

## LA COMUNITÀ EUCARISTICA E LA CATTOLICITÀ DELLA CHIESA

### Introduzione

Le seguenti righe rappresentano un tentativo di comprendere il concetto di “cattolicità” della chiesa alla luce della comunità eucaristica<sup>1</sup>. Non è casuale che prendendo a prestito il termine “cattolico” dal linguaggio aristotelico<sup>2</sup>, i primi cristiani non l’abbiano concettualizzato. Anziché parlare di “cattolicità” come facciamo noi oggi<sup>3</sup>, parlavano di “chiesa cattolica”,

<sup>1</sup> Articolo pubblicato in *Istina* 1/14 (1969), pp. 67-88.

<sup>2</sup> L’uso aristotelico del termine *katholou* in opposizione a *katà mérōs* o a *kath’ hékaston* è sopravvissuto all’epoca della chiesa primitiva soprattutto nella forma aggettivale *katholikós* (cf., ad esempio, Polibio, *Storie* VI, 5, 3, a cura di C. Schick e G. Zelasco, Mondadori, Milano 1996, p. 439; Dionigi di Alicarnasso, *La composizione delle parole* 12; Filone di Alessandria, *Vita di Mosè* 2, 32).

<sup>3</sup> Questa trasformazione in concetto astratto si è prodotta non solo nella teologia occidentale ma anche in quella della chiesa ortodossa, come si riscontra ad esempio nella famosa idea di *sobornost*, che appare nella teologia russa del XIX secolo, soprattutto nelle opere di Chomjakov. Si tratta di una concettualizzazione resa possibile dalla traduzione di *katholiké* con *soboraja* nel Credo in slavo ecclesiastico, sotto l’influenza delle tendenze filosofiche del XVIII secolo. Sarebbe molto interessante studiare il senso esatto del termine in slavo ecclesiastico nelle sue prime ricorrenze, poiché è possibile che all’epoca questa parola avesse proprio il significato di riunione concreta, cioè un *sýnodos* non nel senso tecnico di “concilio”, ma in quello di *synékhesthai epi tò autò*, come si trova in Paolo (cf. 1Cor 11, 20-21) e in Ignazio di Antiochia (cf. *Lettura agli Efesini* 5, 2-3, p. 101), esplicitamente in uso anche all’epoca di Giovanni Crisostomo, quando *sýnodos* significava semplicemente la riunione eucaristica (cf. Giovanni Crisostomo, *Omelie sull’oscu-*

o anche – il che è ancora più significativo – di “chiese cattoliche”, al plurale<sup>4</sup>. Questo mostra l’impossibilità di parlare di “cattolicità” della chiesa ignorando la concreta chiesa locale.

*rità delle profezie* 2,5, a cura di S. Zincone, Studium, Roma 1998, pp. 132-137; cf. *infra*, p. 158, n. 15). Se è così, è opportuno rilevare che sia l’identificazione di “cattolico” con “universale”, come si è sviluppata in occidente, sia il concetto di *sobornost* com’è stato formulato in oriente, non hanno avuto altro effetto che oscure il significato concreto originario di *katholikē ekklesia*.

<sup>4</sup> Per almeno i primi tre secoli l’espressione “chiesa cattolica” è stata usata soltanto per la chiesa locale. Nel noto brano della *Lettura agli Smirnei* 8 (p. 136), in cui l’espressione compare per la prima volta nelle nostre fonti, Ignazio di Antiochia sembra opporre la comunità episcopale locale alla “chiesa cattolica” in un modo che ha condotto numerosi studiosi (Zahn, Lightfoot, Bardy, eccetera) a identificare quest’ultima con la “chiesa universale”. Nel testo, però, non vi è nulla che permetta questa identificazione. Dall’ecclesiologia ignaziana emerge chiaramente non soltanto che non c’è “chiesa universale” nella sua mente, ma che l’identificazione del Cristo totale e di tutta la chiesa con la comunità episcopale locale è un’idea fondamentale nel suo pensiero (cf. *infra*, p. 159, n. 17). Nel *Martirio di Policarpo* 8,1 (in *I padri apostolici*, pp. 164-165) l’espressione *he kath tēn oikouménen katholikē ekklesia* ha condotto gli studiosi alle stesse conclusioni senza tener conto del fatto che, traducendo in questo testo *katholikē* con “universale”, ci si trova davanti a una tautologia inaccettabile: “La chiesa universale che si trova nell’universo”! L’assenza di opposizione tra “locale” e “universale” in questo documento è provata dal fatto che si parla di Policarpo come vescovo “della chiesa cattolica di Smirne” (*Martirio di Policarpo* 16,2, p. 169), proprio perché la chiesa locale è il “luogo” (*paroikia*) in cui “dimora” la chiesa intera (*ibid.* Saluto, p. 161: “La chiesa di Dio che dimora [paroikōusa] a Smirne alla chiesa di Dio che è [paroikōsei] a Filomeloe e a tutte le comunità [paroikáis] della santa chiesa cattolica di ogni luogo”). Anche Tertulliano usa l’espressione “chiese cattoliche (*catholicae*)” al plurale (*Contro gli eretici* 26,4, a cura di C. Moreschini, Città Nuova, Roma 2002, p. 64; cf. la nota di Refoulé nell’edizione critica: Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, a cura di R. F. Refoulé e P. De Labriolle, SC 46, Cerf, Parigi 1957, pp. 122-123, n. 4); Cipriano di Cartagine, invece, scrive dell’“unità della chiesa cattolica” pensando verisimilmente alla chiesa di Cartagine (cf. P. Th. Camelot, “Saint Cyprien et la primauté”, in *Istina* 4/4 [1957], p. 423; cf. anche Béneauvot in Cyprian, *Saint Cyprian: The Lapsed. The Unity of the Catholic Church*, a cura di M. Béneauvot, Westminster, London 1957, pp. 74-75) e i confessori romani della metà del III secolo parlano di “un solo vescovo della chiesa cattolica” (cf. Cipriano di Cartagine, *Lettore* 49,2, in Id., *Opere*, a cura di G. Toso, UTET, Torino 1980, p. 558: “Noi riconosciamo ... che Cornelio è stato eletto vescovo della santissima chiesa cattolica da Dio ... Riconosciamo che ... nella chiesa cattolica ci deve essere un solo vescovo”; Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 2 VI,43,11, a cura di F. Migliore e G. Lo Castro, Città Nuova, Roma 2001, p. 74: “Questo vendicatore dell’evangelo non sapeva che in una chiesa cattolica ci deve essere un solo vescovo”)). Probabilmente si arrivò a identificare “cattolico” con “universale” solo nel IV secolo, durante la lotta contro il provincialismo dei donatisti da parte di Ottato di Milevi (cf. *La vera chiesa* 2,1, a cura di L.

Già nella *Didachè* (fine I-inizi II secolo) troviamo espressa con chiarezza l’idea che nella celebrazione eucaristica la chiesa sperimenta ciò che è promesso per la parusia, cioè l’unità escatologica di tutti in Cristo: “Come questo pane spezzato, sparso sulle montagne e riunito è divenuto uno, così sia riunita la tua chiesa dalle estremità della terra nel tuo Regno”<sup>5</sup>. Questa convinzione era in qualche modo legata all’applicazione della formula “chiesa cattolica” alla comunità locale. Con ciò si indicava chiaramente, pur essendo la cattolicità della chiesa in ultima analisi una realtà escatologica, che la sua natura è rivelata e realmente afferrata *hic et nunc* nell’eucaristia. L’eucaristia, intesa innanzitutto non come una cosa, un mezzo di grazia cosificabile, ma come atto e riunione (*sýnaxis*) della chiesa locale<sup>6</sup>, atto “cattolico” di una chiesa “cattolica”, può dunque avere qualcosa di importante da dire in un tentativo di comprensione della cattolicità della chiesa.

Dattrino, Città Nuova, Roma 1988, pp. 92-95) e di Agostino di Ippona (cf. *Lettore* XCIII, 7,23, in Id., *Le lettere* I, a cura di M. Pellegrino, T. Alimenti e L. Carozzi, Città Nuova, Roma 1969, p. 839; *Lettura ai cattolici sulla sette dei donatisti* 7,15, in Id., *Polemica con i donatisti* II, a cura di A. Lombardi, Città Nuova, Roma 1999, pp. 418-421; cf. anche P. Battifol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Gabaldà, Parigi 1920, p. 212). Nel corso dello stesso secolo in oriente la cattolicità acquisisce una definizione sintetica nella quale l’universalità è un elemento costitutivo della cattolicità (cf. Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi* 18,23, pp. 423-424).

<sup>5</sup> *Didachè* 9,4, p. 21; cf. *ibid.* 10,5: “E riunisci la tua chiesa dai quattro venti, santificata, nel tuo Regno che tu le hai preparato” (citato in *Segno di unità. Le più antiche eucaristie delle chiese*, a cura di E. Mazza e della Comunità di Bose, Qiqajon, Bose 1996, p. 158). Jean Paul Audet mostra che questi sono dei testi eucaristici (*La Didachè. Instructions des apôtres*, Gabaldà, Parigi 1958, pp. 372-410).

<sup>6</sup> Questo aspetto, a lungo dimenticato, è stato sottolineato di nuovo in occidente da studiosi come Odo Casel, Gregory Dix. Sulle conseguenze ecclesiologiche dell’eucaristia, cf. H. Fries, “L’eucaristia e l’unità della chiesa”, in Id., *La chiesa, questioni attuali*, Città Nuova, Roma 1970, pp. 107-132; J.-M. R. Tillard, *L’eucaristia pasqua della chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1965; J.-J. von Allmen, *Saggio sulla cena del Signore*, AVE, Roma 1968; N. Afanas’ev, *L’église du Saint-Esprit*, Cerf, Parigi 1975; A. Schmemann, *L’eucaristia. Sacramento del Regno*, Qiqajon, Bose 2005; J. Meyendorff, *Orthodoxie et catholicité*, Seuil, Parigi 1965.

