

CAPITOLO 2: LA CHIESA NELL'IMPERO ROMANO (I-V SECOLO)

LA CHIESA NELLA SOCIETÀ ROMANA

IL DUALISMO CRISTIANO

La chiave di lettura della visione cristiana della società risiede nella dualità tra ordine spirituale e temporale (Brague 2005, cap. 8). Tale visione, propria del cristianesimo, costituisce una novità perennemente contrastante con l'organizzazione abituale delle società spesso caratterizzate da una visione monista, dove la comunità politica integra una religione determinata (come nell'Impero romano) o dove la religione stessa genera lo Stato (come nella religione ebraica). In tale contesto, la risposta di Gesù nel dialogo con gli inviati dei farisei e degli erodiani è inaudita, perché rompe il legame giuridico tra religione e comunità politica: "Rendete dunque a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio" (cf. Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25). In questo modo, la dimensione giuridica propria della comunità cristiana non si trova più legata a un determinato popolo, com'era il caso con Israele, ma diventa veramente trascendente e si apre all'universalità degli uomini.

Dualismo e universalismo cristiano sono quindi intimamente connessi. La natura puramente religiosa del messaggio cristiano l'impedisce di diventare prigioniero di una forma politica o di leggi civili particolari. La Chiesa e il suo ordine giuridico specifico trascendono l'ambito temporale proprio perché non comportano delle soluzioni univoche alle questioni giuridiche d'indole secolare. Il Signore non voleva essere un re (Gv 6, 15) e si negava anche a giudicare affari temporali: "In quel tempo, uno della folla disse a Gesù: 'Maestro, di' a mio fratello che divida con me l'eredità'. Ma egli rispose: 'O uomo, chi mi ha costituito giudice o mediatore sopra di voi?'" (Lc 12, 13).

LE PERSECUZIONI E LE LORO CONSEGUENZE SULLE ISTITUZIONI

Quando il cristianesimo si espande progressivamente nel mondo romano, il suo universalismo si oppone all'universalismo politico dell'Impero e soprattutto al carattere relativista ma paradossalmente imperativo della religione romana fortemente legata allo Stato. La religione cristiana si rivela quindi rapidamente insolubile nella concezione politico-religiosa dell'Impero, precisamente perché i cristiani rifiutano il relativismo religioso imposto dallo Stato.

Il popolo ebraico godeva di uno statuto speciale nel sistema religioso-civile romano, che configurava la loro fede come religione licita e li dispensava di partecipare al culto ufficiale romano. Si capisce quindi la determinazione di san Paolo di presentarsi ai Romani come parte del giudaismo (cf. At 24, col suo discorso davanti al governatore Felice), anche se critica quelli che si fanno circoncidere "solo per non essere perseguitati a causa della croce di Cristo" (Gal 6, 12).

Se la rottura dei cristiani con la Sinagoga non fu né totale né rapida, la separazione delle prime comunità cristiane ebbe conseguenze giuridiche importanti, perché privava di fatto i cristiani dello statuto di religione licita e li esponeva all'accusa di rifiutare il culto dell'Imperatore e di minacciare così la stabilità e la *pax deorum* dello Stato romano. In quanto "incarnazione" della città, il mancato culto degli dei costituiva un reato civile, aggravato quando alcuni imperatori si consideravano divinizzati ed esigevano che fossero venerati come tali. Quando, intorno al 55, il cristianesimo è considerato dalle autorità romane come una religione distinta dal giudaismo, la credenza cristiana in un solo Dio e il suo conseguente rifiuto di adorare altri dei la rende incompatibile con il sistema religioso romano, mettendo i cristiani nella posizione di nemici dell'Impero.

Fino alla metà del III secolo, le persecuzioni sono alle volte violente, ma sporadiche e locali. Dalla seconda metà del III secolo prevale invece una politica generalizzata di repressione. Un editto di Decio, nel 250, obbliga tutti a onorare pubblicamente i dei, con certificati di sacrificio (*libelli*). Nel 257, un editto di Valeriano obbliga il clero (dai vescovi ai diaconi) a sacrificare agli dèi, sotto pena d'esilio. Le misure sono estese a tutti i cristiani l'anno seguente, questa volta sotto pena di morte per i preti e i laici di rango senatoriale o equestre, dei lavori forzati per gli altri, e, per tutti, della confisca dei beni.

Nel 303-304, la persecuzione riprende in tutto l'Impero, con quattro editti di Diocleziano. Il primo prescrive la distruzione dei luoghi di culto e dei libri, l'esclusione dei cristiani dagli uffici pubblici e l'interdizione di affrancare gli schiavi cristiani. Il secondo prevede la prigione per tutti i membri del clero, dai vescovi agli ostiari. Il terzo stabilisce le procedure da seguire nei confronti dei sospetti, che devono sacrificare agli dei per essere liberati, sotto la minaccia di tortura e supplizio. Un quarto editto impone a ogni cristiano, sotto pena di morte, di presentare offerte alle effigi dell'imperatore. Le persecuzioni sono più o meno violente secondo le regioni dell'Impero: si aggravano in oriente, mentre cessano in occidente a partire dal 306. Nel 311 un primo editto di tolleranza permette la liberazione dei prigionieri e la riapertura dei luoghi di culto.

Nella Chiesa, le persecuzioni, oltre la problematica dei rapporti con lo Stato, hanno anche generato una problematica "interna", sulla sorte dei cristiani che avevano in qualche modo "tradito" la Chiesa, cioè i *lapsi* e i *traditores*, che avevano accettato, sotto minaccia, di sacrificare agli dei pagani, o che avevano consegnato i libri sacri alle autorità civili.

LA CHIESA NELL'IMPERO DOPO L'EDITTO DI MILANO

Nonostante le persecuzioni, l'evangelizzazione è andata avanti e si può affermare che "la Chiesa ha conquistato la società, prima di conquistare lo Stato" (Brague 1999, 199). La situazione istituzionale dei cristiani cambia con l'editto di Milano del 313 con il quale Costantino concede "ai cristiani e a tutti la libertà di poter professare quella religione che ciascuno intende seguire", decreta la restituzione dei beni confiscati durante le persecuzioni e concede alcune elargizioni a vantaggio della Chiesa (come il palazzo del Laterano). Con la costituzione *Cunctos populos* del 313 (editto di Tessalonica), Teodosio fa del cristianesimo la religione ufficiale dell'Impero, a scapito delle altre religioni. Con il passare del tempo, queste ultime sono addirittura colpite, i loro beni confiscati, i templi distrutti e i sacrifici pagani interdetti.

