensiero greco abbia influito sulla redazione della 'tarda letteratura sapienziale' e che la

traduzione in greco dei ‘Settanta’ abbia avuto un ruolo notevole per la diffusione del messaggio cristiano sono solo fatti, e trasformare un fatto in una necessità teologica mi pare che implichi un evidente salto logico, o almeno una lettura ingenuamente provvidenzialistica della storia. Se la fede biblica si fosse diffusa in un contesto in cui la cultura prevalente fosse stata non quella greca ma quella, per esempio, cinese, siamo sicuri che qualche agiografo non ne sarebbe stato influenzato e che non avremmo avuto prontamente una traduzione in cinese?

Se la sintesi con l’ellenismo, come sostengono oggi non pochi teologi, è stata solo una delle possibili inculturazioni, va riconosciuta la ragionevolezza della posizione di Lutero: tornare al messaggio originario, rifiutando un cristianesimo grecizzato, o eventualmente ‘cinesizzato’. È noto che i testi classici sono soggetti nel corso dei secoli a varie interpretazioni, e talvolta a vere e proprie deformazioni. Quando il progresso degli studi filologici consente di rendersi conto che una tradizione interpretativa non è corretta, è assolutamente comprensibile che si voglia tornare alle fonti. Come si cerca di ricostruire, per esempio, l’autentico pensiero di Platone così si tenta di risalire all’originario messaggio evangelico. Perché il rigore critico, che nessuno contesta nel campo degli studi filosofici o letterari, sarebbe inapplicabile in campo biblico?

Ciò non significa che si debba condividere la diffidenza di Lutero nei confronti della filosofia: è possibile, infatti, nutrire fiducia nella ragione filosofica e al contempo prendere atto che determinate ‘verità’ metafisiche non sono contenute nella rivelazione. Riconoscere il diritto degli esegeti di servirsi di tutti gli strumenti che le scienze umane offrono per comprendere l’autentico messaggio biblico e lasciare liberi i filosofi di dibattere questioni che sono di loro esclusiva competenza: ecco, a mio avviso, una posizione davvero razionale, che l’autorità ecclesiastica invece considera assolutamente preoccupante.

Una lettura del testo biblico condotta col metodo storico-critico, infatti, può mettere in discussione le fondamenta di impalcature teologiche che hanno resistito per parecchi secoli e che hanno nutrito l’immaginario di sommi artisti come di umili fedeli, e sono comprensibili i timori del papa di fronte a tale pericolo. In effetti, l’impressione che suscita una simile operazione è quella di un radicale impoverimento, spirituale e culturale, del patrimonio della fede cristiana e di un cedimento alla moda di una ragione che, incapace di scrutare le profondità metafisiche e teologiche che sarebbero contenute nelle pagine della Bibbia, si rinchiude nei limiti angusti di un approccio grettamente scientifico.

Ma forse si tratta solo di una prima impressione: forse il messaggio biblico, liberato da categorie filosofiche ad esso estranee, risulta di una ricchezza e di un’attualità sorprendenti. Il Concilio Vaticano II aveva dato fiducia agli esegeti cattolici e la costituzione *Dei Verbum* aveva fatte proprie tante loro acquisizioni, promuovendo una riscoperta di ciò che è essenziale nel messaggio evangelico e che spesso era stato trascurato. Pochi anni dopo la chiusura del Concilio, infatti, uno studioso cattolico scriveva: “Sono secoli e secoli che non cerchiamo più in quei libri proprio quanto contengono di più decisivo e

prezioso” (P. DACQUINO, *Il messaggio salvifico della Bibbia*, in *Costituzione conciliare Dei Verbum*, Atti della XX settimana biblica, Brescia 1970, p 277).

Negli ultimi decenni, invece, il rinnovamento degli studi biblici è stato decisamente ostacolato e il magistero ha ribadito con forza l’intangibilità della teologia tradizionale elaborata con categorie filosofiche: messa al bando la libera ricerca, un rigido inverno ha fatto ovviamente seguito alla promettente fioritura del periodo conciliare. E tutto ciò, paradossalmente, in nome della difesa della ragione. La ragione, è bene precisare, di un’ autorità che pretende da una parte di stabilire l’esatto significato dei testi biblici senza tener conto dei criteri scientifici vigenti nel campo dell’ esegesi e dall’ altra di esortare il pensiero filosofico a recuperare la sua profondità... mettendosi devotamente in ascolto delle grandi tradizioni religiose.

d) Benedetto XVI conclude, infatti, la sua analisi invitando i pensatori contemporanei a superare quella concezione riduttiva che considera dotato di rigore scientifico “soltanto il tipo di certezza derivante dalla sinergia di matematica ed empiria” e ad aprirsi alla dimensione religiosa: “Per la filosofia e, in modo diverso, per la teologia, l’ascoltare le grandi esperienze e convinzioni delle tradizioni religiose dell’umanità, specialmente quella della fede cristiana, costituisce una fonte di conoscenza”. L’obiettivo, quindi, può essere raggiunto “solo se ragione e fede si ritrovano unite in un modo nuovo; se superiamo la limitazione autodecretata della ragione a ciò che è verificabile nell’esperienza, e dischiudiamo ad essa nuovamente tutta la sua ampiezza”, ovviamente senza rinnegare “quello che nello sviluppo moderno dello spirito è valido”.

Per la verità, ridurre la filosofia moderna e contemporanea a un angusto scientismo ostile ad ogni metafisica sembra un po’ eccessivo. Le vie di ricerca imboccate dalla modernità mi pare che siano molteplici e non abbiano come cifra caratterizzante quella suggerita dal papa. Piuttosto, se proprio si vuole trovare un elemento che accomuna la maggior parte dei pensatori moderni, direi che questo possa essere individuato nella progressiva rivendicazione dell’autonomia della ragione nei confronti della fede e del magistero ecclesiastico. Forse si può dire che l’epoca medievale termina proprio quando, e nella misura in cui, si afferma un pensiero laico, che vuol procedere in maniera rigorosa puntando solo sulle proprie forze, senza il conforto di verità di ordine teologico.

Ciò non significa che la laicizzazione della filosofia abbia necessariamente prodotto solo effetti positivi o che non ci si possa rammaricare della sfiducia, oggi tanto diffusa, nei confronti della metafisica, specie se tale sfiducia diventa un nuovo dogma. Non mi sembra, però, corretto presentare il pensiero moderno semplicemente nell’ottica di una gretta riduzione delle possibilità conoscitive dell’uomo, come fa il papa che, citando nella sua lezione Immanuel Kant, sembra vedere in lui solo l’autore che ha espresso in modo classico “l’autolimitazione moderna della ragione”.

Sarebbe bene invece ricordare che il pensiero kantiano è per altro verso animato proprio da una grande fiducia nella ragione. Questa è, per Kant, il giudice

ultimo a cui deve essere sottoposta la credibilità di qualunque tesi: “Amici dell’umanità [...], accettate pure ciò che vi sembra più degno di fede dopo un esame attento e sincero [...], ma non contestate alla ragione ciò che fa di essa il bene più alto sulla terra: il privilegio di essere l’ultima pietra di paragone della verità”( *Che cosa significa orientarsi nel pensare*, A 329). Soltanto questa fiducia nella ragione consente all’uomo di uscire dallo stato di minorità, che consiste nella “incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro”( *Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?*). E quest’affidarsi alla propria ragione è, per Kant, particolarmente importante nel campo della religione, perché “la minorità in cose di religione è fra tutte le forme di minorità la più dannosa e anche la più umiliante”( *ivi*).

In realtà, è proprio la ragione moderna, che rivendica la sua autonomia dalla fede, il principale obiettivo polemico della lezione di Regensburg. Infatti il cardinale Martino, commentando i discorsi del papa in Germania, scrive: “Nessuna religione ha niente da temere dalla Religione cattolica e dal suo Papa, perché il nemico vero di tutte, il più insidioso e subdolo, è il paradigma etico-culturale di una ragione senza Dio, che, pur affascinando per i suoi successi scientifici e tecnici, minaccia [...], con quel suo proporsi a partire dall’etsi Deus non daretur, il patrimonio religioso di tutta l’umanità.”(Card. Renato Martino, *La quaestio de veritate, il cristianesimo e le altre religioni. I discorsi di Benedetto XVI in Baviera*, in “*L’Osservatore Romano*” edizione domenicale 17 settembre 2006).