Nelle pagine che seguono prenderemo dapprima brevemente in esame la comunità eucaristica, come si manifesta nella chiesa primitiva, concentrando la nostra attenzione sugli aspetti che riguardano la cattolicità. In un secondo tempo, cercheremo di trarne delle conclusioni per il dibattito odierno sulla cattolicità.

### L’“Uno” e i “molti” nella coscienza eucaristica della chiesa primitiva

Nella Prima lettera ai Corinti Paolo scrive così della celebrazione della cena del Signore: “Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione (*koinonía*) con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo non è comunione (*koinonía*) con il corpo di Cristo? Poiché c’è un solo pane noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell’unico pane” (10,16-17). Questa non è l’unica volta che Paolo parla dei “molti” come “uno” in Cristo e più precisamente non un “uno” al neutro, ma un “uno” al maschile (cf. 2Cor 11,2; Gal 3,28; Ef 2,15).

L’idea di incorporazione dei “molti” nell’“Uno” o dell’“Uno” come rappresentativo dei “molti” risale a un’epoca anteriore a Paolo. È un’idea fondamentalmente legata alle figure del Servo di Dio e del Figlio dell’uomo<sup>7</sup>. Ciò che è significativo per noi, è il legame

<sup>7</sup> Ciò ha contribuito alla comparsa della famosa teoria della “personalità corporativa” nella Bibbia. Cf., tra i vari studi, J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture* I-II, Cumberlege-Og Korch, London-Kopenhagen 1926; H. Wheeler Robinson,

di questa idea sin dagli inizi con la coscienza eucaristica della chiesa. Paolo scrivendo quelle parole ai cristiani di Corinto si faceva semplicemente eco di una convinzione ampiamente diffusa nella chiesa primitiva.

Per quanto riguarda la tradizione del Servo di Dio, i testi dell’ultima cena, nonostante le loro divergenze in alcuni punti, affermano concordemente il legame della cena con i “molti” o “voi”, “per i quali” o “al posto dei quali” (*anti, peri*) l’“Uno” offre se stesso (cf. Mt 26,28; Mc 14,24; Lc 22,20; 1Cor 11,24). La relazione tra l’eucaristia e la tradizione del Servo di Dio, dal quale i molti sono rappresentati, viene istituita nella vita liturgica della chiesa sin dal primo secolo. Nella più antica preghiera liturgica della chiesa romana, che si trova nella *Lettera ai Corinti* di Clemente di Roma, incontriamo più volte l’idea del Servo di Dio in relazione all’eucaristia<sup>8</sup>. Lo stesso si verifica anche nella *Didachè* dove questa idea è presente in maniera più esplicita<sup>9</sup>.

Osservazioni simili si possono fare sulla relazione dell’eucaristia con la tradizione del Figlio dell’uomo. Se Giovanni 6 riguarda l’eucaristia, è significativo che la figura del Figlio dell’uomo, messa in rilievo in quel capitolo, sia legata all’eucaristia. Egli è l’“Uno” che dà “il cibo che dura per la vita eterna” (Gv 6,27). Come la manna che Dio diede a Israele per mezzo di Mosè, questo è il pane vero che, disceso dal cielo, altri non è che lo stesso Figlio dell’uomo (cf. Gv 6,27.51). Iden-

*Corporate Personality in Ancient Israel*, Fortress Press, Philadelphia 1967; A. R. Johnson, *The One and the Many in the Israelite Conception of God*, University of Wales Press, Cardiff 1942; J. de Fraine, *Adamo e la sua discendenza*, Città Nuova, Roma 1968.

<sup>8</sup> Cf. Clemente di Roma, *Lettera ai Corinti* 59,2-4, in *I padri apostolici*, pp. 88-89.

<sup>9</sup> Cf. *Didachè* 9,2, p. 21; 10,2, p. 22; cf. *supra*, p. 153, n. 5.

tificandosi con il "vero pane", Cristo si presenta significativamente come Figlio dell'uomo, non con un altro titolo. Così di chi mangia di questo pane è detto che mangia "la carne del Figlio dell'uomo" (Gv 6,53), che fa dimorare in sé chiunque mangi questo pane (cf. Gv 6,56), adempiendo così il suo ruolo corporativo di Figlio dell'uomo.

È proprio questa l'idea dominante nei capitoli 13-17 del quarto evangelio, in cui i presupposti eucaristici dell'ultima cena sono messi in relazione profonda con l'unità escatologica di tutti in Cristo e trovano il loro vertice nella preghiera perché "tutti siano una sola cosa" (Gv 17,21). È impossibile vedere tutto ciò al di fuori di un contesto eucaristico nel quale domina l'idea dell'unità dei "molti" nell'"Uno". Per questa ragione, il quarto evangelio non solo può essere considerato come una liturgia eucaristica<sup>10</sup>, ma è anche contraddistinto da espressioni altrimenti inesplicabili, come lo scambio curioso della prima persona singolare con la prima persona plurale, in Giovanni 3,11-13: "In verità, in verità ti dico, noi parliamo di quel che sappiamo e testimoniamo quel che abbiamo veduto; ma voi non accogliete la nostra testimonianza. Se vi ho parlato di cose della terra e non credete come crederete se vi parlerò di cose del cielo? Eppure nessuno è mai salito al cielo fuorché il Figlio dell'uomo che è disceso dal cielo"; ancora un testo sul Figlio dell'uomo che contiene un fenomeno filologico tale che può essere compreso solo in senso ecclesiologico<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cf. Ph.-H. Menoud, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris 1947.<sup>2</sup>

<sup>11</sup> Cf. E. Schweizer, *La comunità e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Gribaudi, Torino 1971, p. 94.

Tutto questo mostra la connessione profonda e originaria dell'idea dell'unità tra i "molti" e l'"Uno" con l'esperienza eucaristica della chiesa. Sarebbe fuori argomento in questo capitolo discutere se tale connessione offra oppure no una spiegazione dell'immagine ecclesiologica del corpo di Cristo<sup>12</sup>. Ciò che è assolutamente certo, invece, è l'impossibilità di comprendere sia l'identificazione della chiesa con il corpo di Cristo sia l'unità finale dei "molti" nell'"Uno" se si prescinde dalla parola eucaristica: "Questo è il mio corpo"<sup>13</sup>.

Le conseguenze ecclesiologiche di tale discorso si possono percepire con chiarezza nelle fonti dei primi tre secoli. La prima conseguenza è che la comunità eucaristica locale riceve il nome di *ekklesia* o anche di *ekklesia tou Theou* già nelle lettere di Paolo. Uno studio accurato del capitolo 11 della Prima lettera ai Corinti mostra che il termine *ekklesia* vi è impiegato in un senso dinamico: "Quando vi radunate in assemblea" (v. 18), quando cioè divenite *ekklesia*. Questo implica chiaramente ciò che sarà esplicitato nei versetti seguenti, che cioè le espressioni eucaristiche "radunarsi in assemblea", "radunarsi insieme *epi to auto*", "cena del Signore", eccetera, vengono identificate con le espressioni ecclesiologiche *ekklesia* o *ekklesia tou Theou*. L'altra conseguenza, che penso sia di grande importanza per gli sviluppi successivi dell'idea di cattolicità, è che la comunità locale viene chiamata *hóle he ekklesia*, "la chiesa intera", sempre a partire dagli scritti di Paolo

<sup>12</sup> Per questa spiegazione, cf. A. E. J. Rawlinson, "Corpus Christi", in *Mysticum Christi*, a cura di G. K. A. Bell e A. Deissmann, Longmans-Green & Co., London 1930, pp. 225 ss.

<sup>13</sup> Cf. C. T. Craig, *The One Church in the Light of the New Testament*, Abingdon-Cokesbury Press, New York 1951, p. 21.

(cf. Rm 16,23). La connessione di tale idea con il concetto di “chiesa cattolica”, che compare alcune generazioni dopo, per quanto interessante da un punto di vista storico, non sarà qui oggetto di esame<sup>14</sup>. Un dato sicuro, in ogni caso, è che nella letteratura dei primi tre secoli almeno, la chiesa locale, sempre a partire da Paolo, era chiamata *ekklesia toû Theoû* o chiesa intera o anche *katholikè ekklesia*, e questo in relazione con la concreta comunità eucaristica<sup>15</sup>. Come mostra l’ecclesiologia di Ignazio di Antiochia, il contesto stesso nel quale l’espressione *katholikè ekklesia* appare per la prima volta era chiaramente un contesto eucaristico nel quale la principale preoccupazione di Ignazio era l’unità della comunità eucaristica<sup>16</sup>. Quindi anziché indagare sul significato dell’espressione “chiesa cattolica” di questo testo ignaziano concentrando l’attenzione sull’opposizione tra “locale” e “universale”, saremmo più fedeli alle fonti considerandola alla luce della visione ecclesiologica globale di Ignazio, secondo

<sup>14</sup> La questione è discussa nella mia opera *L’eucharistie, l’évêque et l’église*.

<sup>15</sup> Non è casuale che il termine “cattolico” sia stato applicato alla cattedrale, cioè alla chiesa principale in cui officiava il vescovo e in cui tutta la comunità episcopale era presente (cf. Concilio in Trullo, canone 59). I termini di *ecclesia major*, *ecclesia senior* e di *ecclesia catholica* divennero sinonimi di cattedrale per distinguere dalle parrocchie a partire dal IV secolo (se ne riscontra la testimonianza in Egeria, *Pellegrinaggio in Terra santa*, a cura di N. Natalucci, Cardini, Firenze 1991, e in *Le grand lectionnaire de l’église de Jérusalem*, a cura di M. Tarchishevili, CSCO 188-189, 204-205, CSCO Iber. 9-10, 13-14, Secrétariat général du CorpusSCO, Louvain 1959-1960). Probabilmente fu come conseguenza di questo uso della parola “cattolico” che il termine *katholikón* fu applicato alla chiesa principale del monastero bizantino, poiché era il luogo in cui tutti i monaci si riunivano per la celebrazione dell’eucaristia. Non è il caso di insistere ulteriormente sull’importanza di questo uso per il legame tra la comunità eucaristica e la “chiesa cattolica” dei primi secoli.