Gli organismi ecclesiastici sono a poco a poco integrati nella struttura amministrativa dell'apparato statale. Si parla spesso dell'*audientia episcopalis*, che conferisce ai vescovi poteri giurisdizionali in campo secolare, anche se si tratta piuttosto della codificazione, in una costituzione di Costantino del 313, di una pratica antica di arbitraggio e di conciliazione da parte del vescovo (Pietri 1976, 143; Vismara 1937). Questa costituzione prevede che il giudice secolare debba rifiutarsi di accettare un appello contro una sentenza episcopale e che, quando un contendente desidera sottoporsi alla giurisdizione del vescovo, può portare la causa davanti a lui, anche se è già stata portata davanti a un giudice secolare. Soprattutto, le sentenze dei vescovi devono essere "ritenute sacre" (*pro sanctis habeatur*), in altre parole, assumono una forza paragonabile a quella di una legge, purché sia stato rispettato il principio del contraddittorio. Nell'ambito economico, con l'esenzione fiscale in favore dei chierici e dei beni ecclesiastici, concessa da Costantino nel 313, la Chiesa accresce considerevolmente il suo patrimonio, diventa l'istituzione la più dotata dell'Impero e può costruire nuovi edifici di culto, ospedali, orfanotrofi...

Accanto a questi aspetti positivi, l'accettazione e l'integrazione della religione cristiana da parte dello Stato ha conseguenze negative. Accettare il cristianesimo e adottarlo come religione di Stato non significa comprendere il dualismo cristiano o metterlo in pratica. La nuova situazione creata dall'assunzione dalla Chiesa a religione di Stato, sollevò molti problemi pratici, nati da fraintendimenti, tra i quali il *cesaropapismo*, ossia l'intervento del potere imperiale negli affari interni della Chiesa, unito all'inserimento degli ecclesiastici nell'ambito del potere temporale. Nel corso degli anni, gli imperatori rivendicarono

una posizione di rilievo nella Chiesa. Già nel 325, lo stesso Costantino convocò il concilio di Nicea, fu presente alle sessioni, guidò i lavori, il tutto in assenza di papa Silvestro, rappresentato da due presbiteri.

Queste auto-attribuzioni imperiali nell'organizzazione della vita della Chiesa sono simbolizzate dall'assunzione da parte di Costantino del titolo di *Episcopus externus* (vescovo per gli assunti esterni) per sostituire quello di *Pontifex maximus*, ormai lasciato al romano pontefice. L'intervento del potere politico in materia dottrinale si manifestò soprattutto sotto la forma di pressioni esercitate sui patriarchi orientali, ma anche sulla Sede romana, per favorire talvolta impostazioni eretiche. L'arianesimo fu ad esempio favorito da alcuni imperatori.

ORGANIZZAZIONE LOCALE: LA FORMAZIONE DELLA GERARCHIA

MINISTERI ORDINATI E ALTRE FORME DI SERVIZIO ISTITUZIONALIZZATE NEI TRE PRIMI SECOLI

Tra le problematiche sollevate dalle teorie di Rudolf Sohm, una delle più importanti è quella dell'organizzazione delle prime comunità, che l'autore pretende essere meramente "carismatica". Anche se questa opinione è stata comunemente recepita fino a costituire oggi l'interpretazione dominante anche in ambito cattolico, contraddice la realtà storica e poggia su una concezione parziale e riduttiva del diritto. Tutto dipende, ovviamente, da cosa si intende per "organizzazione". Naturalmente la Chiesa dei primi secoli non conosceva l'esistenza delle parrocchie e dei ministri ordinati che le servivano, e le norme che regolavano il rapporto tra i vescovi e i vari chierici nella circoscrizione o nell'organizzazione amministrativa delle prime comunità erano allora pochissime e venivano raramente scritte.

Le funzioni pastorali assegnate a ciascun membro divennero gradualmente più chiare nel corso dei primi tre secoli. Alla predicazione itinerante degli apostoli subentrarono gradualmente gli *episcopi*, che risiedono in un determinato luogo. Nelle lettere di sant'Ignazio di Antiochia, scritte all'inizio del II secolo, troviamo una descrizione di quello che è stato chiamato l'"episcopato monarchico" per designare il fatto che ogni comunità era guidata da un'unica autorità superiore, posta a capo di un presbiterio che presiedeva. La condotta del vescovo doveva essere irreprensibile, come richiesto da san Paolo (Tito 1,7-9).

All'inizio del terzo secolo, la *Traditio apostolica* precisa che l'episcopo era scelto dai presbiteri e dall'intera comunità locale e la sua elezione (nel senso di *eligere*, cioè secondo le procedure più varie: cooptazione, presentazione, nomina, votazione) richiedeva il consenso di tutti. Era l'unico competente a compiere i principali atti liturgici e la predicazione della parola di Dio era riservata a lui, per evitare qualsiasi falsa dottrina. L'episcopo, massima autorità della comunità, presiedeva, controllava e nominava gli altri chierici. Già nel primo secolo (cf. 1 Cor 6, 1-8; 1 Tim 1, 19-20; Tito 3, 10-11), il vescovo, assistito dai presbiteri e diaconi esercita un potere giudiziale nelle cause disciplinari e nelle controversie tra i fedeli soggetti alla sua autorità, applicando sia le norme proprie alla Chiesa, sia quelle del diritto secolare in conformità, ovviamente, con il diritto naturale. Il vescovo può ammonire, infliggere punizioni o anche la scomunica. Lo sviluppo delle comunità ha fatto sì che il vescovo, da solo, non fosse in grado di svolgere tutti gli atti necessari per il buon funzionamento della vita religiosa e liturgica. Inizialmente, il vescovo nominava un sacerdote o un altro chierico i cui compiti erano strettamente limitati a quelli per cui era stato designato.

Per quanto riguarda gli altri chierici e la loro relazione con il vescovo, la descrizione delle funzioni e delle procedure è più flessibile. Già gli *Atti* (14, 21-23) menzionano i presbiteri (anziani) "designati" da san Paolo, dopo aver pregato (non si parla espressamente di ordinazione) e ai quali sono affidate le Chiese (con l'autorità di Paolo quindi). Gli *Atti* contengono anche il relato dell'istituzione dei diaconi (At 6, 1-7) per imposizione delle mani ("Li presentarono agli apostoli e, dopo aver pregato, imposero loro le mani": οὐς ἔστησαν ἐνώπιον τῶν ἀποστόλων, καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς χεῖρας). Il compito dei diaconi viene descritto in termini di servizio, soprattutto materiale.