Mi pare che questa sia la lettura più corretta del pensiero di Benedetto XVI, che del resto da parecchi anni ormai indica nella separazione tra ragione e fede la radice della crisi della civiltà europea e combatte il principio, chiave di volta della cultura laica, dell’etsi Deus non daretur, il principio, cioè, per cui l’etica pubblica va elaborata da cittadini maggiorenni, credenti o meno, esclusivamente sulla base di argomentazioni razionali e prescindendo da qualunque credo religioso. Egli ritiene, infatti, che l’Europa non sia un continente nettamente afferrabile in termini geografici ma piuttosto “un concetto culturale e storico”( *Cardinale Ratzinger, Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani*, Biblioteca del Senato, Sala Capitolare del Chiostro della Minerva, 13 maggio 2004), alla cui formazione ha contribuito in maniera determinante la nascita del Sacro Romano Impero, con due autorità supreme, una in campo spirituale e l’altra in campo temporale: “il costituirsi del regno dei Franchi come l’Impero Romano mai tramontato e ora rinato significa di fatto il passo decisivo verso ciò che noi oggi intendiamo quando parliamo di Europa”( *ivi*).

La sintesi medievale viene spezzata prima dalla rivolta di Lutero, che separa la fede dalla ragione, e poi dalla rivoluzione francese, che esclude la fede dalla sfera pubblica: “la fondazione sacrale della storia e dell’esistenza statale viene rigettata: la storia non si misura più in base ad un’idea di Dio ad essa precedente e che le dà forma; lo Stato viene oramai considerato in termini puramente secolari, fondato sulla razionalità e sul volere dei cittadini”( *ivi*). L’Europa perde, così, la sua unità spirituale e inizia quindi il suo declino, perché la fede non ha più un ruolo universalmente riconosciuto e nello stesso

stato convivono cristiani e non cristiani: “In questa maniera sorge, con la fine del XVIII secolo e l’inizio del XIX, un nuovo tipo di scisma, la cui gravità noi percepiamo ora sempre più nettamente. Esso [...] viene delineato come divisione tra cristiani e laici”(ivi).

Porre fine a questo scisma riscoprendo i valori cristiani, che anche i non credenti possono far propri perché sono intrinsecamente ragionevoli, è quindi la condizione perché la civiltà europea possa competere con le altre: “la rinascita dell’Islam non è solo collegata con la nuova ricchezza materiale dei paesi islamici, bensì è anche alimentata dalla consapevolezza che l’Islam è in grado di offrire una base spirituale valida per la vita dei popoli, una base che sembra essere sfuggita di mano alla vecchia Europa, la quale così, nonostante la sua perdurante potenza politica ed economica, viene vista sempre più come condannata al declino e al tramonto. Anche le grandi tradizioni religiose dell’Asia, soprattutto la sua componente mistica che trova espressione nel buddismo, si elevano come potenze spirituali di contro ad un’Europa che rinnega le sue fondamenta religiose e morali”(ivi).

In Europa è più che mai urgente, quindi, contrastare in particolare l’influenza del marxismo: i sistemi comunisti, infatti, “sono naufragati innanzitutto per il loro falso dogmatismo economico” ma ancor più “per il loro disprezzo dei diritti umani”; la loro eredità è estremamente pericolosa perché favorisce anche oggi “il dissolversi delle certezze primordiali dell’uomo su Dio, su se stesso e sull’universo” con la conseguente “dissoluzione della coscienza dei valori morali intangibili” che “può condurre all’autodistruzione della coscienza europea”(ivi).

Con buona pace dei non cristiani, l’Europa, in sostanza, deve tornare a Cristo, perché, come il futuro papa ricordava in un’intervista concessa a Vittorio Possenti nel 2001, e rilanciata su *Avvenire* dopo la sua elezione, “la verità è per tutti una sola, e se Cristo è la verità, allora riguarda tutti; allora è una colpa occultarla agli altri”(11/5/2005). E questo ritorno a una visione cristiana della vita, sembra di capire, non può essere solo iniziativa della testimonianza religiosa e dell’impegno intellettuale dei credenti ma richiede l’intervento dei pubblici poteri, ad imitazione di quanto accade in molti Paesi musulmani: “Oggi l’opposizione più forte al cristianesimo proviene dall’Europa e dalla sua filosofia postcristiana, mentre nei paesi extraeuropei la fede trova un sostegno sempre più forte”(ivi). In Vaticano si auspica, quindi, un sostegno al cristianesimo da parte degli stati europei, i cui parlamenti sono infatti spesso sollecitati dalla gerarchia a rifiutare una ‘filosofia postcristiana’, che laicamente riconosce la legittimità di differenti concezioni morali e religiose, e a salvaguardare i valori intangibili della propria tradizione vietando per legge, per esempio, l’aborto o l’eutanasia.

La lezione di Regensburg, dunque, è perfettamente coerente con i precedenti discorsi del papa, che infatti si è rammaricato per aver dato luogo a interpretazioni che ritenevano le sue parole offensive nei riguardi dell’Islam, ma non ha ritrattato minimamente le proprie tesi. A Regensburg, ancora una volta, egli ha colto l’occasione per riaffermare - contro l’Islam, i fautori della

deellenizzazione e il pensiero laico - la sintesi di fede biblica e filosofia greca che caratterizza la tradizione cristiana (o meglio cattolica), nella convinzione che “questo incontro, al quale si aggiunge successivamente ancora il patrimonio di Roma, ha creato l’Europa e rimane il fondamento di ciò che, con ragione, si può chiamare Europa”.

Queste idee che – è ormai chiaro – sono alla base della strategia del pontificato di Benedetto XVI possono contribuire, a breve termine, a una riaffermazione del ruolo del Vaticano sulla scena pubblica e nelle relazioni internazionali ma mi pare poco probabile che possano avere effetti durevoli e positivi. Presentare un cristianesimo ellenizzato come fondamento dell’identità dell’Occidente, infatti, non favorisce certo il dialogo con le altre civiltà, rallenta il rinnovamento religioso promosso dal concilio Vaticano II e allontana ulteriormente il magistero dalle correnti più vive del pensiero laico, che difficilmente accetteranno quell’invito all’allargamento della ragione che in realtà ha il sapore di un ritorno della filosofia alla sua condizione ancillare.

L’Europa che il papa ha in mente è in sostanza quella medievale, in cui le verità insegnate dalla chiesa erano il punto di riferimento essenziale per la cultura, per la politica e per la vita degli abitanti del continente che non a caso si chiamava ‘Christianitas’. Il progetto di un simile ritorno al medioevo credo che sia poco realizzabile, ma per sconfiggerlo è necessario l’impegno di chi ha a cuore le conquiste del pensiero laico. Mi pare, perciò, preoccupante che in Occidente le affermazioni del papa quasi non abbiano suscitato reazioni e mi auguro che gli intellettuali europei vogliano far sentire la loro voce in difesa dei valori della modernità.

(26-10-2006)

**[www.italialaica.it](http://www.italialaica.it)**

# Una sintesi della concezione del ministero nella chiesa antica nel primo millennio.

di p. Nadir Giuseppe Perin<sup>1</sup>

---

Ho letto con molta attenzione l'articolo di don Basilio Petrà: **Clero uxorato: una ricchezza ecclesiale che si vuole occultata**", apparso su Adista del 28 Ottobre 2006, n. 76 e pubblicato anche sul sito del dialogo/preti sposati.

Emergono con sconcertante chiarezza "le acrobazie teologiche" di coloro che hanno la potestà e la responsabilità del ministero per la comunità ecclesiale a giustificazione della loro "caparbieta" nel voler tenere in piedi una legge che, invece, moltissime voci (vescovi, preti, laici) della comunità cristiana **chiedono insistentemente di abolire**, per lasciare che "Il celibato" sia una libera scelta della persona, a prescindere dal ministero presbiterale, come è giusto che sia, secondo la Parola di Dio.