<sup>16</sup> «Sia ritenuta valida l’eucaristia che si fa dal vescovo o da chi è da lui delegato. Dove compare il vescovo, là sia la comunità, come (*bóspēr*) là dove c’è Gesù Cristo ivi è la chiesa cattolica» (Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Smirnei* 8,1-2, p. 136).

la quale la comunità eucaristica coincide esattamente (questo è il senso che darei al termine *hósper* che collega le due nozioni nel testo di Ignazio) con la chiesa intera unita in Cristo<sup>17</sup>.

Cattolicità, dunque, in questo contesto, significa nient’altro che l’integrità, la pienezza e la totalità del corpo di Cristo, esattamente come (*hósper*) è incarnato dalla comunità eucaristica.

### La composizione e la struttura della comunità eucaristica come riflesso della cattolicità

Nel contesto di una simile visione della comunità eucaristica sarebbe stato impossibile che la composizione e la struttura di questa comunità fossero diverse da come erano nei primi secoli. Una composizione e una struttura diverse avrebbero dovuto comportare un’ecclesiologia differente. È dunque importante per noi, se vogliamo comprendere questa ecclesiologia, specialmente in ciò che concerne la dimensione della “cattolicità”, avere presente questa composizione e questa struttura.

<sup>17</sup> Opporre in questo testo “locale” a “universale” vorrebbe dire che la chiesa universale è radunata intorno a Cristo, mentre la chiesa locale è riunita intorno *non* a Cristo, ma al vescovo: un modello teologico estraneo a Ignazio di Antiochia che, al contrario, non distingue tra unità in Cristo e unità nel vescovo (cf., ad esempio, *Lettera agli Efesini* 5,1, p. 101; *Lettera ai Magnesi* 3,1-2, p. 110; *Lettera a Policarpo Saluto*, in *I padri apostolici*, p. 139), e questo non in senso metaforico, ma in un senso mistico di identificazione reale.

Come ci mostra l'accostamento dei diversi elementi che ci restano della liturgia dei primi secoli, "la chiesa intera" (Rm 16,23) che è in una certa città (cf., ad esempio, 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; 1Ts 1,1; At 11,22) "si radunava" (1Cor 11,20.33.34)<sup>18</sup> specialmente la domenica<sup>19</sup> per "spezzare il pane" (At 2,46; 20,7). Questa sinassi era l'unica in quel luogo particolare, nel senso che raccoglieva la chiesa intera<sup>20</sup>. Questo fatto, abitualmente trascurato dagli storici, è molto significativo a livello ecclesiologico, poiché in esso risiede la discriminante tra il concetto cristiano e quello non cristiano dell'unità nella chiesa primitiva.

Riunirsi nell'amore fraterno non era certamente una novità recata dal cristianesimo. Nell'impero romano formare delle associazioni era così comune da rendere necessaria la promulgazione di leggi su di esse, chiamate *collegia*<sup>21</sup>. L'amore fraterno che regnava tra i membri dei *collegia* era così efficace e organizzato che ciascun membro doveva alimentare mensilmente un fondo comune e rivolgersi agli altri membri con il titolo di fratelli (*fratres, sodales, socii*)<sup>22</sup>. Oltre ai pagani, anche

<sup>18</sup> Cf. anche Id., *Lettera agli Efesini* 5,2-3, p. 101.

<sup>19</sup> L'osservanza del giorno del Signore, la domenica, coincideva con la sinassi eucaristica, cf. W. Rordorf, *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*, SCM Press, London 1968, pp. 177 ss., 238 ss.; Id., *Sabato e domenica nella chiesa antica*, SEI, Torino 1979.

<sup>20</sup> L'esistenza di chiese domestiche non solleva problemi a questo riguardo, anche quando sono concepite come assemblee eucaristiche, poiché ci sono delle buone ragioni per ritenere - ed è tipico - che non ce ne fosse più di una per città. Queste argomentazioni sono presentate nel mio libro *L'eucaristie, l'évêque et l'église*, pp. 55-59.

<sup>21</sup> Cf. Tacito, *Annali* 14,17, a cura di B. Ceva, Rizzoli, Milano 1994, p. 635; Plinio, *Lettera 97 a Traiano*; Minucio Felice, *Ottavio* 8-9, a cura di M. Pellegrino, P. Siniscalco e M. Rizzi, SEI, Torino 2000, pp. 124-131; Origene, *Contro Celso* 1,1, pp. 43-44; J. P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains* I, Forni, Bologna 1968, pp. 113-129.

<sup>22</sup> Cf. F. X. Kraus, s.v. "Fraternitas", in *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer* I, Herder, Freiburg im Breisgau 1882, col. 540.

gli ebrei che vivevano nell'impero romano erano organizzati in comunità speciali sotto i propri etnarchi<sup>23</sup>, e il loro amore fraterno era così forte che in alcuni gruppi particolari, come gli essenii, si fondava sui principi della comunione dei beni. Di conseguenza, parlare dell'unità dei primi cristiani solo in termini di amore fraterno sarebbe non cogliere l'unico fondamento di questa unità e forse esporsi anche a paragoni dai quali non c'è nulla da guadagnare, specialmente alla luce dei dati forniti da testi come Galati 5,15 e Prima lettera ai Corinti 11,2!

Sicuramente c'era una differenza fondamentale nella fede, che distingueva i cristiani dal loro entourage<sup>24</sup>, ma c'era anche una differenza nel modo di riunirsi, che non si può non rilevare: la composizione delle assemblee cristiane. Se gli ebrei fondavano l'unità delle loro assemblee sull'etnia (o in epoca più recente su una comunità religiosa più allargata, ma sempre basata su questa etnia) e i pagani sui loro *collegia* professionali, i cristiani proclamavano che in Cristo "non c'è più né giudeo né greco" (Gal 3,28; Col 3,11; cf. 1Cor 12,13), "né maschio né femmina" (Gal 3,28), né adulto né bambino (cf. Mt 19,13; 14,21)<sup>25</sup>, né ricco né povero (cf. Gc 2,1-9; 1Cor 11,20-21), "né libero né schiavo" (1Cor 12,13; Gal 3,28; Ef 6,8). I cristiani,

<sup>23</sup> Cf. E. Schürer, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo* III/1, Paideia, Brescia 1997, pp. 160-182.

<sup>24</sup> Le confessioni di fede sono state ben presto collegate alla liturgia in modo tale che c'è stata un'interazione reciproca, cf. K. Federer, *Liturgie und Glaube*, Paulus, Freiburg in der Schweiz 1950, pp. 59 ss.

<sup>25</sup> Il problema della partecipazione dei bambini alle assemblee eucaristiche della chiesa primitiva è senza dubbio legato al problema del battesimo dei bambini in quell'epoca: sull'argomento l'opera di Joachim Jeremias rimane determinante (*Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958).

per individuarsi meglio, spesso arrivavano a pensare di costituire una “terza stirpe”, soltanto però per mostrare di essere in realtà una “stirpe non fondata sul sangue e sulla terra”, un popolo che, pur proclamandosi vero Israele, dichiarava contemporaneamente di non dare peso alla differenza tra greci ed ebrei, dal momento che erano membri della chiesa.

Questo modo di porsi, capace di trascendere non soltanto le divisioni sociali, ma anche le stesse divisioni naturali (come l'età, l'etnia, eccetera) trovava espressione in modo eccellente nella comunità eucaristica. A differenza dell'attuale prassi ecclesiale in un tempo segnato dalla tragica perdita dell'ecclesiologia primitiva, è molto significativo che a quell'epoca non ci fosse una celebrazione dell'eucaristia riservata a bambini o a studenti, o a una qualunque categoria, e non si potesse celebrare l'eucaristia in forma privata o individuale<sup>26</sup>. Una cosa siffatta avrebbe distrutto proprio il carattere cattolico dell'eucaristia, che era una *leitourghia*, cioè un'azione pubblica per tutti i cristiani della stessa città, alla quale – fatto significativo – per molto tempo, persino in luoghi popolati come la Roma del II secolo, partecipavano anche coloro che vivevano in campagna<sup>27</sup>. La comunità eucaristica era nella sua composizione una comunità cattolica, nel senso che trascendeva non soltanto le divisioni sociali, ma anche quelle

<sup>26</sup> L'individualizzazione progressiva dell'eucaristia, con l'introduzione di preghiere eucaristiche private nella struttura della liturgia e alla fine con il prevalere della “messa privata” in occidente, costituisce un'evoluzione storica da studiare in stretta relazione con lo sviluppo dell'ecclesiologia.

<sup>27</sup> Cf. Giustino, *Apologie* 1,67, pp. 117-119; cf. anche *ibid.* 1,65, pp. 115-116. Questa situazione deve essersi mantenuta almeno sino alla metà del III secolo, quando appaiono le prime indicazioni sulla formazione delle parrocchie. Il problema d'insieme, con le sue conseguenze ecclesiologiche, è affrontato nella mia opera *L'eucharistie, l'évêque et l'église*, pp. 191-240.

naturali<sup>28</sup>, come avverrà nel regno di Dio (Mt 22,30 e par.), di cui questa comunità era la rivelazione e un segno reale<sup>29</sup>.

Tale cattolicità della comunità eucaristica si rifletteva anche nella sua struttura. Alla luce della ricostruzione di questa struttura, possibile in base ai dati in nostro possesso, possiamo vedere al centro della sinassi della chiesa intera<sup>30</sup>, dietro l'altare unico<sup>31</sup>, il trono dell’“unico vescovo”<sup>32</sup>, che siede “al posto di Dio”<sup>33</sup>, o è concepito come l'immagine vivente di Cristo<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Cf. *supra*, p. 161, n. 25.