La *Lettera ai Corinzi*, del papa san Clemente, alla fine del primo secolo, precisa la ripartizione delle funzioni attribuite a ciascuno dei fedeli: “al sommo sacerdote sono assegnate funzioni liturgiche proprie, e ai sacerdoti è attribuito un posto proprio; ai leviti spettano servizi propri e il laico è tenuto ai precetti che lo riguardano” (Clemente di Roma 2010, 177). La lettera intende mettere fine ai disordini scoppiati nella comunità di Corinto, dove i presbiteri erano stati destituiti da alcuni giovani membri della comunità. San Clemente prende la difesa dei presbiteri, mostrando la continuità tra il mandato ricevuto da Cristo, la missione apostolica, l’affidamento della parola divina ai ministri specificamente designati e il protrarre nel tempo della missione attraverso la designazione di successori. Parla a questo proposito del consenso di tutta la Chiesa e delle qualità dei candidati (età, esperienza, integrità di vita). Sempre verso la fine del I secolo, la *Didaché* parla delle qualità morali del vescovo e menziona gli “apostoli, profeti e dottori”.

Comunque, per i due primi secoli, non disponiamo di testimonianze dettagliate sui ruoli rispettivi dei ministri e degli altri fedeli. La terminologia usata (apostoli, Dodici, Sette, presbiteri, anziani, profeti, dottori, *episkopoi*, *diakonoi*, “diaconessa”) non sembra ancora fissata e le diversità locali sono grandi. Per tentare di classificare i modelli di organizzazione in questo periodo, si è parlato di due grandi tendenze: una più carismatica nelle “Chiese paoline”, un’altra, reperibile nelle comunità di Gerusalemme e di Palestina, con una struttura analoghe alle sinagoghe, con un collegio di anziani. Si deve altresì precisare che le lettere di san Paolo, insistono anche sulla necessità di un ordine interno...

Nel III secolo, la *Traditio apostolica* potrebbe offrire un tentativo di sintesi tra due sistemi di organizzazione, uno meridionale e giudeo-cristiano, fondato sul presbiterato e un altro nordico e antiocheno, che poggia sul diaconato e l’episcopato. Queste differenze non devono comunque essere sopravvalutate e nascondere la profonda unità della dinamica all’opera sia nelle comunità di origine giudeo-cristiana che in quelle provenienti dalla pagania. Il testo descrive la stessa struttura (vescovi, sacerdoti e diaconi), parla dell’imposizione delle mani (*cheirotonia*) per la loro ordinazione e la distingue dalla semplice istituzione (*cheirothesia*), riservata ai servizi laicali come i suddiaconi, lettori, dottori, catechisti, vedove (aiutano con la preghiera, il digiuno frequente e il servizio dei malati) (Vogel 1972). La *Didascalia* (III, 12-13) parla delle diaconesse, che svolgono il loro ufficio con le donne, per l’assistenza a domicilio e le cerimonie battesimali. Il loro ministero è fondato sull’istituzione più che sull’ordinazione. Inoltre si tratta di un’esperienza molto limitata nello spazio e nel tempo e, a Roma, sin dalla metà del III secolo, le diaconesse non hanno più funzioni proprie.

Bisogna quindi rimanere molto prudenti quando si interpreta la natura dei ministeri ordinati o dei servizi istituzionalizzati. I testi citati invitano a capire che questi ministeri sono intesi come servizio e non come potere. Perciò si capisce che alcuni non richiedano l’ordinazione, come nel caso delle “diaconesse”. La logica rimane quella del servizio e non del potere. Anzi, la ricerca del potere dapprima e in sé stesso per mezzo dell’ordine sacro è invece castigato molto duramente, come suggerisce l’episodio di Simone il mago (At. 8, 9-24). Come detto, la questione del “potere” o del governo, è secondaria, e deve essere anche considerata alla luce dei beni giuridici in questione: i sacramenti e la Parola di Dio dipendono dai ministri ordinati, e per quanto riguarda la parola di Dio anche dai dottori e dai profeti, mentre la gestione patrimoniale e la carità sembra interessare i diaconi. Quando si tratta di giudicare assunti tra i fedeli, la figura del vescovo sembra primordiale, anche se il collegio dei presbiteri viene anche spesso menzionato.

RUOLO E SCELTA DEL VESCOVO NEL IV E V SECOLO

Nel IV e V secolo, il vescovo è anzitutto il pastore dei fedeli: predica, amministra il battesimo e la cresima (confermazione), celebra l’eucaristia (come ministro ordinario ma non esclusivo), la penitenza e la riconciliazione, pronuncia esclusioni dalla comunità e reintegrazioni in essa, sceglie, forma, ordina e controlla gli altri chierici della diocesi. Le sue funzioni non sembrano variare molto da un posto all’altro, ma

è evidente che le dimensioni delle circoscrizioni ecclesiastiche e quindi la realizzazione concrete di queste missioni dipende molto dalle regioni: le provincie di Gallia e di Spagna hanno ad esempio poche diocesi, mentre sono numerose in Siria e in Asia Minore; i vescovi delle grandi città hanno molto più prestigio e poteri dei vescovi delle piccole città o delle zone rurali. Man mano che il cristianesimo si diffonde nelle campagne, già alla fine del terzo secolo, i presbiteri dispongono di più autonomia e di prerogative maggiori, ma restano sempre legati alla Chiesa-madre.

In un tempo di diffusione di eresie, il ruolo del vescovo è cruciale per difendere l'ortodossia della fede, e perciò la sua scelta è di prima importanza. Secondo san Cipriano la Chiesa è appunto "il popolo unito al suo vescovo" (*Ep.* 66, 8, 3) e, "designato dal popolo, in presenza del clero, il vescovo succede agli apostoli" (*Ep.* 59, 5). Il concilio di Nicea (325) stabilisce la procedura per la selezione e l'ordinazione dei vescovi, che, fino al V secolo, e con varianti secondo le regioni, articola il *suffragium* del popolo, il *testimonium* del clero della diocesi, il *iudicium* dei vescovi delle Chiese vicine e, infine, il *consensus* del metropolita o vescovo della Chiesa-madre. Tale sistema manifesta allo stesso tempo l'unità di tutta la comunità locale, l'esistenza di una distinzione tra chierici e laici e l'esigenza di un legame tra le singole Chiese locali (Gaudemet et al. 1979, 13–48; Norton 2007). Fuori dall'Italia suburbicaria, il ruolo del papa, per quanto riguarda la scelta dei vescovi, rimane molto ridotto o quasi inesistente. La procedura non è comunque delle migliori e la scelta dei vescovi in un tempo di diffusione delle eresie rimane problematica, come Giovanni Crisostomo scrive nel 380:

O dimmi, donde credi tu che nascano nelle chiese tanti scompigli? Da nessun'altra parte, io credo, che dall'eseguirsi senza cura e a casaccio la scelta e l'elezione dei dirigenti (Iohannes Chrysostomus 1980, III, 7).