Nonostante che il Concilio Vaticano II abbia affermato a chiare lettere che il sacerdozio uxorato è benemerito nella struttura della Chiesa e va onorato; lo abbia riconosciuto come vero sacerdozio che nasce da una chiamata divina e da un discernimento ecclesiale proprio come il sacerdozio celibatario e che è, dunque un dono di Dio proprio come quello, nel 1992 il papa Giovanni Paolo II, nell'esortazione apostolica "*Pastores dabo vobis*" affermò formalmente **la connessione oggettivamente fondata tra celibato e sacerdozio**, mentre il Concilio Ecumenico Vaticano II aveva ribadito che il celibato pur avendo particolari ragioni di convenienza teologica, rimaneva una pura e semplice legge ecclesiastica. Con la *Pastores dabo vobis*, chi ha la responsabilità del ministero per la comunità ecclesiale, chiedendo il celibato per il rito latino, il Papa non stabilì semplicemente una legge (che ha varie motivazioni ed una convenienza teologica), ma **formulò una norma** basata sul senso stesso dell'ordinazione sacerdotale. Infatti, *secondo la Pastores dabo vobis, l'ordinazione sacerdotale configura ontologicamente a Cristo capo, pastore e sposo della chiesa e trova nel celibato la sua corrispondenza adeguata.*

In altre parole, alla luce di quanto affermato, è come se il Papa dicesse che **il sacerdozio uxorato** diventa o un sacerdozio abusivo, nel senso che non è conforme a ciò che l'ordinazione ontologicamente significa o è un altro sacerdozio rispetto a quello celibatario, cioè un sacerdozio minore, meno perfetto che realizza in grado inferiore e parziale il senso dell'ordinazione. E tutto questo non corrisponde a verità!

---

<sup>1</sup> Prete-sposato dal 1968. Dottore in Teologia dogmatica presso l'Università Pontificia dell'Angelicum in Roma; specializzato in Teologia Morale all'Università Lateranense – Accademia Alfonsiana di teologia Morale; Diplomato in Psychiatric Nursing presso la Mental Health Division di Toronto; specializzato in scienze psicopedagogiche presso l'Università di magistero dell'Aquila.

Che il celibato dei preti sia una questione esclusivamente di disciplina e di legislazione ecclesiastica che potrebbe benissimo essere modificata, non è un'opinione di alcuni, **ma una tesi di secoli**, ancora oggi presente in vari testi canonici.

Il Decreto Conciliare *Presbiterorum Ordinis* dichiara che “la perfetta e perpetua continenza per il Regno dei Cieli raccomandata da Cristo Signore nel corso dei secoli, anche ai nostri giorni gioiosamente abbracciata e lodevolmente osservata da non pochi fedeli, è sempre stata considerata dalla Chiesa (?) (meglio sarebbe “*da chi ha la responsabilità del ministero per la comunità ecclesiale*”) come particolarmente confacente alla vita sacerdotale”. In ordine alla comprensione e all'accettazione di questo dono, il Magistero della Chiesa, anche dopo il Concilio Ecumenico Vaticano II, ha ribadito che esistono motivazioni teologiche di natura cristologia, ecclesiologica ed escatologica che mostrano l'intima connessione del celibato col ministero ordinato nella sua duplice dimensione di relazione a Cristo ed alla sua Chiesa”.

Dopo aver letto l'articolo di don Basilio Petrà ho ritenuto che le “riflessioni di P. Edward Schillebeeckx, *La comunità cristiana e i suoi Ministri*”, apparse su Concilium del 1980, fascicolo IV, Anno XVI, avrebbero potuto aiutarci a capire meglio quanto sia moralmente grave la responsabilità di chi pur riconoscendo il diritto apostolico di una comunità ad avere dei ministri e l'eucaristia, pur di salvare una legge ecclesiastica che vincola l'esercizio del ministero presbiterale alla obbligatorietà del celibato, continua a rimanere “sordo” di fronte ai pressanti inviti che provengono da tutto il mondo, di lasciare “libere le persone che formano il popolo di Dio” di scegliere le modalità di vita alle quali si sentono chiamate dallo Spirito Santo per mettersi al servizio dei fratelli, come il ministero presbiterale.

Quanto vi presento è una sintesi che ho fatto per permettere a tutti, anche a chi non ha dimestichezza con il linguaggio teologico, di capire **“quale concezione del ministero ha avuto la comunità cristiana nel primo millennio e quale nel secondo millennio. Quali sono le somiglianze e le differenze tra i due modi di concepire il ministero presbiterale nei due millenni. Quali le ragioni che hanno spinto a concezioni diverse.**

La risposta a queste domande si basa non tanto sulla cronologia, quanto piuttosto sulla prassi cristiana, tenendo presente che la fedeltà al Nuovo Testamento ed alla grande tradizione cristiana di quasi duemila anni, non significa *ripetizione* di qualunque periodo precedente. D'altra parte, neppure le nostre domande moderne sono di per sé decisive senza la memoria critica di tutto il passato ecclesiastico di cui fanno parte.

Solo nel confronto critico reciproco tra presente e passato è possibile trovare una risposta cristiana alle domande poste. Quello che si deve stabilire è **il significato teologico della prassi ecclesiastica riguardo al ministero attraverso i secoli, in situazione di volta in volta storicamente determinate.** In altre parole **si tratta di vedere se la prassi ministeriale nei primi dieci secoli, anche se in situazioni storiche molto precise, si sia formata, primariamente, in base a criteri teologici o in base a fattori extra teologici,** come prevalse nel secondo millennio.

Questo potrebbe aiutare chi ha la responsabilità del ministero per la comunità ecclesiale ad aprire l'esercizio del ministero presbiterale al clero uxorato, anche per la chiesa latina, per non lasciare molte delle comunità ecclesiali (parrocchie) senza eucaristia, a causa della carenza di preti.

S.Girolamo - esprimendo evidentemente l'opinione generale dell'antica chiesa - affermò che non c'è chiesa senza capo o gruppo di capi con le competenze ammesse dalla chiesa: "*Ecclesia non est quae non habet sacerdotes*"<sup>2</sup>.

Se noi applicassimo al nostro momento storico questo detto patristico, trasparirebbe la disinvoltura con la quale molti di noi parlano della mancanza di presbiteri nelle comunità di fede. Se, da un punto di vista sociologico tale mancanza esiste, significa che qualcosa non ha funzionato nella concezione e nella prassi dei fedeli, riguardo alla loro chiesa e ai loro ministri.

Il compito del teologo è quello di confrontare continuamente la chiesa e la sua prassi viva con la totalità di tutta la tradizione di fede, con tutti i suoi contesti storici variabili e con tutti i modelli teologici e non teologici in essi, consciamente o inconsciamente, investiti. Per attuare il valore teologico delle attuali forme ministeriali alternative che si manifestano dappertutto e che spesso divergono dall'ordinamento ecclesiastico vigente, bisogna rendersi conto anche dei fatti della storia antica, medievale e moderna delle chiese. Si può constatare allora come i documenti autorevoli siano, di fatto, sempre preparati da una nuova prassi proveniente dal basso: sia quelli del V sec. – caratteristici per l'immagine del prete nel primo millennio; che quelli del sec. XII e XIII caratteristici per la concezione feudale del ministero; quelli del XV caratteristici per l'immagine tridentina del ministero che ha plasmato quella della tradizione recente.

*Si può affermare con certezza che nel primo millennio si ha una concezione pneumatologica ed ecclesiale del ministero. Cosa vuol dire ?*

**La chiesa antica**, basandosi sul Nuovo Testamento, **era consapevole di essere apostolica**, cioè le comunità cristiane che nel loro insieme formano la chiesa universale, *avevano la coscienza di essere costruite sul fondamento degli "Apostoli e profeti" della chiesa primitiva.*

Secondo il Nuovo testamento, una **comunità è viva** quando attua nella sua vita il messaggio di Gesù. L'accento viene posto non tanto su una dottrina da conservare, anche se nel modo più puro possibile, quanto sulla persona di Gesù e la sua sequela, cioè sulla "prassi cristiana". Si tratta di una comunità, **un'assemblea di credenti in Dio**, nella quale la visione di un "cielo nuovo e di una terra nuova" è mantenuta viva, in riferimento a Gesù di Nazareth, confessato come "il Cristo, unico figlio diletto di Dio, nostro Signore", nonché nella testimonianza profetica di questo regno di Dio, attraverso la pratica delle Beatitudini.