<sup>29</sup> L'esigenza preliminare della fede e dell'amore per la comunione creò senza dubbio delle limitazioni per questa comunità. È importante studiare come una comunità liturgica chiusa, quale era certamente la chiesa primitiva, possa ricongiungersi alla “chiesa cattolica”: aspetto che richiederebbe una ricerca particolare. Cf. le opere di W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Lutherisches, Berlin 1954, e S. L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, SCM Press, London 1964.

<sup>30</sup> Cf. *supra*, pp. 160-162.

<sup>31</sup> Il legame tra una sola chiesa e una sola eucaristia, un solo vescovo e un solo altare, già formulato con chiarezza nell'insegnamento di Ignazio di Antiochia (cf. *Lettera ai Filadelfesi* 4, in *I padri apostolici*, p. 128; *Lettera ai Magnesi* 7,2, p. 111; *Lettera agli Efesini* 5,2, p. 101; *Lettera ai Tralliani* 7,2, in *I padri apostolici*, p. 118), si ritrova in Cipriano di Cartagine (*Lettere* 43,5, pp. 542-543; *L'unità della chiesa cattolica* 17, in *Id.*, *La chiesa*, a cura di E. Galliari, Paoline, Milano 1997, pp. 220-221), e prosegue sino al IV secolo con l'idea di *monogenēs thysiaстérion* (Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* 2 X,4,68, p. 240) e un certo numero di pratiche liturgiche altamente significative come il *fermentum* (si fa riferimento all'antica prassi della chiesa locale di Roma di inviare ai presbiteri che presiedevano l'eucaristia nei tituli un frammento del pane consacrato durante l'eucaristia presieduta dal vescovo nello stesso giorno, come simbolo dell'unità della chiesa locale), l'*antimension* (letteralmente: “ciò che sostituisce la mensa”; nella chiesa ortodossa indica un rettangolo di seta o di un altro tessuto che porta normalmente la raffigurazione di Cristo nel sepolcro, una piccola tasca cucita con un frammento di reliquia e la firma del vescovo che lo ha consacrato. Costituisce così una sorta di autorizzazione a celebrare per il presbitero che lo possiede), eccetera.

<sup>32</sup> Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Filadelfesi* 4, p. 128. Cf. *supra*, n. 31.

<sup>33</sup> Id., *Lettera ai Magnesi* 3,1-2, p. 110; 6,1, p. 111; Id., *Lettera ai Tralliani* 3,1, p. 116.

<sup>34</sup> L'idea del vescovo come “immagine di Cristo” durò almeno sino al IV secolo (cf. Pseudo-Clemente, *Omelie* 3,62, PG 2,152). Le fonti sono reperibili in O. Perler, “Il vescovo rappresentante di Cristo secondo i documenti dei primi secoli”, in *L'episcopato e la chiesa universale*, a cura di Y. Congar e B. D. Dupuy, Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 41-86.

Intorno al trono del vescovo erano seduti i presbiteri (cf. Ap 4,4)<sup>35</sup>, mentre al suo fianco si trovavano i diaconi che lo assistevano durante la celebrazione, e di fronte a lui il popolo di Dio<sup>36</sup>, cioè quell'ordine<sup>37</sup> ecclésiale costituito dalla liturgia dell'iniziazione (battesimo-confermazione) e che era considerato la condizione *sine qua non* perché una comunità eucaristica potesse esistere ed esprimere l'unità della chiesa.

Una funzione fondamentale dell'"unico vescovo" era di esprimere in sé la "moltitudine" (*polyplétheia*)<sup>38</sup> dei fedeli del luogo. Era l'unico a offrire l'eucaristia a nome della chiesa, elevando così sino al trono di Dio il corpo totale di Cristo. Era l'"uno" nel quale la "moltitudine" unita diveniva "di Dio", venendo ricondotta a colui che l'aveva creata liberandola dal potere di Satana mediante l'"Uno" che se ne era fatto carico. Il vescovo diveniva così l'"uno" attraverso il quale la comunità intera doveva passare per essere offerta a Dio in Cristo, cioè nel momento supremo dell'unità della chiesa.

La preminenza decisiva del vescovo nell'idea di "chiesa cattolica" si era così sviluppata dal cuore stesso della comunità eucaristica. Non solo la molteplicità del popolo, ma anche la pluralità degli ordini dovevano ces-

<sup>35</sup> Cf. Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Smirnesi* 8,1, p. 136; Id., *Lettera agli Efesini* 20,2, p. 107, e la disposizione dell'assemblea eucaristica postulata in fonti come la *Tradizione apostolica* (cf. G. Dix, *Apostolikè Parádosis. The Treatise on the Apostolic Tradition of Saint Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr*, SPCK, London 1937, pp. 6, 40 ss.).

<sup>36</sup> Cf. Giustino, *Apologie* 1,65-67, pp. 115-119, e *supra*, n. 35.

<sup>37</sup> Cf. Clemente di Roma, *Lettera ai Corinti* 40,5-41,1, p. 76. Il concetto che il laico non è un non-ordinato, ma qualcuno che tramite il battesimo e l'unzione con il crisma appartiene al proprio ordine nella chiesa, è fondamentale per comprendere correttamente la sinassi eucaristica e le sue conseguenze ecclesiologiche.

<sup>38</sup> Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Efesini* 1,3, p. 100; Id., *Lettera ai Tralliani* 1,1, pp. 115-116: la moltitudine dei tralliani poteva essere vista nella persona del loro vescovo Polibio.

sare di essere un elemento di divisione e venire superati in una forma di diversità simile a quella operata dallo Spirito santo, che distribuisce i suoi doni senza distruggere l'unità. Era questa la funzione dell'ordinazione. Essa è correlata a ordine, e dunque crea degli ordini. Questo non era per niente strano per le assemblee eucaristiche primitive strutturate da tali ordini. Una distribuzione di doni e di ministeri e la creazione di ordini avrebbero potuto significare una distruzione dell'unità com'è possibile nel mondo naturale. Ma ri-collegando tali ordinazioni alla comunità eucaristica e facendo dell'ordinazione un diritto esclusivo del vescovo, non come individuo, ma come guida della comunità eucaristica, la chiesa primitiva salvava il carattere cattolico della sua intera struttura. Nella misura in cui l'ordinazione era un diritto esclusivo del vescovo e doveva avvenire solo all'interno dell'eucaristia, il vescovo assumeva il compito di esprimere la cattolicità della propria chiesa, ma era la comunità eucaristica e il posto occupato dal vescovo in tale struttura a giustificare tutto questo.

### La comunità eucaristica e la "chiesa cattolica nel mondo"

Nel modo stesso, però, con cui la comunità eucaristica si prestò alla costituzione della chiesa cattolica nei primi secoli, c'era un paradosso: la comunità eucaristica come entità locale suggeriva necessariamente l'idea di chiesa cattolica locale e, nel contempo, un supera-

mento dell'antitesi tra locale e universale, rendendo così possibile l'applicazione dell'aggettivo "cattolico" simultaneamente a livello locale e universale. Le ragioni di questo fatto trovano il loro fondamento nella vera natura e nella struttura della comunità eucaristica.

La natura della comunità eucaristica era determinata appunto dal suo essere "eucaristica", dall'essere cioè la comunione del corpo di Cristo nella sua totalità e con l'inclusione di tutti. Ciascuna comunità eucaristica era dunque chiamata a rivelare non una parte di Cristo, ma il Cristo totale, non un'unità parziale o locale, ma la piena unità escatologica di tutti in Cristo. Era una concretizzazione e una localizzazione del generale, una presenza reale del *kathólon* nel *kath' hékaston*, nel vero senso aristotelico del termine<sup>39</sup>. Come indicato nel brano citato della *Didache*<sup>40</sup>, l'assemblea eucaristica locale concepiva se stessa come la rivelazione dell'unità escatologica di tutti in Cristo. Questo significava che un'esclusione reciproca tra locale e universale era impossibile in un contesto eucaristico: una dimensione era infatti automaticamente inclusa nell'altra.

Questo principio trovava espressione nella struttura della comunità eucaristica mediante il legame di colui che presiedeva la comunità con le altre comunità eucaristiche nel mondo tramite la sua stessa ordinazione. L'obbligo della partecipazione di almeno due o tre vescovi delle chiese vicine a ogni ordinazione episcopale

<sup>39</sup> La relazione tra il *kathólon* e il *kath' hékaston* in Aristotele è ben espressa dall'esempio che egli fa: "L'essere umano partecipa del *kathólon* e Gallias del *kath' hékaston*" (Aristotele, *Interpretazione* 7,17). Così il *kath' hékaston* non è concepito come una parte del *kathólon* ma come la sua espressione concreta. In questo tipo di approccio il dilemma tra "locale" e "universale" non ha alcun senso.

<sup>40</sup> Cf. *supra*, p. 153 e n. 5.

le<sup>41</sup> legava in maniera radicale il ministero episcopale, e con esso la comunità eucaristica nella quale aveva luogo l'ordinazione, al resto delle comunità eucaristiche diffuse per il mondo<sup>42</sup>. Questo non solo permetteva a ogni vescovo di autorizzare uno dei suoi confratelli nell'episcopato in visita a presiedere la propria comunità eucaristica<sup>43</sup>, ma sarebbe divenuto anche uno dei fattori fondamentali della comparsa della conciliarità episcopale.