Inoltre, a partire dal IV secolo i vescovi assumono la funzione di amministratori civili. Queste attività sono quelle che affliggono Agostino:

A volte hanno una condotta tale da giungere a consultare il vescovo sul modo d'impadronirsi di una villa che altri ha in proprietà, e pretendono da lui stesso un suggerimento. (...) Molti pretendono da noi consigli perversi, suggerimenti a mentire, a raggirare; ritenendo che ne abbiamo piacere. (*Sermo* 137, 11, PL 38, 762).

Il vescovo deve talvolta proteggere la sua comunità dalle esazioni dei pubblici funzionari e, con le incursioni dei popoli germanici in occidente sin dalla fine del IV secolo e la scomparsa dell'amministrazione romana, deve anche provvedere alle infrastrutture e organizzare la difesa della città. Anche in questo caso, Agostino potrebbe offrire un esempio eloquente di un vescovo immerso per forza negli affari civili.

Tuttavia, "secondo Cipriano di Cartagine, nessuno nella Chiesa è sovrano e coloro che detengono cariche non possono comportarsi come autocrati. Il vescovo, responsabile del Vangelo in quanto custode della *traditio*, è legato al consiglio dei presbiteri (*consilium*) e al consenso del popolo (*suffragium*). Il tal modo, il *nihil sine episcopo*, deve essere congiunto con il *nihil sine consilio vestro e sine consensu plebis*. (*Ep.* 14, 1, 2 e 4 – CCL 3 b, 79. 83)" (Fantappiè 2023, 12–13 note 9). Negli *Statuta Ecclesiae antiquae*, collezione gallo-romana del V secolo, i canoni limitano i poteri del vescovo attraverso il duplice controllo del sinodo provinciale e di un consiglio di preti della diocesi.

ORGANIZZAZIONE GERARCHICA SOPRA-LOCALE

DALLE CHIESE ALLA CHIESA?

L'integrazione della Chiesa nell'Impero romano, oltre a facilitare l'evangelizzazione di ampi settori della società, ha reso necessario lo sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica. Prima di descrivere le strutture e il loro sviluppo a partire dal IV secolo, bisogna tornare sui principi dell'unità della Chiesa, in un momento di espansione geografica senza precedenti. Un'organizzazione giusta significa in primo luogo una

organizzazione capace di mantenere l'unità della fede, attraverso i legami della comunione dei fedeli sparsi nelle diverse comunità. Questo dovere corrisponde inoltre alla preghiera del Signore stesso, prima della sua Passione (Gv 17, 22-23). L'unità della fede nella comunione è senz'altro la caratteristica principale degli sforzi degli apostoli, che si manifesta ad esempio chiaramente nelle lettere pastorali di san Paolo, lottando contro i primi germi di divisioni dottrinali o disciplinari.

Qual è però la natura profonda di questa dinamica di unione? Jean Gaudemet ha riassunto la problematica travagliata dei rapporti tra Chiesa particolare e Chiesa universale con il titolo "dalle Chiese alla Chiesa" (Gaudemet 1998, 135). L'espressione suggerisce un processo di unità o di unificazione durante questo primo periodo di espansione, così decisivo per l'organizzazione della Chiesa. Tuttavia, ci sembra necessario aggiungere a questo titolo un punto di domanda, senza il quale si potrebbe pensare che la Chiesa si sarebbe essenzialmente costituita come una federazione di Chiese locali autonome, attraverso un processo storico, tecnico, tattico o politico, ma in definitiva puramente umano. Tale ipotesi non lascia di essere problematica nei suoi presupposti e implicazioni, sia dal punto di vista ecclesiologico che giuridico. Dalla concezione della natura della Chiesa dipende la determinazione di che cosa sia giusto fare per rispettare la legittima autonomia delle Chiese particolari senza danneggiare l'unità della Chiesa universale (Aymans 1970). Esistono inoltre oggi delle differenze di prospettiva tra l'ambito latino e orientale (Szabó 2019).

A tal proposito, volendo sintetizzare quanto afferma il Magistero, possiamo dire che l'unità della Chiesa universale costituisce il principio stesso dal quale si parte. In questo senso "la realizzazione embrionaria della Chiesa a Gerusalemme aveva la stessa universalità potenziale che poi si sarebbe manifestata progressivamente nel tempo e nello spazio" (Errázuriz 2009, 61; Cf. anche Cattaneo 2002). Il dibattito è stato riavviato nel 1992 all'occasione della pubblicazione della lettera *Communio nis notio* dove si afferma che "la Chiesa [universale] non è il risultato della comunione [delle chiese particolari], ma, nel suo essenziale mistero, è una realtà ontologicamente e temporalmente previa ad ogni singola Chiesa particolare" (Congregazione per la Dottrina della Fede 1994, par. 9).

Tale precedenza ontologica e temporale della Chiesa universale viene confermata da più elementi, ma si deve anzitutto chiarire che, prima di essere un tema storico, sociologico o politico, la Chiesa è un "tema" teologico. Non si tratta infatti della storia di qualsiasi realtà umana, le quali manifestazioni giuridiche sarebbero il risultato di un equilibrio strategico di natura socio-politica o contrattuale. Perciò, l'analisi deve tenere conto della concezione che la Chiesa stessa ha della sua natura e della sua missione, da cui può soltanto procedere una giusta impostazione del suo "diritto costituzionale".

Nei primi secoli, la precedenza ontologica della Chiesa universale rispetto alle realizzazioni concrete delle singole Chiese particolari sembra assai evidente. Nell'ecclesiologia dei Padri, sulla scia della teologia rabbinica riguardando la missione di Israele, viene considerata la Chiesa come il prolungamento definitivo dell'Israele dell'Antico Testamento, cioè come lo spazio proprio nel quale Dio ha desiderato manifestare la sua volontà, e non come qualcosa di casuale. Inoltre, la riflessione cristologia vede nella Chiesa l'unica sposa del Figlio, preparata da Dio, secondo l'immagine della "una caro" (Gen 2, 24). Tutto questo corrisponde all'ecclesiologia delle lettere Paoline, dove la Gerusalemme celeste non è più soltanto una realtà escatologica, ma la realtà che ci precede e si realizza nella Chiesa cristiana (Ratzinger 2009, 32–33).