Questa "assemblea di Dio" è una fraternità, nella quale le strutture di potere dominanti nel mondo, sono demolite ( Mt 20,25-26; Lc 22,25; Mc. 10,42-43): tutti

---

<sup>2</sup> **HIERONYMUS**, *Dialogus contra Luciferianos*, c. 21 (PL 23,175).

sono uguali, soprattutto il più piccolo, il povero e l'oppresso; tutti sono corresponsabili, del servizio da offrire e dare all'altro, anche se ci sono delle differenze funzionali e, all'interno di queste, perfino delle differenze ministeriali, tra l'impegno generale di tutti i credenti per la comunità ed i servizi specificamente ministeriali, soprattutto quelli riguardanti coloro che sono chiamati ad essere il capo o gruppo dei capi della comunità<sup>3</sup>. **Le chiese cristiane sono dunque, secondo il Nuovo Testamento, apostoliche.**

Tale apostolicità della comunità cristiana sta in rapporto dialettico con l'apostolicità del ministero (detta **successione apostolica**). L'apostolicità della comunità cristiana include, infatti, la mediazione apostolica della fede e quindi anche l'importanza del documento d'origine nel quale "il Vangelo di Gesù" è raccontato kerygmaticamente: il messaggio di Gesù che costituisce il Nuovo Testamento contro il modo di concepire Dio, l'uomo ed il rapporto tra Dio e l'uomo del Vecchio Testamento.

L'apostolicità del contenuto di fede della comunità è decisiva: "*La dottrina che in presenza di molti testimoni avete udito da me, passatela a uomini fidati, capaci di istruire a loro volta altri*" (2 Tim 2,2).

Quello che viene messo in risalto prima di tutto non è tanto un' ininterrotta successione o continuità nel ministero quanto piuttosto la tradizione apostolica o il contenuto di fede apostolico. Ne consegue la fondamentale autocomprensione della comunità cristiana: **essa è comunità di Dio in quanto comunità di Gesù**; cioè una comunità che si raccoglie intorno a Gesù come salvezza da parte di Dio, secondo la testimonianza degli Apostoli.

Tale comunità ha **diritto** (dal punto di vista sociologico) ad avere delle persone che la guidino; ma questo diritto, per una comunità di Dio, è anche un **diritto apostolico**. Inoltre, come comunità di Cristo, in base al mandato di Gesù "fate questo in memoria di me", essa ha un **diritto ecclesiologico** alla celebrazione dell'Eucaristia.

Le comunità neotestamentarie ed antiche vissero secondo questo orientamento apostolico e fin dall'inizio vi furono molti ministeri e servizi nella chiesa.

**L'idea nata in seguito di un solo ministero che storicamente è stato diviso per gradi discendenti (vescovo, presbitero, diacono) in frammenti diversi, non ha un fondamento neotestamentario.** Questa idea di un ministero diviso per gradi discendenti pur essendo un'idea legittima, per quanto non l'unica possibile, è un'idea astratta, astorica, puramente teologica.

**Nella fase costitutiva della chiesa primitiva** va, comunque, riconosciuta una certa "unicità" all'apostolato dei fondatori delle comunità, cioè a coloro che la Scrittura chiama "apostoli e profeti". Solo dopo la scomparsa della prima generazione, soprattutto di "apostoli e profeti", si pose automaticamente per tutte le chiese il problema esplicito della dirigenza ecclesiastica (all'incirca tra l'80 ed

---

<sup>3</sup> cfr. 1 Cor 11,28 ove si citano servizi ministeriali tra tanti altri servizi non ministeriali.

il 100 d.C.). Un problema che occupò intensamente anche Paolo prima della sua morte considerata imminente ( cfr. Fil 2,19-24).

Questa è l'epoca precisa in cui **il ministero, nelle varie comunità, non solo assunse contorni concreti**, anche se molto variabili, **ma nello stesso tempo divenne oggetto di riflessione teologica**, anche se con minore interesse per le effettive strutture ministeriali.

Il problema che ci si poneva era : **come le varie comunità cristiane dovevano andare avanti, dal momento che i fondatori o i conduttori delle comunità erano morti?**

In questo periodo c'è l'uso di *pseudonimi* (un uso abbastanza generale anche nell'antichità profana): i nuovi capi, spesso anziani collaboratori degli apostoli, o "capi spontanei", ricalcavano le orme dei fondatori di determinate comunità: Paolo, Pietro, Barnaba, Giacomo...E, quando i nuovi capi scrivevano, a loro volta, lettere alle varie comunità, queste lettere andavano sotto il nome dell'apostolo che fu il grande portatore di tradizione in quelle comunità. Così furono scritte le lettere pastorali (Tito; 1 e 2 Timoteo) come se provenissero personalmente dall'apostolo Paolo che però era già morto.

Le comunità, con i loro capi che avevano preso il posto dei fondatori morti, consideravano ad es. "paoline", le lettere dei nuovi capi e per questo furono, inizialmente, ascritte allo stesso Paolo. Ciò dimostra **che le comunità volevano consciamente intendersi come "comunità apostoliche"**: cioè *comunità di Gesù che era stato annunciato dagli "apostoli e profeti"* : il Gesù morto, ma risorto.

**Quindi, dietro a questa pseudonimia si nascondeva tutta una teologia della comunità apostolica e del ministero ecclesiastico.** C'è stato un passaggio **dalla chiesa originaria alle chiese post-apostoliche, ma ancora neotestamentarie.** Tale passaggio risulta in Ef. 4,7-10; e 11-16. Dopo la morte degli "apostoli e profeti" e degli altri fondatori di comunità, chiamati **fondamento della chiesa** (Ef. 2,20) i nuovi capi, che erano chiamati, in questa chiesa, "**evangelisti, pastori e dottori**" Ef 4,11; cfr 2.20 e 3,6) dovevano continuare a costruire su questo fondamento già gettato.

**I capi comunitari post-apostolici** sono dunque caratterizzati da due qualifiche inseparabili:

1) Da una parte essi, come gli Apostoli (1Cor 4,1; Rom 10,14-15-17), agiscono nel nome di Cristo e al suo servizio;

2) dall'altra, la novità, rispetto alle prime generazioni cristiane, sta nel fatto che i **ministri ora ecclesiastici** sanno di essere legati dall'eredità apostolica. **I ministri post-apostolici** dovevano avere cura dell'esperienza apostolica originaria dalla quale le comunità traevano la vita, della loro identità cristiana e vitalità evangelica.

Inoltre, il ministero era chiaramente inserito nell'insieme di tanti altri servizi necessari alla costruzione della comunità (Ef 4,11).

**La specificità del carisma ministeriale**, pur essendo un servizio tra tanti altri servizi, stava nel fatto che i ministri avevano una responsabilità propria per la

conservazione della comunità nella sua identità apostolica e vitalità evangelica. **L’apostolicità delle comunità fondate da “apostoli e profeti” è il fondamento e la fonte dell’apostolicità del ministero ecclesiale”.**

Questa concezione neotestamentaria del ministero trovò, a lungo andare, dopo anni di forme differenziate, nelle varie comunità, pur uniformi, una sanzione canonica ufficiale nel 541, con il **Concilio di Calcedonia**. In forma giuridica, il canone 6 di questo Concilio, riproduce significativamente la concezione del ministero ecclesiale del Nuovo testamento e della chiesa antica.

La teologia patristica e le liturgie antiche forniscono una conferma concreta di tale concezione.

Il canone non solo condanna ogni forma di “**ordinazione assoluta**”, ma la dichiara invalida: “Nessuno può essere ordinato in modo assoluto (apoleyménos) né presbitero, né diacono [...] se non gli è stata chiaramente assegnata una comunità locale, sia in città, sia in campagna, sia in un martyrium o in un monasterium. Il sacrosanto concilio decide che la loro ordinatio (cheirotomia) è nulla e invalida [...] e che quindi in nessuna occasione possono esercitare alcuna funzione”<sup>4</sup>.

### **Quale concezione teologica del ministero si nasconde in questo canone?**

Solo una persona chiamata da una determinata comunità ad essere il suo presidente e la sua guida può ricevere la ordinatio. Quello che noi, oggi, chiamiamo ordinazione, allora era, in primo luogo, ordinamento o inserimento di un fedele come ministro in una determinata comunità che essa stessa chiamava, designandolo “presidente”; oppure accettando e confermando l’effettiva attività carismatico-dirigente di uno o più dei propri membri.