Il ruolo esatto svolto dal sinodo o concilio nel contesto della cattolicità della chiesa primitiva rappresenta uno dei problemi più difficili e più oscuri. Questi concili, quando apparvero all'inizio, avevano l'intento di costituire una struttura di cattolicità universale al di sopra delle chiese locali? Cipriano, uno dei personaggi più impegnati nell'attività conciliare, di certo non lo pensava. Per lui l'autorità di un concilio era morale e ciascun vescovo restava sempre direttamente responsabile davanti a Dio della propria comunità<sup>44</sup>. Ma il fatto stesso dell'accettazione progressiva del concilio come

<sup>41</sup> Cf. Pseudo-Ippolito, *Tradizione apostolica* 2, pp. 104-105; Concilio di Arles (314), canone 20; Concilio di Nicaea I, canonii 4; 6.

<sup>42</sup> Questo è un aspetto fondamentale che Nicolaj Afanas'ev non ha saputo né vedere né apprezzare nella sua ecclesiologia eucaristica, come si constata, ad esempio, nel punto di vista espresso dal suo articolo "Una Sancta", in *Irénikon* 36 (1963), pp. 436-475.

<sup>43</sup> Come accadde, ad esempio, durante la visita di Policarpo a Roma in occasione della controversia pasquale: cf. Eusebio, di Cesarea, *Storia ecclesiastica*/I V,24,14-17, pp. 302-303; cf. anche *Didascalia degli apostoli* 12.

<sup>44</sup> "Fino a che resta il vincolo della comunione e sussiste la fedeltà piena all'unità della chiesa cattolica, ogni vescovo regola i suoi atti e la sua amministrazione come egli vuole, pronto a rendere conto al Signore delle sue intenzioni" ("Manente concordiae vinculo et perseverante catholiceae ecclesiae individuo sacramento, actum suum disponit et dirigit unusquisque episcopus rationem propositi sui Dominu redditurus": Cipriano di Cartagine, *Lettere* 55,21, p. 581); questo rende difficile l'attribuzione a Cipriano di un'"ecclesiologia universalistica" come, invece, fa N. Afanas'ev, "La chiesa che presiede nell'amore", in *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1965, pp. 487-555.

avente un valore normante nella vita della chiesa prova che le sue radici dovevano essere molto profonde.

Altrove ho cercato di mostrare che il fenomeno dei primi concili è incomprensibile se non si tiene conto di una forma primitiva di conciliarità che ha preceduto i concili e che a sua volta aveva qualche rapporto con la comunità eucaristica<sup>45</sup>. È un fatto significativo che la maggior parte dei concili, se non tutti, furono in ultima analisi toccati dal problema della comunione eucaristica<sup>46</sup> e che l'accettazione di strutture conciliari sovralocali con autorità sul vescovo locale fu provocata dalla necessità urgente di risolvere il problema dell'ammissione all'eucaristia tra le diverse chiese locali<sup>47</sup>. Tutto ciò significava che dietro questi sviluppi c'era un concetto di "cattolicità" profondamente radicato nella prospettiva della comunità eucaristica. Le diverse chiese locali dovevano confrontarsi – forse ancora in maniera inconsapevole – con il problema della relazione tra la chiesa cattolica nella comunità radunata attorno al vescovo e la chiesa cattolica nel mondo. Se avessero ammesso una struttura sovralocale al di sopra della comunità eucaristica locale – fosse un sinodo o un altro organismo – la comunità eucaristica locale avrebbe smesso di essere in sé e in virtù della sua natura

<sup>45</sup> Nel mio articolo "The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council", in *Councils and the Ecumenical Movement*, WCC, Geneva 1968, pp. 34-51.

<sup>46</sup> Come appare già nei primi sinodi menzionati nelle nostre fonti. Cf. Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*/I V,16,10, pp. 283-284; V,24,9, p. 301; V,28,9, p. 307.

<sup>47</sup> Se ne trova il primo indizio nel canone 5 del concilio di Nicea I: "Degli scomunicati: che non siano accolti da altri; e dell'obbligo di tenere i sinodi due volte all'anno". Il senso profondo del canone risiede nell'idea che la conciliarità è nata dalla fede della chiesa, secondo la quale la comunione eucaristica nella comunità riguarda tutte le comunità del mondo.

eucaristica una "chiesa cattolica". Se invece avessero permesso a ciascuna comunità eucaristica di rinchiudersi su di sé, sia interamente (cioè con uno scisma), sia parzialmente (cioè non permettendo a un fedele di una data comunità di comunicarsi in un'altra o accettando alla comunione un fedele escluso dalla sua comunità)<sup>48</sup>, esse avrebbero tradito la vera natura eucaristica della loro cattolicità e il carattere cattolico dell'eucaristia. Il concilio era dunque una risposta necessaria a questo dilemma, e la sua genesi va considerata alla luce di tale situazione.

In questo contesto, i concili con la loro comparsa rappresentano la negazione più ufficiale della divisione tra locale e universale, una negazione che deve essere colta in tutte le sue implicazioni. La mentalità eucaristica che ha condotto a questa soluzione, non poteva ammettere una struttura che negasse che ciascuna comunità eucaristica rivela in un certo luogo il Cristo totale e l'unità escatologica finale di tutti in lui. Ma la stessa mentalità non avrebbe potuto, a maggior ragione, ammettere un provincialismo che rifiutasse di riconoscere la stessa realtà nelle altre comunità eucaristiche. Il Cristo totale e la chiesa cattolica erano presenti e incarnati in ogni comunità eucaristica. Ciascuna era dunque in piena unità con le altre non in virtù di una struttura esterna aggiunta dall'alto, ma in virtù del Cristo totale presente in ciascuna di esse. I vescovi, come capi di queste comunità, riunendosi in sinodi, non manifestavano altro che quello che Ignazio, a dispetto – o

<sup>48</sup> Cf. il canone di Nicea citato nella nota precedente, in cui il problema è situato nel suo contesto storico.

forse a causa – della sua ecclesiologia eucaristica, scrisse un giorno: “I vescovi posti sino ai confini della terra sono nel pensiero di Cristo”<sup>49</sup>. Grazie a una visione eucaristica della chiesa cattolica, il problema della relazione tra la chiesa cattolica una nel mondo e le chiese cattoliche nei diversi luoghi venne risolto nel senso di un “unità nell’identità”, a prescindere da ogni visione della chiesa locale come incompleta<sup>50</sup>, o da ogni schema di precedenza di una chiesa sull’altra<sup>51</sup>.

### Qualche riflessione

Alla luce di questo breve studio sulla dimensione cattolica della comunità eucaristica, come si è sviluppata nella chiesa primitiva, le seguenti riflessioni pos-

<sup>49</sup> Ignazio di Antiochia, *Lettera agli Efesini* 3,2, p. 101.

<sup>50</sup> L’idea che la chiesa locale rappresenti tutta la chiesa e di conseguenza sia una chiesa in sé intera era fondamentale nella coscienza della chiesa primitiva. Cf. B. Botte, “La collegialità nel Nuovo Testamento e nei padri apostolici”, in *Il Concilio e i concili*, Edizioni Paoline, Roma 1961, pp. 19-42; J. Hamer, *La chiesa è una comunione*, Morelliana, Brescia 1964, p. 38: “Non è da un’addizione di comunità locali che sorge la comunità totale che costituisce la chiesa, ma ogni comunità, per quanto piccola, rappresenta la chiesa tutta intera”.

<sup>51</sup> Il problema fondamentale e cruciale della relazione tra la chiesa cattolica locale e universale va risolto non ricorrendo a un concetto di un’unità nell’addizione, ma nella direzione di un’unità nell’identità. A grandi linee, nel primo caso le diverse chiese locali rappresentano delle porzioni aggiunte l’una all’altra per costituire un tutto, mentre nel secondo caso le chiese locali sono delle sfere complete che non si possono addizionare, ma coincidono le une con le altre e alla fine con il corpo di Cristo e con la chiesa apostolica delle origini. Per questa ragione ogni “struttura di unità delle chiese locali fra loro” (cf. la suggestione di J.-J. von Allmen, *Saggio sulla cena del Signore*, p. 102) è una nozione estremamente difficile se è una “struttura” (non è casuale che la chiesa antica non abbia mai realizzato una tale “struttura” nella sua vita a dispetto della sua attività conciliare). Il problema merita di essere discusso ampiamente. Per le fonti dei primi tre secoli, si veda la discussione nel mio libro *L’eucharistie, l’évêque et l’église*, pp. 119-190.

sono avere una certa importanza per l’attuale discussione ecumenica sulla cattolicità della chiesa.

Il contenuto originario del concetto di “cattolicità” non è morale, ma cristologico. La chiesa è cattolica non perché obbedisce a Cristo, perché cioè compie certe azioni o si comporta in una certa maniera: essa è cattolica prima di tutto perché è il corpo di Cristo. La sua cattolicità dipende non da se stessa, ma da lui. È cattolica perché si trova dove c’è Cristo. Possiamo comprendere la cattolicità come una dimensione ecclesiologica, soltanto se la comprendiamo come una realtà cristologica<sup>52</sup>. Pervenire a questa idea con uno studio della comunità eucaristica, significa smettere di comprendere la cattolicità all’interno del problema se essa sia una realtà data o ricercata. Tale alternativa, spesso presentata come dilemma, è estranea alla visione eucaristica della cattolicità, perché in tale prospettiva tutto ciò che è dato è rivelato in modo esistenziale, cioè come una presenza *hic et nunc*, una presenza incarnata nella storia in maniera così radicale che l’ontologico e l’etico smettono di rivendicare la precedenza dell’uno sull’altro. Per fare un esempio a partire dalla nostra breve ricerca sulla comunità eucaristica, non è possibile chiedersi se questa comunità era strutturata in maniera cattolica a causa della consapevolezza di un’esigenza in questo senso, o se era il fatto di essere struttu-

<sup>52</sup> La cristologia come punto di partenza dell’ecclesiologia in generale è una sottolineatura di Florovskij (“Christ and His Church, Suggestions and Comments”, in 1934-1934. *L'église et les églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'orient et l'occident* II, Éditions de Chevetogne, Chevetogne 1935, p. 164), e non deve essere considerata come la negazione dell’aspetto pneumatologico o trinitario della chiesa. Per un chiarimento del problema, si veda Y.-N. Lelouvier, *Perspectives russes sur l'église. Un théologien contemporain: Georges Florovsky*, Cen-turion, Paris 1968.

turata così a condurla alla coscienza di un'esigenza del genere o di tale concetto di "cattolicità". La storia è molto istruttiva su questo punto, perché forse non c'è niente di così inesplorabilmente radicato nella storia della chiesa quanto la struttura eucaristica delle prime comunità. Chiedersi se una certa credenza abbia preceduto questa struttura o se questa struttura ha condotto a tale o talaltra credenza, sarebbe porsi una domanda insolubile da un punto di vista storico.