Se i momenti fondanti della Chiesa sono solitamente identificati nella scelta dei Dodici o nella consegna del potere delle chiavi a Pietro, Ratzinger ha però mostrato che la Cena del Signore ne è il momento essenziale. Questo spostamento dal momento del dialogo con Pietro o con gli apostoli al momento dell'istituzione dell'eucaristia e dell'ordine sacro ha importanti conseguenze per quanto riguarda il fondamento dell'unità della Chiesa. È nell'Ultima Cena che il Signore conferisce alla comunità nascente la sua specifica consistenza che la contraddistingue da ogni altra comunità religiosa; allo stesso tempo infonde in essa la coesione e l'intima unione con Dio stesso al fine di formare una nuova comunità. Così,

per san Paolo, la Chiesa è propriamente il corpo di Cristo e lo diventa sempre più a partire dall'eucaristia (1 Cor 10,14-22 e 12,13b) (Ratzinger 1992, 85–97). Questo nesso tra sacramento dell'eucaristia e istituzione ecclesiale è importante in modo particolare nel quadro di una concezione realista del diritto, proprio perché fa vedere come le istituzioni nascono in vista della missione e sono il prolungamento nel tempo dell'azione redentrice di Cristo. Comprendere la loro finalità, e quindi la loro natura, permette di cogliere la dinamica interna del loro sviluppo storico.

Questo legame tra Chiesa visibile e Chiesa invisibile, realizzato nell'eucaristia, spiega perché l'organizzazione della Chiesa visibile deve appunto scaturire dal sacramento stesso dell'unità. Contrariamente alle tesi di Sohm, non esiste quindi nessuna contraddizione tra la dimensione giuridica e la dimensione sacramentale: il diritto manifesta l'unità e la deve realizzare sul piano giuridico-istituzionale. La strutturazione funzionale gerarchica delle prime comunità, fondata sulla trasmissione del sacramento dell'ordine, sviluppata poi nella collegialità dei successori degli apostoli, riproduce la permanenza nel tempo della Cena del Signore.

Sarebbe quindi fuorviante considerare la Chiesa di Gerusalemme come una Chiesa particolare, o come una prima comunità che si sarebbe allargata e universalizzata. Alla Pentecoste, i Dodici non sono membri di una Chiesa locale: sono l'unico popolo di Dio che si estende a tutte le nazioni, come viene illustrato dal fatto che la Chiesa in questo momento parla tutte le lingue. Ovviamente, lo sviluppo storico della Chiesa sfocia sulla nascita di comunità sparse in tutto il mondo, ma la realtà prima della Chiesa gerosolimitana non è quella di una comunità particolare, ma di una unità che abbraccia tutti i tempi e tutti i luoghi, come un "lievito orientato all'insieme e quindi porta in sé una universalità sin dal primo istante" (Ratzinger 2009, 33–35).

Il processo storico risiede fondamentalmente in una ricerca dell'unità, presupposta e non costruita, e si attua attraverso le difficoltà dei primi tempi: eresie, isolamento delle comunità, persecuzioni, sacerdoti o vescovi *lapsi*... La grande sfida istituzionale dei primi secoli consiste nel mantenere l'unità della fede e dei sacramenti nell'obbedienza alla stessa autorità. Questa ricerca dell'unità si manifesta ad esempio attraverso le "lettere di comunione" che un cristiano in viaggio si faceva dare dal suo vescovo ed esibiva nella Chiesa dove si recava. Quando la lettera proveniva da una delle sedi principali, soprattutto da Roma, costituiva un segno dell'essere in comunione con tutta la Chiesa. È proprio la comunione con Roma che serve come punto di riferimento. Tuttavia, ciò non significa che l'unità provenga da una organizzazione centralizzata (ancora inesistente in quel momento), ma vuol dire che Roma manifesta e presiede alla comunione delle Chiese, rende concreto e garantisce il fatto che la Chiesa vive dell'unica Cena di Cristo. Così, come dice Ratzinger, il luogo teologico del primato è l'eucaristia, in cui funzione e spirito, legge e carità, hanno il loro centro, il loro punto di partenza comune (Ratzinger 1992, 95–97).

IL LEGAME TRA LE CHIESE PARTICOLARI

I vescovi non governano isolati, ma uniti agli altri vescovi. Riprendendo una terminologia del diritto romano, Cipriano scrive nel 251 che il vescovo agisce *in solido* con gli altri vescovi (*De catholicae ecclesiae unitate*, 5: "Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur"). Altrove parla della *concordia collegii sacerdotalis*, specialmente visibile nei concili. L'unità non rimane quindi un desiderio pietoso, ma si concretizza in strutture giuridiche. Le nozioni *in solidum* o *collegium*, proprie del diritto romano, esprimono pienamente una realtà intrinseca alla Chiesa, manifestata nella preghiera sacerdotale di Gesù (Gv 17, 21).

L'organizzazione delle Chiese particolari e della Chiesa universale sono due aspetti intrinsecamente connessi. La struttura verticale dell'organizzazione locale non è autosufficiente ed è completa solo quando è vincolata alla struttura orizzontale della collegialità, cioè quando ogni singolo vescovo si trova in comunione con gli altri vescovi, in modo "orizzontale": vescovo – vescovo – vescovo. Questo avviene tramite

Lo scambio di lettere di comunione per il riconoscimento di un nuovo vescovo, la quale nomina non dipende solo dall'assenso dei vescovi vicini, membri del sinodo, ma diventa definitiva per il fatto che i vescovi delle altre sedie principali gli scrivono ed accettano da lui le lettere di comunione

La responsabilità super-locale e super-regionale dei vescovi viene percepita in un duplice modo: in primo luogo nella forma dei sinodi; in secondo luogo, attraverso una certa strutturazione all'interno delle sedi episcopali, tra le quali si formano chiaramente determinate "Chiese principali", che fanno da regolativo per la collegialità e servono come garanzia del consenso della Chiesa universale. (Ratzinger 1992, 137–38).

Così ogni Chiesa particolare contiene in sé stessa tutta l'essenza della Chiesa di Dio, ma nella misura in cui rimane inserita nella rete di comunione della Chiesa. Troviamo quindi i due elementi dell'apostolicità nel principio episcopale e della cattolicità nella comunione di tutte le Chiese tra loro. I due sono intimamente legati: il vescovo, validamente consacrato deve anche rimanere in comunione con gli altri vescovi. Mentre la guida della Chiesa particolare è monarchica, l'unità della Chiesa totale, cioè la vera essenza della cattolicità poggia sulle relazioni trasversali dei vescovi tra loro e in unione con il vescovo di Roma.