Un’ordinazione assoluta – ossia il designare qualcuno (cheirotomia), che più tardi comporta anche l’imposizione delle mani (cheirothesia)- senza che il candidato sia stato invitato da una determinata comunità a presiederla o da essa accettato, è nulla e invalida. **In questo si rivela la forma fondamentalmente ecclesiale che aveva la chiesa antica del ministero.** Del concetto di ordinatio fa parte, non solo, l’imposizione delle mani da parte di un vescovo, sotto l’invocazione o epiklesis dello Spirito santo, ma principalmente e come condizione di validità, la chiamata, designazione o accettazione (cheirotomia) da parte di una determinata comunità cristiana. *La comunità chiama: questa era la vocazione presbiterale.*

---

<sup>4</sup> Cfr. PG 104,558; 104,975-1218; e 137, 406-410; cfr. **P. JOANNOU**, *Discipline générale antique*, I-I, Grottaferrata 1962, 74-75; **C. VOGEL**, *Vacua manus impositio*, in Mélanges Liturgiques (B. Botte), Louvain 1972, 511-524; cfr. **K. HRUBY**, *La notion d’ordination dans la tradition juive*, in La Maison Dieu n. 102, Paris 1970, 52-57.

Tuttavia, dal momento che la comunità si comprendeva come “**comunità di Gesù**”, la **designazione ecclesiale** era concepita anche come un dono dello Spirito Santo, cioè come un evento pneumatologico. Questo legame dialettico, formulato in forma canonica, tra comunità e Spirito santo, come tra comunità e ministero, indica che la distinzione tra *potere di ordinazione* e *potere di giurisdizione*, a quell’epoca, non solo era sconosciuta, ma ecclesiologicamente impensabile. “**Non s’ imponga al popolo un vescovo non voluto**”<sup>5</sup>; “**Colui che deve precedere tutti, deve essere eletto da tutti**”<sup>6</sup>.

Il ministero era determinato essenzialmente in modo ecclesiale e come evento pneumatologico, ma non come qualifica ontologica privata della singola persona del ministro, staccata dal contesto ecclesiale. Si tratta della relazione essenziale tra comunità e ministro. Il legame tra comunità e ministero nell’antica chiesa fu così forte da rendere il trasferimento in un’altra comunità impossibile in linea di principio (eccezioni erano fatte, secondo il principio di oikonomia, cioè per motivi di compassione e di discrezione). C’era qualche discussione sulla validità dei chorepiscopi o vescovi rurali. Tuttavia questa situazione confermerebbe il principio dell’antico **titulus ecclesiae**.

Un’altra importante conseguenza di questa concezione del ministero era che un ministro che, per qualunque motivo, cessasse di presiedere una comunità tornava “ipso facto” laico, nel senso pieno della parola<sup>7</sup>.

**L’idea che stava dietro a tutto questo era:** che poteva presiedere la comunità e quindi anche nell’eucaristia, non colui che possedeva “ il potere d’ordinazione”, ma il capo designato o accettato dalla comunità. Mediante questo inserimento in una determinata comunità ( ossia ordinatio o cheirotonia) il capo designato o accettato dalla comunità riceveva tutte le facoltà necessarie alla guida di una comunità cristiana.

Siccome però la comunità concepiva se stessa come **comunità di Dio, corpo del Signore e tempo dello Spirito Santo**, si cominciò molto presto e quasi automaticamente a dare a tale inserimento un quadro liturgico nel quale si invocava il carisma divino sul capo del designato.

La cheirotonia diventò così cheirothesia. Non c’era nulla di sacrale in questo, bensì una **sacramentalità credente**<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Cfr. CYPRIANUS, Epist. 4,5, PL 50,434.

<sup>6</sup> Cfr. M. LEO, *Ad Anast.* (PL 54,634); L. MORTARI, *Consacrazione episcopale e collegialità*, Firenze 1969; R. KOTTJE, *L’elezione dei capi ecclesiastici*, in *Concilium*, ed. it. 3/1971, 134-145; H. LEGRAND, *Il senso teologico delle elezioni episcopali secondo il loro svolgimento nella chiesa antica*, in *Concilium*, ed. it., 7/1972, 61-74.

<sup>7</sup> Cfr. C. VOGEL, *Laica comunione contentus. Le retour du presbytre au rang des laics*, in *Riv. Sc. Rel.* 47 (1973) 56-122.

**La conclusione è evidente:** nella chiesa antica non era pensabile una situazione nella quale una comunità non poteva celebrare l'eucaristia, perché non era presente un vescovo o un presbitero.

S. Girolamo disse che non era pensabile nessuna chiesa senza presidente. Dal momento che la comunità è una comunità eucaristica e senza eucaristia essa non può vivere evangelicamente, essa aveva il diritto di avere una persona che, come presidente della comunità, presiedesse anche all'eucaristia. In mancanza di presidente, essa eleggeva un candidato appropriato dalle proprie file. La posta in gioco, infatti, era l'identità evangelica e la vitalità cristiana della comunità.

Questa concezione del ministero nell'antica chiesa – documentata dal Concilio di Calcedonia – trova espressione anche nella più antica liturgia dell'imposizione delle mani che ci è pervenuta, **la Traditio Apostolica di Ippolito**, della prima metà del III sec.<sup>9</sup>.

Tutta la comunità locale con i ministri già presenti elegge il proprio vescovo, propri presbiteri e propri diaconi<sup>10</sup>. Da altri documenti sappiamo che la comunità può aspettarsi che il chiamato accetti tale missione, perfino contro la propria volontà, perché la comunità, a motivo dell'identità cristiana e della vitalità evangelica, ha diritto ad avere presidenti<sup>11</sup>. La chiesa locale esamina la fede apostolica del candidato e ne rende testimonianza. **Questo conferma l'antica convinzione che, prima di tutto, è la comunità stessa ad essere apostolica.** Ma, dal momento che il presidente, a quel tempo, di fatto, era il vescovo che riceveva una responsabilità specifica per la comunità apostolica, la stessa

---

<sup>8</sup> In epoca post-apostolica, ma ancora neotestamentaria, troviamo le prime tracce del passaggio dalla cheirotonia (inserimento od **ordinatio** mediante accettazione ufficiale della comunità ad una cheirothesia (imposizione delle mani), soprattutto in 1Tm 5,22; 2 Tim 1,6; cfr. 1 Tim 4,14.

<sup>9</sup> Cfr. **B. BOTTE**, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte* ( *Sources Chrét.* II bis), Paris 1963; **C. VOGEL**, *L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident*, in *La Maison Dieu* 102, Paris 1970, 57-72 e in *Le ministère charismatique de l'eucharistie* ( *Studia Anselmiana* 61), Roma 1973, 181-209; **J. LECUYER**, *Episcopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome*, in *Rech.Sc.Rel.* 41 (1953) 30-50; **H. LEGRAND**, *Il senso teologico delle elezioni episcopali secondo il loro svolgimento nella chiesa antica*, in *Concilium*, ed. it. 7/1972, 61-74.

<sup>10</sup> Cfr. *Traditio* 2;7 e 8.

<sup>11</sup> Cfr. **Y. CONGAR**, *Ordinations invitus, coactus, de l'Eglise antique au canon 214*, in *RSPT* 50 (1966) 169-197.

comunità ricevente lo esaminava riguardo al fondamento apostolico della sua fede.

Tuttavia benché la chiesa locale eleggesse il proprio presidente, **essa non si dava autonomamente il proprio ministro**. L'elezione da parte di una comunità di Cristo era concepita, proprio per il suo carattere cristiano, come un dono dello Spirito Santo. In senso sacramentale liturgico ciò viene espresso mediante l'imposizione delle mani di vescovi anche di chiese vicine (dal Concilio di Nicea in poi, dovevano essere almeno tre). Ciò esprimeva la comunione di tutte le chiese cristiane. Nessuna chiesa cristiana aveva il monopolio del Vangelo o dell'apostolicità cristiana; ma ogni chiesa sottostava anche alla critica delle altre chiese apostoliche.

Nell'orazione o epiklesis che veniva fatta sul candidato alla presidenza (in pratica sul vescovo) proposto dalla comunità, si implora il dono della potenza del "pneuma hygemonikón", lo spirito di direzione, nonché "la potenza del "pneuma archieratikón", lo spirito di sommo presbiterato.

Su un membro, quindi, del consiglio episcopale si implorava conseguentemente "lo spirito di grazia e di consiglio del collegio presbiterale". Sul diacono, infine, allora completamente a servizio del vescovo ed obbligato ad eseguire tutti i compiti autorizzati dal vescovo, si implorava un carisma spirituale "sotto l'autorità del vescovo".