Dicendo dunque che la cattolicità non è una realtà morale ma cristologica, non sceglieremo tra un dato e un'istanza, poiché l'intera problematica che oppone dato a istanza è estranea al contesto di discussione di una visione eucaristica della cattolicità. Il carattere cristologico della cattolicità risiede nel fatto che la chiesa è cattolica non in quanto comunità che ha di mira un certo scopo etico (l'apertura, il servizio al mondo, eccetera), ma come comunità che sperimenta e rivela l'unità di tutta la creazione, a tal punto che questa unità costituisce una realtà nella persona di Cristo. Per essere credibili, questa esperienza e questa rivelazione suppongono un certo *éthos* cattolico, ma non c'è cattolicità autonoma, non c'è *éthos* cattolico che possa essere compreso in se stesso<sup>53</sup>. Sono l'unità e la cattolicità appartenenti a Cristo che la chiesa rivela nel suo essere cattolica. Questo significa che la cattolicità propria della chiesa non è né un dono da possedere né un ordine oggettivo da realizzare, ma una presenza, una presenza che unisce in un'unica realtà esistenziale simultaneamente ciò che è dato e ciò che è ricercato, la pre-

<sup>53</sup> Le prospettive sociologiche della cattolicità devono essere solamente derivate e non l'opposto.

senza di colui che è garanzia in sé della comunità e della creazione intera poiché è esistenzialmente incluso nelle due. La chiesa è cattolica unicamente per il fatto che si trova dove c'è questa presenza (Ignazio di Antiochia), cioè è inseparabilmente unita a Cristo, e ne costituisce la vera presenza nella storia.

Rivelare il corpo del Cristo totale nella storia significa affrontare il potere demoniaco di divisione in essa operante. Una cattolicità cristologica considerata nel contesto di questo confronto con i poteri anti-cattolici del mondo non può essere una cattolicità statica ma dinamica. Questo può accadere soltanto con il riconoscimento di una dimensione pneumatologica nella cattolicità della chiesa.

Nella celebrazione dell'eucaristia, la chiesa ha compreso molto in fretta la necessità della discesa dello Spirito santo come condizione perché la comunità eucaristica possa divenire o rivelare in sé la totalità del corpo di Cristo, totalità che include non solo l'umanità ma la creazione intera<sup>54</sup>. L'offerta dei doni e di tutta la comunità sino al trono di Dio, la realizzazione dell'unità del corpo di Cristo erano, dunque, precedute dall'epiclesi: "Manda il tuo Spirito santo su di noi e su questi doni a te offerti"<sup>55</sup>. Divenire anche solo simbolicamente per il mondo un segno reale della cattolicità della chiesa nella storia è opera dello Spirito santo.

<sup>54</sup> Questa visione dell'eucaristia è stata fondamentale nelle liturgie orientali a partire da Ireneo di Lione e dal suo insegnamento: cf. A. W. Ziegler, "Das Brot von unseren Feldern", pp. 21-43.

<sup>55</sup> "Anafora di san Giovanni Crisostomo", in *Segno di unità*, p. 246. L'anafora di Basilio di Cesarea nella sua epiclesi mostra chiaramente che lo Spirito santo è invocato non solo per la trasformazione dei doni ma anche per la realizzazione dell'unità della comunità: "Noi tutti che partecipiamo di un solo pane e di un solo calice riunisciti gli uni gli altri nella comunione dell'unico Spirito santo" (*ibid.*, p. 260).

È importante avere presente che il corpo di Cristo, sia nel senso cristologico (legato all'incarnazione) sia in quello ecclesiologico, è divenuto una realtà storica per mezzo dello Spirito santo<sup>56</sup>. Per la creazione, innalzarsi al *Lógos* di Dio perché si compisse l'incarnazione, sarebbe stato impossibile senza l'intervento dello Spirito santo. Questa è un'affermazione fondamentale delle Scritture (cf. Lc 1,35; Mt 1,18-20), ed è ugualmente vero per la creazione della comunità ecclesiale nel giorno di Pentecoste (cf. At 1-2)<sup>57</sup>. Guardare retrospettivamente questi eventi con gli occhi della chiesa significa collocarli nel loro contesto pneumatologico, poiché colui che fa di essi una realtà *ephápax*, cioè lo Spirito santo, è anche colui che fa di essi *hic et nunc* una realtà esistenziale. In questo senso l'anamnesi eucaristica non è una semplice operazione mentale ma una realizzazione esistenziale, una ri-presentazione del corpo di Cristo<sup>58</sup>, che ci fa comprendere in

<sup>56</sup> Cf. N. Nissiotis, "La pneumatologie ecclésiologique au service de l'unité de l'Église", in *Istina* 3-4/12 (1967), pp. 323-340, in cui si troverà una discussione sul ruolo dello Spirito santo nell'ecclesiologia; cf. anche Id., "L'aspetto pneumatologico della cattolicità della chiesa", in *Le esigenze dell'unità. Saggi dopo Uppsala pubblicati dalla commissione Fede e Costituzione del Consiglio ecumenico delle chiese*, a cura di E. Lanne, Ave, Roma 1971, pp. 29-57; cf. O. Clément, "L'écclésiologie orthodoxe comme ecclésiologie de communion", in *Contacts* 20 (1968), pp. 10-36.

<sup>57</sup> Proprio a partire da allora il battesimo e la cresima sono stati inseparabilmente uniti nella chiesa primitiva e concepiti come la vera operazione dello Spirito avvenuta nel battesimo e nell'unzione di Cristo (cf. Lc 4,18), così che ciascun cristiano battezzato e unto con il crisma diviene egli stesso Cristo; cf. i testi patristici citati *supra*, p. 137, n. 110.

<sup>58</sup> Cf. Fede e Costituzione, "Il consensus paper sull'eucaristia", in *Il Regno - documenti* 22 (1968), p. 458. Per quanto riguarda il percorso dell'accordo sull'eucaristia nel movimento ecumenico dall'anno della prima pubblicazione del presente testo, cf. Fede e Costituzione, *Un solo battesimo, una sola eucaristia e un reciproco riconoscimento dei ministeri* (1974), in *Enchiridion oecumenicum*, I. *Dialoghi internazionali 1931-1984*, a cura di S. J. Voicu e G. Cereti, EDB, Bologna 1986, nrr. 2860-3031; Id., *Battesimo, eucaristia, ministeri* (1982), *ibid.*, nrr. 3032-3181; *Churches Respond to Bem. Official Responses to the "Baptism, Eucharist and Ministry"*

tal maniera che l'esistenza della chiesa come corpo di Cristo (e dunque la sua cattolicità) costituisce una realtà che dipende costantemente dallo Spirito santo.

Di conseguenza, non soltanto ogni tentativo umano in vista dell'apertura, dell'"essere insieme" di per sé non può costituire la cattolicità della chiesa, ma anche ogni progetto di evoluzione progressiva verso la cattolicità non può essere realizzato a livello puramente storico e sociologico. La comunità eucaristica costituisce un segno del fatto che l'*éschaton* può solamente farsi strada attraverso la storia, ma mai venire identificato con essa. La sua vocazione alla cattolicità è una chiamata non a una progressiva conquista del mondo, ma a un'esperienza "kenotica" di lotta contro i poteri demoniaci anti-cattolici, e a una sottomissione continua al Signore e al suo Spirito. Una chiesa cattolica nel mondo, per quanto possa essere certa della vittoria di Cristo sul divisore, vive nell'umiltà e nel servizio, e soprattutto in una preghiera e in un culto costanti.

Il modo con cui la cattolicità della chiesa è rivelata nella comunità eucaristica mostra che l'essenza ultima della cattolicità risiede nel superamento di tutte le divisioni in Cristo. Questo va inteso in modo assoluto e senza alcuna riserva; si applica infatti a tutta l'estensione e a tutte le dimensioni dell'esistenza umana o cosmica, storica o escatologica, spirituale o materiale, sociale o individuale, eccetera. Le dicotomie, nelle quali la vita è stata collocata o pensata purtroppo in misura considerevole da parte della stessa tradizione cristia-

*stry*" Text I-VI, a cura di M. Thurian, Wcc, Geneva 1986-1988; Fede e Costituzione, *Baptism, Eucharist and Ministry 1982-1990: Report on the Process and Responses*, Wcc, Geneva 1990.

na<sup>59</sup>, costituiscono un tradimento del punto di vista cattolico, così essenziale alla chiesa di Cristo. Si pensi a questo riguardo, ad esempio, alla dicotomia tra sacro e profano, o tra il corpo e l'anima. Nel concepire l'eucaristia come banchetto<sup>60</sup>, con i suoi elementi essenziali che sono materiali e non spirituali, con le sue lunghe litanie e intercessioni nelle quali i bisogni materiali e fisici dell'essere umano trovano ogni giorno il loro spazio, la comunità eucaristica costituisce un segno della prospettiva cattolica dell'esistenza al cui interno nessuna dicotomia dualista può venire accolta. L'essere umano e il mondo compongono un'unità armonica, così come si armonizzano tra di loro le diverse dimensioni dell'esistenza personale dell'uomo. Una cattolicità ecclesiologica, alla luce della comunità eucaristica, suggerisce e presuppone un'antropologia cattolica e una visione cattolica dell'esistenza in generale.