PROVINCIE E PATRIARCATI

L'evangelizzazione e la cura pastorale richiedevano, oltre la creazione di diocesi, il loro coordinamento a livello sopra-locale con nuove strutture, come le provincie ecclesiastiche e i patriarcati, che agevolassero l'azione collegiale, in modo particolare attraverso l'organizzazione di sinodi e la messa in atto di mezzi più efficaci per risolvere eventuali conflitti. I can. 15 e 16 del concilio di Nicea delimitano già le circoscrizioni territoriali e il potere dei vescovi, e prescrivono di risiedere nella propria diocesi, senza cambiare sede né esercitare la loro giurisdizione fuori di essa.

Inizialmente, le "grandi sedi" esercitano una preminenza sulle altre sedi episcopali circostanti. Il raggruppamento delle diocesi in provincie ecclesiastiche sotto l'autorità del metropolita si produce in un secondo momento: i termini *eparchia* (provincia ecclesiastica) e *metropolita* non sono infatti attestati prima dei can. 4 e 5 del concilio di Nicea, e non si può quindi affermare che esistesse prima del 325 una vera organizzazione provinciale. Tuttavia, la realtà giuridica ha verosimilmente preceduto la sua positivizzazione nei canoni. Nella pratica, il vescovo più anziano o il vescovo della capitale di provincia o della città più importante presiedeva il sinodo provinciale e costituiva il tribunale di appello per la provincia.

La delimitazione delle provincie e la designazione dei metropoliti fu determinata in funzione del prestigio della città o dei pastori, e seguì spesso l'organizzazione politico-amministrativa dell'Impero, elaborata da Diocleziano (284-305), con la divisione del territorio in prefetture, diocesi, provincie, parrocchie o distretti. Tuttavia, non si tratta di una semplice trasposizione dell'organizzazione romana. Jean Gaudemet segnala esempi di varianti geografiche, soprattutto in Africa, dove non ci sono delle metropoli definite e dove il vescovo "superiore" della provincia è il più anziano di ordinazione:

Nella maggior parte dei casi, il vescovo di Cartagine, che non è patriarca, né metropolita, esercita un'autorità superiore sulla totalità dell'Africa. Egli viene definito *episcopus episcoporum* (Tertulliano, *De pudicitia* 1,6), *episcopus primae sedis* (Agostino, *Contra Cresc.* III, 26-27, *PL* 43, 510). Questo epiteto viene utilizzato anche per i vescovi 'primati' di altre provincie africane. La Spagna del IV secolo ignora il metropolita. La sede del vescovo più anziano della provincia viene definita *prima cathedra episcopatus* (concilio di Elvira, can. 58) (Gaudemet 1998, 151).

Al livello superiore, i cinque patriarcati rispondono a una problematica simile. In occidente, Roma gode sin dall'inizio di una autorità speciale. In oriente, l'autorità di Alessandria, dove fu martirizzato san Marco negli anni 66-69, è riconosciuta nel can. 6 del concilio di Nicea e veniva esercitata su un centinaio di vescovi in Egitto, Libia e nella Pentapoli (Cirenaica). La sede di Antiochia può invocare il ricordo di san

Pietro e gode, a partire dal III secolo, di una autorità su tutte le diocesi civili d'oriente. La sua autorità è menzionata dal can. 6 di Nicea e, all'inizio del V secolo, Innocenzo I riconosce ad Alessandro di Antiochia il diritto di ordinare i metropolitani e di controllare le scelte episcopali fatte da questi ultimi (Ep. 21, PL 20, 547). Per quanto riguarda Gerusalemme, il can. 7 di Nicea li riconosce un "primato d'onore", ma la città rimane subordinata a Cesarea, la sua metropoli e, di conseguenza, ad Antiochia.

Ben presto, i cambiamenti geo-politici hanno effetti sull'organizzazione dei patriarcati. Il concilio di Costantinopoli del 381 riorganizza la parte orientale dell'Impero e fa corrispondere alle cinque diocesi civili (Egitto, Oriente, Ponto, Asia, Tracia) cinque circoscrizioni ecclesiastiche: Egitto (Alessandria), Oriente (Antiochia), mentre l'Asia, il Ponto e la Tracia dipendono adesso dai vescovi di ciascuna di queste regioni (can. 2), senza creare però dei patriarcati. Il can. 3 afferma inoltre che il vescovo di Costantinopoli possiede su tutti un primato nell'onore, dopo il vescovo di Roma, perché Costantinopoli è la nuova Roma. Senza mettere in discussione il primato di Roma, questo canone ne riduce di fatto l'applicazione concreta alla sola parte occidentale. Il vescovo di Costantinopoli coordina praticamente tutta la parte orientale e si impone a poco a poco come patriarca in oriente relativamente alle diocesi di Tracia, d'Asia e del Ponto. Questa sovranità di fatto è denunciata dai papi Damaso, Leone e Bonifacio, che insistono sul primato di Roma e sul loro diritto d'intervenire nelle questioni delle Chiese orientali.

Il concilio di Calcedonia del 451 compie un passo ulteriore verso la preminenza di Costantinopoli in oriente e riconosce (can. 9) al vescovo di Costantinopoli una giurisdizione pari a quella dei vescovi dei capoluoghi delle diocesi civili, nella possibilità di giudicare processi intentati da un chierico o da un vescovo contro il suo metropolita. Nella pratica, dopo questo concilio, la struttura territoriale della Chiesa si stabilisce in cinque patriarcati: Roma per l'occidente e, per l'oriente: Alessandria (Egitto), Antiochia (Palestina, Siria, Cilicia, Arabia, Libano), Costantinopoli (diocesi civili di Asia, Ponto e Tracia, che mantengono ciascuna il loro esarca) e Gerusalemme con una primazia "onorifica" sulle tre provincie ecclesiastiche di Palestina. L'organizzazione definitiva fu formalizzata nella legislazione imperiale (*Novella* 123, cap. 3) da Giustiniano, con il sistema della *Pentarchia*. Tale ripartizione durò ufficialmente fino allo scisma del 1054.

LA PRASSI SINODALE E CONCILIARE

I SINODI DEI TRE PRIMI SECOLI: CONTESTO E MANIFESTAZIONI

I sinodi dei primi secoli non corrispondono del tutto alle ricostruzioni, spesso ideologiche, che progettiamo oggi sulla nozione e la sua genesi nel tempo. Come osserva Fantappiè, è diventato oggi un *topos* pensare che

la sinodalità dei primi secoli fosse un fenomeno spontaneo, germinato dal basso della coscienza ecclesiale, mentre gli sviluppi successivi della sinodalità sarebbero stati guastati e pregiudicati dal rafforzamento del primato papale e dal processo di accentramento romano (...). In realtà, (...) la prassi sinodale e conciliare nasce non per iniziativa del popolo dei fedeli, bensì dell'episcopato.