L'enfasi posta era sulla potenza spirituale che passava dal Padre al Figlio e dal Figlio agli apostoli e che, entro la comunità costruita sugli apostoli, con i suoi capi, veniva implorata su coloro che la comunità aveva eletto come suo capo (vescovo) e aiutanti (presbiteri e diaconi).

Nei tre casi (episcopato, presbiterato e diaconato) Ippolito non prescrive formule inalterabili.

**La Traditio** è, a suo dire, intesa come aiuto per l'improvvisazione dei presidenti, "purchè l'orazione sia sanamente ortodossa"<sup>12</sup>. Per gli altri servizi ecclesiastici, per es. di catechesi, lettori, suddiaconi non era necessario un inserimento liturgico o ordinatio<sup>13</sup>.

Anche da questa liturgia appare la **concezione pneumatologico-ecclesiale del ministero nell'antica chiesa. Ciò che viene dal basso è considerato in pari tempo come proveniente dallo Spirito Santo.**

Nell'antica chiesa, un dualismo (nel senso di una separazione) tra ciò che viene dall'Alto e ciò che viene dal basso era del tutto ignoto. Inoltre il dono della potenza dello Spirito era il momento decisivo (non si fa distinzione tra grazia e carattere). Questo è sottolineato da un paragrafo in questa Traditio riguardante i

---

<sup>12</sup> Cfr. *Traditio* 9.

<sup>13</sup> Cfr. L. c. 11 e 13; cfr anche 15 e 19. Da questa Traditio dipendono le **Constitutiones Apostolorum** (fine del IV sec.) ove troviamo ( 8,21,2 e 8,22,2) l'imposizione delle mani a suddiaconi e lettori. In altre parole la clericalizzazione continua.

cristiani arrestati a causa della loro fede e che hanno sofferto per amore della causa di Cristo (i confessores martyres), ma che, per motivi fortuiti, non furono uccisi. Questi possedevano, in virtù della loro testimonianza sofferta per la fede, il carisma dello Spirito. Quando la comunità voleva avere uno di essi come presidente (diacono o presbitero) egli non aveva bisogno della imposizione delle mani. Tuttavia, questi testimoni della fede, pur possedendo il carisma dello Spirito, non diventano automaticamente presidenti di una comunità. La **receptio Ecclesiae** (cioè la cheirotonia), anche senza la cheirothesia (cioè l'imposizione delle mani) **era sempre necessaria**<sup>14</sup>. Tuttavia anche per questi candidati ci voleva l'inserimento liturgico, omettendo però l'imposizione delle mani.

**Questo conferma la duplice dimensione dell'antica ordinatio:** da una parte l'inserimento ecclesiale (aspetto ecclesiale e canonico) e dall'altra parte un carisma dello Spirito (aspetto pneumatologico-cristologico). **L'inserimento ecclesiale** come ministro, **insieme all'investitura del carisma dello Spirito**, comunque avvenisse (istituzionalmente o carismaticamente) **costituiva il ministero ecclesiastico**. Questo carisma spirituale era, comunque, differenziato a secondo dei compiti che la comunità assegna al candidato.

La differenza tra il Nuovo Testamento e la chiesa antica posteriore consisteva nel fatto che i compiti, inizialmente differenziati nel Nuovo testamento, vennero conglobati poi, in linea di massima, nell'unico episcopato. Da qui nacque poi la teoria che esiste un solo ministero, cioè quello dell'episcopato, di cui tutti gli altri ministeri (presbiterato e diaconato) non erano che compiti parziali partecipati. Questa è una teologia possibile, ma non necessaria. Tuttavia se ne può dedurre che il ministero nella chiesa includesse essenzialmente, fin dalle origini, **la collegialità:** cioè un pluralismo solidale di cristiani forniti di vari carismi ministeriali.

**Sacerdos (sacerdote)...** qualificazione veterotestamentaria dei sacerdoti ebrei.

La letteratura prenicena dimostra che l'antica chiesa faceva fatica a chiamare i presidenti ecclesiastici "sacerdoti". Secondo il Nuovo Testamento, solo **Cristo** e la **comunità cristiana** erano sacerdoti. I presidenti erano al servizio di Cristo e del popolo sacerdotale di Dio e, per conto loro, non sono mai chiamati sacerdoti.

**Cipriano** fu uno dei primi ad avere una chiara predilezione **per la terminologia sacrificale** del sacerdozio veterotestamentario, al quale paragona l'eucaristia cristiana. In questo modo, di fatto crebbe gradualmente la sacerdotalizzazione del ministero ecclesiastico, anche se inizialmente in senso allegorico<sup>15</sup>. Cipriano,

---

<sup>14</sup> Cfr. **M.LODS**, *Confesseurs et Martyrs, successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois première siècles*, Paris-Neuchâtel 1950.

<sup>15</sup> Cfr. **V. SAXER**, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle*, Roma 1969, 194-202.

inoltre fu il primo ad affermare che il **sacerdos**, cioè il vescovo come presidente della comunità e quindi anche dell'eucaristia, agiva “*in luogo di Cristo*”<sup>16</sup>.

**Agostino**, invece, continuò a rifiutarsi di chiamare vescovi e presbiteri “**sacerdoti**” in senso proprio, ossia **nel senso di mediatori tra Cristo e la comunità**<sup>17</sup>.

Ippolito, con la sua Traditio, si trova in un periodo di transizione. Nella sua epiklesis si parla di “Spirito del Sommo sacerdozio” attribuito al presidente episcopale e d'altra parte, Ippolito dice che il vescovo è come un sommo sacerdote (cfr. Traditio 3 e 34):

Tali paragoni invece non si istituiscono nei riguardi dei **presbiteri** che, quindi, non sono sacerdoti, anche se, a secondo delle varie comunità locali, sostituivano sempre più i vescovi nella presidenza dell'Eucaristia, senza però che ci fosse bisogno, per questo, di una nuova ordinazione.

Nel periodo preniceno, pertanto, difficilmente si può parlare di sacerdoti, in relazione sia a vescovi che a presbiteri.

Nell'antica chiesa il termine “sacerdos” venne usato in senso allegorico ed inizialmente solo a riguardo del vescovo che a quell'epoca era l'effettivo rappresentante dell'identificazione e dell'unità della comunità locale. Siccome a lungo andare anche i presbiteri presiedevano normalmente all'eucaristia perché di fatto divennero i presidenti locali di comunità minori, anch'essi vennero chiamati sacerdoti, **secondo “meriti munus”**, cioè subordinati al presidente episcopale<sup>18</sup>. Così nacque una prima sacerdotalizzazione, come vocabolario riguardante i ministri.

### **Ma esiste una connessione tra “sacerdozio ed eucaristia”, tra ministero sacerdotale ed eucaristia ?**

Nell'antica chiesa esiste un nesso essenziale tra “comunità” e “capo comunitario” e quindi tra il capo della comunità e la comunità che celebra l'eucaristia.

Un fatto è certo che nel Nuovo testamento il “ministero ecclesiastico” non si è sviluppato affatto da ed intorno all'eucaristia, ma da ed intorno all'apostolicità della comunità, ossia dalla necessità di annuncio e di ammonimento, costruzione e direzione della comunità. “**Ministero**” pur con qualche variazione aveva a che fare con la direzione comunitaria.

---

<sup>16</sup> Cfr. Cfr. **CYPRIANUS**, Litt. 63: PL 4, 386 “*Sacerdos vice Christi vere fungitur*”

<sup>17</sup> Cfr. **AUGUSTINUS**, *Contra Ep. Parmeniani* II, 8, 15 e 16; CSEL 51, 1908 (PL 43,49 - 50).

<sup>18</sup> Cfr. **B. BOTTE**, *Secundi meriti munus*, in Questions Liturgiques et Paroissiales 21 (1936) 84 -88.

Tuttavia, per il Nuovo Testamento chi doveva presiedere l'eucaristia, non costituiva un problema a parte dal ministero.

Paolo non chiama l'eucaristia una tradizione apostolica, bensì una “tradizione del Signore medesimo” ( 1Cor. 11,23) che lega dunque gli stessi apostoli. L'eucaristia, infatti, è il dono d'addio di Gesù alla comunità intera: “Fate questo in memoria di me”. **La comunità, pertanto, in quanto comunità di Cristo ha un diritto inalienabile alla celebrazione dell'eucaristia.** Tuttavia, non è detto che per questo ogni credente possa presiedere all'eucaristia. Nelle comunità domestiche di Corinto furono gli ospiti a presiedere nelle celebrazioni eucaristiche. Ma, questi erano, nel contempo anche presidenti di tali comunità domestiche.