Da un tale punto di vista cattolico, l'intera problematica della relazione chiesa-mondo cambia radicalmente di prospettiva. La loro separazione e giustapposizione può non avere un significato essenziale, perché non esiste settore in cui i confini della chiesa si possano tracciare in modo oggettivo e definitivo. C'è un'interrelazione costante tra la chiesa e il mondo, proprio perché il mondo è creazione di Dio e non smette mai di appartenergli, e la chiesa è la comunità che per mezzo della venuta dello Spirito trascende in sé il mondo e lo offre a Dio nell'eucaristia<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Cf. A. Schmemann, *Il mondo come sacramento*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 6-15.

<sup>60</sup> Sull'accordo ecumenico a questo riguardo, cf. *supra*, p. 174, n. 58.

<sup>61</sup> Questa trascendenza, possibile solo "nello Spirito", presuppone la purificazione battesimale dell'essere umano e del mondo in cui vive; in questo senso è

Come si può conciliare una prospettiva della cattolicità di questo tipo con la suddivisione della comunità eucaristica in ordini, cioè in categorie e classi di persone? La storia mostra che siamo qui in presenza di un problema reale, perché le divisioni, costitutesi su questa base, sono così profonde che la chiesa ne soffre ancora<sup>62</sup>. In che modo può essere superata la situazione risultante dall'ordinazione in ministeri e ordini, in clero e laicato, in modo tale che le divisioni siano superate nella comunità eucaristica?

Da questo punto di vista, assume secondo me grande rilevanza l'incorporazione, che avveniva durante i primi secoli, di ogni ordinazione nella liturgia eucaristica. La prima conseguenza importante è che non c'è alcun ministero che possa esistere parallelamente a quello di Cristo, ma solamente identificandosi con il suo. In quanto corpo di Cristo la chiesa esiste come manifestazione del ministero proprio di Cristo e come riflesso di tale ministero nel mondo. Non è casuale che la chiesa primitiva abbia applicato a Cristo tutte le forme esistenti di ministero. Egli era l'apostolo (cf. Eb 3,1), il maestro (cf. Mt 23,8; Gv 13,13), il sacerdote (cf. Eb 2,17; 5,6; 10,21), il vescovo (cf. 1Pt 2,25; 5,4)<sup>63</sup>, il diacono (cf. Rm 15,8; Lc 22,27; Fil

importante ricordare il carattere "pasquale" dell'eucaristia (cf. J.-M. R. Tillard, *L'eucaristia, pasqua della chiesa*, pp. 270-272) e la stretta relazione tra il battesimo e l'eucaristia (cf. J.-J. von Allmen, *Saggio sulla cena del Signore*, pp. 79-81).

<sup>62</sup> Si pensi alla questione del clericalismo e dell'anticlericalismo che è stata un problema reale, soprattutto in occidente. L'oriente, avendo conservato per secoli una visione eucaristica dell'ecclesiologia, non ha conosciuto questo problema. Soltanto di recente, in seguito alla sostituzione di questa visione con teorie ecclesiologiche più tardive, questa problematica si fa sentire in modo grave in alcuni paesi ortodossi.

<sup>63</sup> Cf. Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesi* 3,1-2, p. 110; Id., *Lettera a Pollicarpo Saluto*, p. 139.

2,7). Un ministero, se compreso cristologicamente, trascende tutte le categorie di precedenza e di separazione che si sono potute creare con l'atto dell'ordinazione e con l'elezione.

Un'altra conseguenza fondamentale è che nessun ministero nella chiesa può essere concepito al di fuori del contesto della comunità. Non c'è spazio per una sua interpretazione in termini di rappresentanza o di delega dell'autorità, poiché tali termini a causa della loro natura fondamentalmente giuridica conducono alla fine a una separazione tra la persona ordinata e la comunità: agire in nome della comunità significa essere al di fuori di essa, perché significa agire al suo posto<sup>64</sup>. Ora, quello che viene appunto rifiutato dalla dimensione comunitaria qui messa in rilievo è la possibilità di esercizio di un ministero al di fuori o al di sopra della comunità.

Affermare tale appartenenza del ministero alla comunità, significa in ultima analisi escludere che per l'ordinazione si ponga il dilemma tra "ontologia" e "funzione". A lungo si è discusso il problema se l'ordinazione conferisca alla persona ordinata qualcosa di indelebile, qualcosa che costituisce un suo possesso individuale (in modo permanente o temporaneo), o se semplicemente le conferisca un'autorità per agire con una certa finalità. Alla luce della comunità eucaristica, il dilemma perde ogni senso e porta a un vicolo cieco, poiché i termini di riferimento di tale prospettiva sono essenzialmente esistenziali. Non c'è alcun carisma che

<sup>64</sup> In questo senso termini come "vicario" e affini, applicati all'episcopato o al ministero in generale, possono suggerire l'idea di qualcuno che è "al di fuori" o "al posto di" un assente.

si possa possedere individualisticamente e, di conseguenza, non c'è alcun carisma che si possa concepire o esercitare solo da parte di singoli individui. Come comprendere allora tale affermazione?

Mi sembra che a questo riguardo dobbiamo cercare un chiarimento a partire dalla distinzione tra individuale e personale, distinzione fatta più di una volta in filosofia<sup>65</sup>, ma raramente applicata alle problematiche teologiche come quelle che si presentano in ecclesiologia. Eppure il paradosso dell'incorporazione dei "molti" e dell'"Uno" su cui si basa, come si è visto, la comunità eucaristica (e forse l'intero mistero della chiesa) si può comprendere e spiegare soltanto tramite le categorie dell'esistenza personale. L'individuo costituisce una categoria che presuppone separazione e divisione. "L'individualità si manifesta distinguendosi da altre individualità"<sup>66</sup>. La persona costituisce una categoria che presuppone unità con altre persone<sup>67</sup>. La comunità eucaristica, e la chiesa in generale, come comunione (*koinonia*) possono essere comprese solo con le categorie dell'esistenza personale.

L'ordinazione al ministero nel contesto della comunione eucaristica significa che il sigillo dello Spirito santo, che è stato donato, non può esistere al di fuori della relazione esistenziale di colui che lo riceve con la comunità. Non si tratta di una semplice funzione esercitabile al di fuori di un legame profondo con quella

<sup>65</sup> La distinzione è stata già fatta, sebbene da un diverso punto di vista, da Tommaso d'Aquino ed è stata utilizzata nell'epoca moderna da Jacques Maritain, *Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1978. Cf. N. Berdiaeff, *Cinque meditazioni sull'esistenza*, Elledici, Torino 1982, pp. 142-143.

<sup>66</sup> M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 103.

<sup>67</sup> "La persona si manifesta entrando in relazione con altre persone" (*ibid.*).

comunità, ma di un legame di amore<sup>68</sup>, come per ogni dono dello Spirito santo, e il suo carattere indelebile può essere paragonato soltanto a ciò che viene posseduto o donato per amore. Fuori da questo legame esistenziale con la comunità, il ministero è destinato a morire, così come lo Spirito che dona questo carisma una volta e lo sostiene continuamente, non può abitare al di fuori di quella comunità, poiché è il legame dell'amore. È in questo senso che lo Spirito è posseduto esclusivamente dalla chiesa<sup>69</sup> e ogni ministero è un dono dello Spirito.

Tutto ciò implica che si superino le divisioni create dalla varietà dei ministeri e la dimensione di distinzione degli ordini nella chiesa. È in tale contesto che va considerato il diritto esclusivo del vescovo di conferire l'ordinazione. Se spetta a lui avere tale diritto, è a motivo della sua qualità di capo della comunità (da cui deriva che non può ordinare al di fuori di quella comunità) e in relazione con il suo ruolo, di "uno" che offre nell'eucaristia la comunità intera a Dio. Questo diritto esclusivo di ordinare da lui posseduto e di fatto tutta la sua esistenza di vescovo non hanno senso al di fuori del suo ruolo specifico, che è di essere quell'"uno" nel quale tutte le divisioni, comprese quelle degli ordini, sono trascese. La sua funzione primaria rimane sem-

<sup>68</sup> La liturgia ortodossa dell'ordinazione presbiterale per molti aspetti è simile a quella del matrimonio. Ciò suggerisce non soltanto una comprensione del ministero come legame tra colui che viene ordinato, Cristo e la comunità, ma indica anche la direzione nella quale la teologia dovrebbe andare nel suo tentativo di comprendere il carattere dell'ordinazione.

<sup>69</sup> Cf., ad esempio, Cipriano di Cartagine, *Lettere* 69,11, pp. 681-682; 75,14, pp. 731-732. In tale prospettiva l'*extra ecclesiam nulla salus* è qualcosa di più di un'affermazione negativa. La verità fondamentale contenuta in tale affermazione è l'impossibilità di una concezione individualistica della salvezza: "Unus christianus, nullus christianus".

pre quella di permettere alla cattolicità della chiesa di rivelarsi in un certo luogo. Perciò deve essere esistenzialmente unito a una comunità. Non c'è ministero nella chiesa che possa esistere in assoluto.

Le implicazioni di una tale concezione del ministero, specialmente dell'episcopato, per la comprensione della successione apostolica sono palese. Parlare di successione apostolica come di una concatenazione di ordinazioni episcopali risalente al periodo apostolico, senza il presupposto indispensabile del loro legame con la comunità nell'assemblea eucaristica in cui esse sono state celebrate, sarebbe giungere a un'assolutizzazione del ministero. Se non è pura casualità che la chiesa primitiva non abbia mai conosciuto un'ordinazione episcopale al di fuori del contesto eucaristico, o senza la menzione specifica del luogo a cui il vescovo sarebbe stato vincolato<sup>70</sup>, dobbiamo concludere che non c'è successione apostolica che non passi attraverso la comunità concreta.