Lo scopo è di contrastare le prime eresie ed è appunto

la consapevolezza dei vescovi di essere le 'colonne' della Chiesa e di 'rappresentare' ciascuno la propria Chiesa locale che li spinge a radunarsi insieme e ad assumere decisioni come collegio episcopale (Fantappiè 2023, 11).

I sinodi rispondono quindi a una necessità specifica, presuppongono inoltre l'esistenza previa di una organizzazione della Chiesa, nella quale si è già operata una distinzione chiara tra la gerarchia (*ordo*) e il popolo (*plebs*). Infine, talvolta, il sinodo locale poteva essere addirittura considerato inutile o dannoso,

questo perché in determinati momenti critici, si riteneva che, per il mantenimento dell'unità della Chiesa, fosse indispensabile fare affidamento all'esercizio del potere del vescovo monocratico piuttosto che alla convocazione dei sinodi (Fantappiè 2023, 12).

La prima manifestazione di collegialità episcopale viene tradizionalmente rintracciata nel cosiddetto "concilio" di Gerusalemme del 49. La determinazione delle modalità dell'ammissione dei pagani nella Chiesa è presentata come una decisione collegiale dettata dalla Spirito Santo (At 15, 28), ma proposta da Pietro. Tale espressione unisce quindi la collegialità e l'autorità, e offre un modello per i secoli a venire. La giustificazione teologica ("Noi e lo Spirito Santo abbiamo deciso...") che postula l'unanimità, rimarrà costante nella dottrina conciliare. Nonostante ciò, il "concilio" di Gerusalemme rimane un'eccezione nel primo secolo. Ci sono anche poche tracce di attività conciliare durante il II secolo. Queste riguardano prevalentemente la lotta contro il montanismo oppure la questione riguardante la data della Pasqua (sinodo romano sotto papa Vittore, 189-199). Si tratta alle volte di riunioni di vescovi locali sulle quali ci sono poche informazioni.

Verso la metà del III secolo, Cipriano parla dei concili tenutosi a Cartagine tra gli anni 220 e 255, con più o meno partecipanti, a seconda delle persone inviate, delle questioni da dibattere ma anche delle difficoltà di viaggio e dei problemi di salute. Ad esempio, il concilio di Cartagine del 220, sotto la presidenza di Agrippino riunisce 70 vescovi, in un periodo di pace tra la persecuzione del 212 e quella di Decio del 249-250, e dichiara invalidi i battesimi amministrati dagli eretici. Il concilio di Cartagine (o Lambesi), tenuto verso il 236-240, e probabilmente presieduto da Donato, predecessore di Cipriano nella sede di Cartagine, riunisce 90 vescovi che condannano il vescovo Privatus di Lambesi, per eresia. Tuttavia, la composizione di queste assemblee (la partecipazione dei preti è segnalata in alcuni casi) e le modalità di voto rimangono assai imprecise.

Con la fine delle persecuzioni e la concessione della libertà religiosa, i concili poterono avere un carattere pubblico e presentare una grande varietà, dalla riunione di alcuni vescovi di una stessa provincia, fino alle grandi assemblee. Sembra però difficile classificarli e la terminologia risulta spesso fuorviante. Perciò non è possibile applicare il nostro concetto moderno di "concilio" a tutte queste assemblee.

CONCILI "ECUMENICI", PROVINCIALI E REGIONALI NEL IV E V SECOLO

I grandi concili¹ furono tutti "orientali" sia per il luogo in cui si svolsero, sia per la loro composizione, perché pochi vescovi (o addirittura nessuno a Costantinopoli nel 381) vennero dall'occidente, anche se le assemblee rimanevano aperte a tutti. L'aggettivo "ecumenico" tende, comunque, a designare un concilio convocato con l'intenzione di offrire una soluzione vincolante per tutta la Chiesa e accettato dal romano pontefice per porre le basi della disciplina universale. L'ecumenicità non dipende dal numero o dalla rappresentatività dei vescovi presenti, ma dall'intenzionalità data al momento della sua convocazione.

In ogni caso, oltre ai concili ecumenici, i concili provinciali o regionali erano di grande importanza. Il can. 5 del concilio di Nicea aveva stabilito che i concili provinciali si tenessero ogni anno, con lo scopo di facilitare anche gli appelli delle sentenze emanate dai vescovi in prima istanza. Se il provvedimento non fu mai rispettato, in ragione delle difficoltà di viaggio, tale desiderio manifesta come la collegialità al livello regionale sia già stata concepita come un ottimo modo di risolvere alcuni problemi più acuti. Anche se non sono nati con intenzioni ecumeniche, la loro legislazione fu spesso resa universale dalla loro inclu-

¹ Ricordiamo i principali: Nicea (325) combatte l'arianesimo e stabilisce che un nuovo vescovo deve essere consacrato da almeno tre vescovi; Costantinopoli I (381) afferma il dogma trinitario e tenta di stabilire il primato di Costantinopoli come nuova Roma (can. 28); Efeso (431) definisce la Vergine Maria *Theotókos* (Madre di Dio); Calcedonia (451) condanna il monofisismo e definisce il territorio sul quale viene esercitata la giurisdizione di Costantinopoli e Gerusalemme.

sione nelle collezioni canoniche che si diffusero in tutta la Chiesa. Così, il primo corpo del diritto canonico consiste principalmente in canoni conciliari, sia ecumenici che particolari, entrambi con valore universale.

L'attività sinodale si sviluppò specialmente nell'Africa settentrionale, dove, fino all'invasione dei Vandali nel 429 e alla loro conquista di Cartagine nel 439, si celebrano una ventina di concili tra il 345/348 e il 417, spesso per affrontare la controversia donatista. Anche la Spagna ha conosciuto un'attività sinodale prima del 313, con il concilio di Elvira (Granada) verso il 300, che adotta importanti decisioni sui *lapsi* e sulla disciplina ecclesiastica. In Gallia, la prassi conciliare si afferma nel IV e V secolo, con 15 concili riuniti tra il 314 e il 461/491. In Spagna o in Gallia dovevano partecipare tutti i vescovi della provincia, sotto pena di esclusione dalla comunità se l'assenza non fosse giustificata, e non potevano abbandonare la sessione prima della fine dei lavori. In Africa, dove i vescovi erano numerosi, ogni provincia civile doveva deputare almeno tre vescovi al concilio generale annuale.