Un nesso mistico-sacrale del ministero con l'eucaristia non trova alcun fondamento biblico, senza per questo voler significare che l'eucaristia sia “a-ministeriale”. Solo un testo (Atti 13,1-2), anche se vagamente, accenna ad un nesso, quanto meno di fatto, tra “presidenti” e il presiedere nel servizio liturgico. Ma, considerando che l'antica eucaristia è strutturata sul modello della benedizione ebraica della mensa, la *birkat ha-mazon* nella quale effettivamente non poteva presiedere chiunque<sup>19</sup> c'è da aspettarsi che i presidenti della comunità, proprio per questo, presiedessero anche nell'eucaristia.

Nello strato più antico della Didachè sono i “profeti e dottori” che presiedono nell'eucaristia ed in un periodo più recente anche i “presbiteri” e ciò ministerialmente<sup>20</sup>. In 1 Clemente sono episcopo-presbiteri.

La concezione generale era che : **chi è competente a dirigere la comunità è, ipso facto, anche presidente nell'eucaristia** (in questo senso la presidenza dell'eucaristia non abbisognava di una competenza a parte se non quella di dirigere la comunità). In fondo si tratta della presidenza della comunità, individuale o di gruppo: **“Riceviamo il sacramento dell'eucaristia [...] da nessun altro che dal presidente della comunità”**<sup>21</sup>. Questo fu sottolineato già da Ignazio in poi. In effetti, a quel tempo, il vero capo della comunità era il vescovo.

---

<sup>19</sup> Cfr. **K. HRUBY**, “La birkat Ha-mazon”, in *Mélanges Liturgiques*, Louvain 1972,205-222; **L. FINKESTEIN**, *The Birkat ha-mazon*, in *Jewish Quart. Rev.*19 (1928-29) 211-262; **T. TALLEY**, *De la Berakah à l'eucharistie*, in *La Maison-Dieu* 125 (1974) 199-219.

<sup>20</sup> Cfr. **J. AUDET**, *La Didachè*, Paris 1958

<sup>21</sup> Cfr. **TERTULLIANUS**, *De Corona*, 3; Justinus, 1 Apol, 65,3 e 67; **A. QUACQUARELLI**, *L'epiteto sacerdote ( hiereus) ai cristiani in Giustino martire*, Dial. 116,3, In *Vetera Christianorum* 7 (1971) 5-19; **C.VOGEL**, *Le ministère charismatique de l'eucharistie*, in *Ministères et célébration de l'eucharistie*, 198-204; **M. BENEVOT**, *Tertulian's Thoughts about the christian priesthood*, in *Corona Gratiarum*, Vol 1, Brugge 1975.

Non si poteva pertanto celebrare l'eucaristia contro la volontà del vescovo<sup>22</sup>. L'intenzione di Ignazio e più tardi anche di Cipriano, è stata quella di conservare l'unità della comunità. La figura che rappresentava l'unità della comunità, presiedeva anche "nel sacramento dell'unità ecclesiale"<sup>23</sup>, cioè nell'eucaristia.

Per quanto c'entri anche il problema del ministero, quello che viene messo in risalto è soprattutto **l'apostolicità e l'unità della chiesa**: "*Fuori della comunità ecclesiale non c'è eucaristia*"<sup>24</sup>. Questo significa che una comunità eretica non ha diritto all'eucaristia. Anche per Ignazio, la questione del presidente ministeriale è subordinata al diritto della comunità<sup>25</sup>.

Inoltre, nell'antica chiesa chi concelebrava era tutta la comunità credente, sia pure sotto la direzione del presidente. Un Liber Pontificalis tardivo, ma sempre antico, prescriveva: "**totā aetas celebrat**", cioè tutta la comunità, dai giovani ai vecchi, concelebra<sup>26</sup>.

Da noi, invece, la comunità assiste alla Messa "detta" dal prete. E mentre il prete dice Messa, molti della comunità dicono il rosario, fanno le novene ai loro santi devoti e così il significato della chiesa antica che "tutta la comunità concelebra l'Eucaristia", viene continuamente accantonato, per esaltare la sacralità e la mediazione del ministro celebrante.

La presidenza dell'eucaristia nella chiesa antica era la dimensione liturgica della più larga presidenza ministeriale nella comunità cristiana. Chi era riconosciuto come conduttore della comunità, presiedeva anche all'eucaristia. **Per la chiesa antica la comunità stessa era il soggetto attivo dell'"offerimus panem et calicem"**<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> Cfr. **IGNATIUS**, *Ad Smyrn.* 8,1-2; **M.JOURGON**, *La présidence de l'eucharistie chez Ignace d'Antioche*, in Lumière et Vie 16, 1967, 26-32; **H. LEGRAND**, *La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne*, in Spiritus 18 (1977) 409-431.

<sup>23</sup> Cfr. **CIPRIANUS**, *Epist.* 45

<sup>24</sup> Cfr. **CIPRIANUS**, *Litt.* 69, 9,3; 72, 2,1; *De Unitate Ecclesiae* 17.

<sup>25</sup> Cfr. Una tradizione che rimase valida fino al Medioevo, sia in Oriente che in Occidente. Cfr. **HIERONIMUS**, *Epist.* 15,2; **INNOCENTIUS I**, *Epist.* 24,3; **LEO**, *Epist.* 80,2; **PELAGIUS I**, *Epist.* 24,14; **APHRAATES**, *Dem.12 de Pasciate*, 9; *Decr.Gratiani* II, c.I,q. I, c.73 e 78; **P. LOMBARDUS**, *Sent.* IV, d. 13.

<sup>26</sup> Cfr. *Vita Zephyrini* 2 (éd. L. Duchesse, I, 139-140).

<sup>27</sup> Cfr. **R.RAES**, *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, in La Maison Dieu 35, 1953, 24-47; **Y.CONGAR**, *L'Ecclesia ou communauté chrétienne sujet intégral de l'action liturgique*, in La Liturgie d'après Vatican II, Paris 1967, 241-282; **E. DEKKERS**, *La concélébration, tradition ou nouveauté ?*, in Mélanges Liturgiques,

Non si deve determinare la funzione specifica del **sacerdos** che preside all'eucaristia, basandosi sulle interpolazioni posteriori nei libri liturgici (ad es. “*accipe potestatem offerre sacrificium*” e “*sacerdos oportet offerre*”) che presuppongono già nel sacerdote una potestas sacra posteriore, isolata dalla comunità ecclesiale e dunque assoluta. Nell'eucaristia solenne, cioè nella preghiera di lode e ringraziamento o anafora, pronunciata dal presidente – che all'inizio era improvvisata - questi agiva come capo profetico, pastoralmente responsabile della comunità. Proclamava la storia della salvezza, lodava, esaltava e ringraziava Dio per essa ed in tal modo annunciava la presenza della salvezza alla comunità radunata. **Ma, il soggetto attivo dell'eucaristia era sempre la comunità.** Per questo il presidente accoglieva i doni dell'intera comunità; doni che dallo Spirito Santo erano trasformati nel dono del corpo e del sangue di Gesù.

Nell'antica chiesa il soggetto integrale dell'azione liturgica, era la stessa **ecclesia** ; il soggetto della celebrazione liturgica non era mai l'io del presidente solo o in modo prevalente. La concelebrazione, dunque, non si limitava ad una celebrazione comune dell'eucaristia da parte di sacerdoti concelebranti, ma indicava la concelebrazione di tutto il popolo credente presente<sup>28</sup>.

**Il popolo celebra, il sacerdote presiede soltanto in spirito di servizio.** Anche dove s'intende esplicitamente sacerdoti concelebranti, c'è un solo presidente: gli altri concelebrano in silenzio. Una *recitatio comunis* del canone – ritenuta necessaria alla concelebrazione – non esiste nell'antica chiesa<sup>29</sup>.

**Perciò, nell'antica chiesa, l'eucaristia poteva aver luogo sempre e solo nell'assemblea della comunità.**

### **Un laico può presiedere l'eucaristia ?**

Nell'antica chiesa era il vescovo, sia pure in unione collegiale con tutti i suoi presbiteri, il vero capo della comunità e presiedeva da solo anche nell'eucaristia. Egli era il rappresentante dell'unità ecclesiale. Con la crescita della comunità – originariamente chiamata città (oggi invece province ecclesiastiche) - gli aiutanti del vescovo, non sacerdoti o presbiteri, ebbero la facoltà di presiedere all'eucaristia in sua assenza, senza essere, a quell'epoca, per questo ordinati.