Affermando che la successione apostolica passa per il tramite di una comunità concreta riunita intorno al vescovo, ci si libera dall'asservimento all'idea di stori-

<sup>70</sup> Già nell'epoca post-apostolica il vescovo appare legato agli abitanti di una città precisa (cf. Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Magnesi* 15, p. 114; Id., *Lettera a Policarpo Saluto*, p. 139). Più tardi, la testimonianza che si trova negli atti dei concili mostra che il nome del vescovo era legato a quello della città (cf. *Patrum nicaenorum nomina, latine, graece, copitice, syriace, arabice, armeneice*, a cura di H. Gelzer, H. Hilgenfeld e O. Cuntz, Teubner, Lipsiae 1898, p. 61). Cosa più importante, nella liturgia dell'ordinazione episcopale, il nome del luogo al quale il vescovo è assegnato è entrato nella preghiera di ordinazione: "La grazia divina ordini N.N. come vescovo della diocesi di N.N.". Anche quando fu introdotta l'istituzione dei vescovi "titolari", essenzialmente dei vescovi senza gregge, la designazione della diocesi, benché tra quelle non più esistenti, fu legata al nome del vescovo al momento della sua ordinazione. Ciò portò senza dubbio a una contraddizione tra la teoria ecclesiologica e la prassi, tuttavia rivelò che la chiesa non ha mai ammesso deliberatamente l'assolutizzazione dell'episcopato.

cità e si colloca l'intera questione in una prospettiva più larga di chiesa nella storia. Sarebbe impossibile e fuori argomento discutere ora i problemi connessi con la comparsa dell'idea di successione apostolica in connessione ai tentativi di ricostruzione delle liste episcopali, il che vuol dire che a quell'epoca la preoccupazione era di provare la sopravvivenza dell'insegnamento ortodosso per mezzo di una ricostruzione strettamente storica. Ma perché delle liste episcopali? I vescovi non erano gli unici interpreti dell'insegnamento ortodosso; per molto tempo, infatti, si è pensato che la loro funzione principale non fosse quella di insegnare<sup>71</sup>. Si sarebbero potute utilizzare delle liste di presbiteri, considerati allora come coloro che insegnavano al popolo<sup>72</sup>, per provare in modo altrettanto convincente la sopravvivenza dell'ortodossia in un luogo. Perché non si è cercato di costituire tali liste di presbiteri? Certo, nel porre una tale domanda non si ignora che i vescovi, almeno all'epoca della comparsa dell'idea di successione apostolica, erano considerati come i "maestri" per eccellenza, e comunque erano i soli responsabili in ultima istanza dell'insegnamento ortodosso, specialmen-

te a partire dall'epoca della pressione gnostica sulla chiesa. Ma anche tralasciando la possibilità di far risalire l'idea della successione apostolica a un'epoca anteriore alla seconda metà del II secolo, e non necessariamente in connessione con la salvaguardia dell'insegnamento ortodosso<sup>73</sup>, il fatto che le liste di successione siano state esclusivamente episcopali – come in una situazione simile della stessa epoca: i concili alla loro apparizione avevano una composizione esclusivamente episcopale – mostra che l'idea di fondo era più ampia della preoccupazione per la sopravvivenza dell'ortodossia, o in altri termini che la preoccupazione per la sopravvivenza dell'ortodossia non era isolata dalla realtà più generale della vita della chiesa come comunità con il vescovo come guida. I vescovi, in quanto successori degli apostoli, non erano guardiani delle idee come i maestri delle scuole filosofiche<sup>74</sup>, né dotti come i presbiteri, ma capi di comunità delle quali si supponeva che esprimessero la vita e il pensiero nell'esercizio del loro compito. La loro successione apostolica, perciò, non dovrebbe essere considerata né come una concatenazione ininterrotta di ordinazioni, né come una trasmissione di verità, ma come un segno e un'espressione della continuità della vita storica della chiesa nel suo insieme tale quale era realizzata in ciascuna comunità.

Una tale comprensione della successione apostolica spiega il motivo per cui, quando emerse per la prima volta, questa idea fu concepita in modo così concreto

<sup>71</sup> In Ignazio di Antiochia, il vescovo non è necessariamente un dottore (cf., ad esempio, *Lettera ai Filadelfesi* 1,2, p. 128). In Giustino (cf. *Apologie* 1,67, pp. 117-119), sembra sia il vescovo a predicare durante la sinassi eucaristica, ma è soprattutto dal tempo del *Martirio di Policarpo* (16,2, p. 169) che appare con chiarezza l'insistenza sull'insegnamento del vescovo. Cf. G. Dix, "Ministry in the Early Church", in *The Apostolic Ministry. Essays on the History and Their Doctrine of Episcopacy*, a cura di K. E. Kirk, Hodder & Stoughton, London 1957<sup>2</sup>, pp. 204-205.

<sup>72</sup> Fonti come Erma, *Il pastore* 13,1, in *I padri apostolici*, pp. 254-255; Tertulliano, *Contro gli eretici* 3,4, pp. 29-30; Origene, *Omelie su Ezechiele* 2,2, a cura di N. Antoniono, Città Nuova, Roma 1987, pp. 56-58, mostrano che i presbiteri avevano l'insegnamento tra i loro compiti. Lo stesso dato emerge dalle preghiere dell'ordinazione presbiterale (cf. Pseudo-Ippolito, *Tradizione apostolica* 7, pp. 113-114) e dall'esistenza di presbiteri famosi conosciuti come dotti (Clemente di Alessandria, Origene).

<sup>73</sup> Cf. Clemente di Roma, *Lettera ai Corinti* 44,2-4, p. 78.

<sup>74</sup> Cf. Pseudo-Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie* (*Élenchos*) 9,12, PG 16/II,3386: la "chiesa cattolica" non è una "scuola" (*didaskaleion*).

che si faceva riferimento non alla “successione apostolica” in generale, ma alle “successioni apostoliche”<sup>75</sup>, al plurale, proprio come nel linguaggio del tempo la cattolicità della chiesa veniva intesa nella forma di “chiese cattoliche”, al plurale. La conseguenza fondamentale di questo fatto è che ogni comunità riunita intorno al vescovo riflette in sé non soltanto la “chiesa intera” ma anche l’intera successione degli apostoli<sup>76</sup>. Di fatto, è profondamente significativo che ciascun vescovo non fosse considerato come il successore di un apostolo, ma di tutti gli apostoli<sup>77</sup>. Il che costituiva ciascuna chiesa episcopale come pienamente apostolica<sup>78</sup> e ciascun vescovo come occupante la *cathedra Petri*<sup>79</sup>. La successione apostolica perciò non può mai essere il risultato dell’addizione di diverse successioni episcopali. Il collegio apostolico nella sua successione non era diviso in porzioni in modo tale che ciascun vescovo vi fosse inscritto per una porzione e tutti i vescovi insieme per la totalità di quel collegio. La collegialità episcopale non rappresenta dunque un’unità collettiva, ma

un’unità nell’identità, un’unità organica: è l’identità di ciascuna comunità con il corpo di Cristo, espressa in termini di storicità attraverso la continuità della presenza apostolica nel *locus apostolicus* di ciascuna comunità episcopale.

La successione apostolica rappresenta un segno della dimensione storica della cattolicità della chiesa. Essa serve a comporre la dimensione storica con quella carismatica e trascende le divisioni causate dal tempo. In una comprensione della successione apostolica radicata nella comunità eucaristica, nella quale passato e futuro sono percepiti attraverso lo Spirito santo nell’unica realtà del presente<sup>80</sup>, storia e tempo sono assunti in pienezza, e la vita eterna non si oppone a loro, ma li penetra e li trascende nella misura in cui essi hanno un ruolo nel destino e nella salvezza dell’essere umano. La chiesa in tal modo manifesta di essere nel tempo ciò che è escatologicamente, cioè una chiesa cattolica che è presente nella storia come trascendimento di tutte le divisioni nell’unità di tutti in Cristo, per lo Spirito santo, a gloria di Dio Padre.

<sup>75</sup> Bisogna rilevare che per alcuni autori antichi (ad esempio Tertulliano, *Contro gli eretici* 20,2-4, pp. 53-54) la successione apostolica è quella di “chiese apostoliche più che di vescovi apostolici”, come osserva R. P. C. Hanson, *Tradition in the Church*, SCM Press, London 1962, p. 158.

<sup>76</sup> “Ogni successione e la vita di ogni città viene così regolata sulla base della legge, dei profeti e del Signore” (Egesippo, citato in Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* I IV,22,3, p. 228).

<sup>77</sup> Cf. F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Harvard University Press, Cambridge 1958.

<sup>78</sup> Tertulliano, parlando dell’apostolicità di diverse chiese (Corinto in Acaia, Filippi in Macedonia, Efeso in Asia e Roma in Italia), scrive: “Percorri le chiese apostoliche, nelle quali sono ancora segno di autorità e stanno al loro posto le catredre stesse degli apostoli; ivi vengono recitate le stesse loro lettere, lettere autentiche, che fanno risuonare la voce e rappresentano il volto di ciascun apostolo” (*Contro gli eretici* 36,1, p. 78).

<sup>79</sup> Cipriano di Cartagine, *Lettere* 33,1, pp. 516-517; 43,5, pp. 542-543; 69,5, p. 677; cf. anche Id., *L’unità della chiesa cattolica* 4, pp. 201-203.

<sup>80</sup> “Memori, dunque, di questo comando del Salvatore e di tutte le cose fatte per noi, dalla croce, del sepolcro, dei tre giorni della resurrezione, dell’ascensione al cielo, della sessione alla destra, della seconda nuova gloriosa parusia offrendo le cose tue che ci hai dato secondo ogni cosa e per ogni cosa...” (“Anafora di san Giovanni Crisostomo”, in *Segno di unità*, p. 245).