---

Louvain\_1972, 99-120; **B. BOTTE**, *Note historique sur la concélébration dans l'Eglise ancienne*, in La Maison Dieu 35, 1953, 9-23.

<sup>28</sup> Cfr. Sermo 5: PL 185,57 : alle fine del XI sec. , **GUERRICO D'IGNY** scrive : “*Il sacerdote non consacra da solo, non offre da solo, ma tutta l'assemblea dei fedeli consacra ed offre insieme a lui*”.

<sup>29</sup> Cfr. **E. DEKKERS**, l. c , *La concélébration, tradition ou nouveauté ?*, in Mélanges Liturgiques, Louvain 1972, 110 -112;

Già *I Clem.* presuppone che, normalmente, sia *l'episkopos-presbyter* a presiedere all'eucaristia, ma aggiunge "o **altre persone eminenti, con l'approvazione di tutta la chiesa**", perché "tutto deve procedere secondo l'ordine"<sup>30</sup>.

**L'accettazione di un presidente da parte della chiesa è, dunque, l'elemento decisivo.**

Ignazio che chiamava il vescovo - come figura d'identificazione della comunità - il vero presidente dell'eucaristia, riconosceva dei casi in cui era lecito e possibile sostituirlo in questo<sup>31</sup>. Non sono nemmeno citati esplicitamente i presbiteri o diaconi come possibili sostituti.

**Tuttavia della chiesa antica ci resta una sola esplicita testimonianza della possibilità che in casi di necessità anche un laico presieda all'eucaristia.**

Tertulliano che fece una netta distinzione tra **ordo** (inserimento ministeriale) e **plebs**, il popolo credente o i laici, scrisse che in circostanze normali la presidenza nell'eucaristia spettava per definizione al capo comunitario, che per lui, concretamente, era il vescovo con il suo consiglio presbiterale. Nondimeno dice : " *Ove manca un collegio di servitori inseriti, tu laico devi celebrare l'eucaristia e battezzare; in quel caso sei tu stesso il tuo sacerdote, perché dove due o tre sono uniti, là è la chiesa, anche se questi tre sono laici*"<sup>32</sup>.

**La stessa comunità ecclesiale è un popolo sacerdotale di Dio.** Questo aveva un significato fondamentale nella chiesa prenicena, anche se tale indicazione sacerdotale riguardava non il singolo cristiano, bensì la comunità cristiana come collettività<sup>33</sup>. Tuttavia, in circostanze eccezionali, in virtù di ciò la comunità stessa eleggeva ad hoc il proprio presidente.

---

<sup>30</sup> *I Clem.* 44,4-6 ; **M. JOURGON**, *Remarques sur le vocabulaire sacerdotal de la Prima Clementis*, in *Epecktasis* (i.h. card. J. Daniélou) Paris 1972, 109; **J. BLOND**, in *L'Eucharistie des premiers chrétiens*, Paris 1948, 38-39.

<sup>31</sup> Cfr. **IGNATIUS**, *Ad Smyrn.* 8,1-2; **M. JOURGON**, *La présidence de l'eucharistie chez Ignace d'Antioche*, in *Lumière et Vie* 16, 1967, 26-32; **H. LEGRAND**, *La présidence de l'eucharistie selon la tradition ancienne*, in *Spiritus* 18 (1977) 409-431

<sup>32</sup> Cfr. **TERTULLIANUS**, *De Exhort.Cast.* 7, 3; cfr. *De praescriptione*, 41, 5-8; **G. OTRANTO**, *Nonne et laici sacerdotes sumus?* (Exhort. Cast. 7,3), in *Vetera Christianorum* 8 ( 1971) 27-47.

<sup>33</sup> Cfr. **G. OTRANTO**, *Il sacerdozio comune dei fedeli nei riflessi della I Petr.* 3,9, in *Vetera Christianorum* 7 ( 1970) 225-246; **J. DELORME**, *Sacerdote du Christ et ministre* ( à propos de Jean 17) In *Rech. Sc. Rel.* 62 ( 1974) 199- 219; **J. ELLIOT**, *The elect and the holy. An exegetical examination of I Peter 2,4-10*, Leiden 1966 (il termine "**Popolo sacerdotale di Dio**" non ha alcun significato cultico, ma si riferisce all'elezione della comunità cristiana.

**Agostino** pur rifiutando la sacerdotizzazione dei ministri ecclesiastici, cioè che vescovo e presbitero siano mediatori tra Dio ed il popolo, negò espressamente al laico qualsiasi diritto a presiedere nell'eucaristia, anche in situazioni di emergenza<sup>34</sup>.

Tuttavia quanto disse Tertulliano non era ispirato al Montanismo; egli rimproverava anzi ai montanisti il fatto che essi permettevano ai laici di presiedere all'eucaristia senza estrema necessità, negando così la specificità del ministero<sup>35</sup>.

Chi in circostanze di estrema necessità è invitato dalla comunità a presiederla ( e quindi a presiedere all'eucaristia), in virtù di tale accettazione ecclesiale ( l'antica cheirotonia), diventa ipso facto ministro: "inserito", ossia capo competente della comunità. E' quello che intendeva S. Agostino. Per cui, nonostante le differenze di terminologia ci fu un consenso reale.

La specificità del ministero è stata difesa da tutti, ma il ministero non era considerato come un potere sacro d'ordinazione, ma un modo concreto in cui ha luogo l'inserimento ministeriale.

Contro queste concezioni del ministero del primo millennio, si affermò, nel secondo millennio, una concezione quasi esclusivamente centrata sul ministero e molto meno *sull'ecclesia*. Una concezione soprattutto giuridica nella quale "sacramento" e "diritto" vennero disgiunti.

p. Nadir Giuseppe ( e-mail : nadirgiuseppe@interfree.it)

---

<sup>34</sup> Cfr. **AUGUSTINUS**, *Litt.* 3,8: CSEL 34,655.

<sup>35</sup> Cfr. **TERTULLIANUS**, *De Exhort. Cast.* 7, 3; cfr. *De praescriptione*, 41, 5-8; **G. OTRANTO**, *Nonne et laici sacerdotes sumus?* (*Exhort. Cast.* 7,3), in Vetera Christianorum 8 (1971) 27-47.



## ***Teologia come ricerca di Dio***

I testi che presentiamo in questi “*quaderni di teologia*”, hanno lo scopo di suscitare il dibattito e la riflessione del *popolo di Dio* sulle questioni fondamentali del proprio essere cristiani.

Ci muove la convinzione che la teologia non è una cosa per specialisti ma che invece essa è essenzialmente *ricerca di quel mistero che chiamiamo Dio* e come tale e alla portata di chiunque voglia vivere in prima persona questa ricerca.

Soprattutto vogliamo affermare che la *teologia*, ed in particolare quella che studia la Bibbia, non deve servire per opprimere il *popolo di Dio* ma anzi deve avere lo scopo di liberarlo per fargli assumere quel ruolo di lievito della comunità umana che ci possa far incamminare decisamente verso la realizzazione del Regno di Dio, quel regno dove è ricco chi è povero ed è povero chi è ricco e dove regna la giustizia e la pace.

Vogliamo così *fare teologia* dalla parte di coloro che nelle grandi organizzazioni ecclesiastiche esistenti non hanno mai contato nulla o sono state sempre ai margini delle comunità e la cui riflessione non è mai stata considerata degna di attenzione.

Proporremo così testi agili, di non molte pagine, che affrontano le questioni in modo semplice ma non semplicistico e che possono stimolare poi ulteriori approfondimenti e, soprattutto, la discussione comunitaria.

Saremo grati a quanti vorranno farci pervenire i loro pareri o le loro riflessioni sugli argomenti che man mano proporremo.

**Il Dialogo** - Periodico di Monteforte Irpino

**Direttore Responsabile : Giovanni Sarubbi**

**Sede :** Via Nazionale 51 - Monteforte Irpino(Av) - Tel: 333.7043384

Spedizione in A.P. Tab. D Aut. DCB/ AV/135/2005

**Sito Internet:** <http://www.ildialogo.org>

**Email:** [redazione@ildialogo.org](mailto:redazione@ildialogo.org)

*Supplemento al numero 11 Novembre 2006*

**€1,00**