Gli imperatori partecipavano talvolta alle assemblee più numerose. Costantino convocò il concilio di Nicea, dove si attribuì il titolo di "vescovo di foro esterno". Teodosio I convocò il concilio di Costantinopoli nel 381, Teodosio II quello di Efeso nel 431 e Marciano quello di Calcedonia nel 451. I loro interventi non si limitarono alla convocazione delle assemblee. Ad esempio, ad Arles, nel 353, è accaduto che l'imperatore ariano Costanzo II minacciasse di esilio i vescovi che si rifiutassero ad approvare la condanna di Atanasio. In alcuni casi, l'imperatore confermò le decisioni (disciplinari e dogmatiche) di un concilio (ad esempio Costantinopoli nel 381, Efeso e Calcedonia), facendole diventare una legge dello Stato. Anche se la forza vincolante delle decisioni proveniva comunque dal concilio stesso e non dall'imperatore, si trattava di chiare manifestazioni del "cesaropapismo", che trionfò con Giustiniano, il quale pretese di poter intervenire nelle controversie dottrinali e dettare la disciplina. Il suo *Codice* si apre addirittura con un titolo "della Santa Trinità e della fede cattolica".

In comparazione, l'autorità del papa non sembra essere stata così decisiva nelle assemblee conciliari. I concili provinciali si svolgono senza il suo intervento, i grandi concili non dipendono da lui, e, tranne per i sinodi romani, non partecipa personalmente. Talvolta invia dei legati, membri del clero romano, cui è riservato un posto d'onore, ma che non presiedono comunque l'assemblea. Nel IV secolo, l'autorità delle decisioni conciliari non è ancora subordinata all'approvazione papale. I decreti del concilio di Nicea non sono quindi sottoposti a papa Silvestro e, quando i Padri dei concili di Arles (314) o di Sardica (343) inviano i loro canoni rispettivamente a Silvestro e a Giulio I, è solo affinché il papato ne assicurasse la diffusione, non perché conferisse loro autorità. Il V secolo segna un'evoluzione notevole da questo punto di vista. Da una parte, alcuni concili africani chiedono una conferma papale, e Leone Magno afferma che spetta a lui approvare o respingere le decisioni conciliari. Gelasio (492-496) va oltre, opponendo addirittura i "cattivi" ai "buoni" concili, condannando cioè i concili in contraddizione con la Scrittura, la dottrina dei Padri, le regole ecclesiastiche o ancora i concili non accettati dalla totalità della Chiesa e soprattutto non approvati da Roma.

APPLICAZIONE DELLE DECISIONI E COLLEZIONI DI CANONI

A chi si imponevano le decisioni dei concili o sinodi? Obbligavano i vescovi che avevano partecipato all'assemblea personalmente, oppure tramite rappresentanti, ma che ne era degli altri? Esisteva già qualche teoria della rappresentanza giuridica? In certi concili, la minaccia di espulsione dalla comunità contro coloro che non avessero osservato le decisioni conciliari, portò ad ammettere che esse si imponevano ai vescovi non presenti, ma rappresentati. Il concilio di Arles del 314 imponeva a tutti il rispetto delle decisioni. Ciò significa che, a partire dal IV secolo, le decisioni di un concilio sembrano obbligare la totalità o perlomeno una gran parte della Chiesa, a secondo anche dell'importanza del sinodo.

Da quali criteri dipende l'importanza dei canoni conciliari? In assenza di una vera dottrina sulla gerarchia normativa, il criterio di ecumenicità dei concili non sembra essere stato, inizialmente, il più importante.

Comunque, in caso, assai frequente, di contrasto tra le decisioni prese in concili successivi o di ambito geografico diverso, i canoni dei concili generali prevalgono su quelli dei concili locali e le decisioni più recenti abrogano le decisioni contrarie di un altro concilio dello stesso rango. Era anche possibile appellare a un ulteriore concilio, di grado superiore per sciogliere il problema.

Un fattore importante utilizzato per decretare la piena autorità delle decisioni conciliari risiede nella loro diffusione attraverso il loro inserimento nelle raccolte canoniche, le quali ne prolungano gli effetti attraverso i luoghi e i tempi. L'arco di tempo che incorre tra la celebrazione dei concili e la diffusione delle loro decisioni nelle diverse regioni, solleva spesso diversi problemi circa la loro autenticità. Ci sono molto esempi di canoni conciliari mal o falsamente recepiti, addirittura cambiati.

IL PRIMATO PETRINO

PRIMATO PETRINO E PRIMATO ROMANO

Per quanto riguarda il primato petrino, non fu tematizzato nei tre primi secoli, anche se il periodo, grazie alla testimonianza della Sacra Scrittura e la prassi segnata dal tempo delle persecuzioni, è stato molto importante per la configurazione del ruolo di san Pietro e dei suoi successori sulla sede romana di modo determinante.

Il primato petrino in questo periodo viene essenzialmente plasmato dal mandato ricevuto da Cristo e ripreso in Mt 16, 17-19 ("Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa...") e in altri passi che definiscono la sua missione come Lc 22, 31-32 ("E tu, una volta convertito, conferma i tuoi fratelli") e Gv 21, 15-17 ("Gesù gli disse: 'Pasci i miei agnelli..."). Il ruolo di Pietro nei confronti dei discepoli e anche degli altri apostoli sembra all'epoca assai chiaro. Anche se alcuni apostoli possono sembrare ugualmente importanti e per alcuni di loro usufruire di un ruolo di primo piano nell'organizzazione ecclesiastica, come san Giacomo a Gerusalemme o san Paolo nei confronti dei pagani, la realtà è che il primato di Pietro riveste un significato speciale. San Pietro rimane colui che è stato designato dal Signore e che, dopo aver presieduto alla Chiesa di Antiochia, si stabilì a Roma, capitale dell'Impero.

È appunto la presenza simultanea di Pietro e Paolo a Roma che conferisce presto a questa sede un ruolo di primo piano per tutta la Chiesa e nei confronti delle altre comunità. In questo senso, già nel primo secolo, dopo la morte di Pietro e Paolo il primato petrino diventa primato romano, cioè primato della Chiesa di Roma. La nozione di primato si pone di un altro modo per i successori di Pietro e molti interrogativi rimangono: i vescovi di Roma ereditano il primato di Pietro nella sua interezza, o il solo potere sulla Chiesa di Roma? Nel caso in cui il loro potere si estende al di fuori di Roma, si tratta di un potere in materia dottrinale, liturgica, amministrativa o giudiziaria? Non esistono testi su una "costituzione" della Chiesa, o sulle regole della successione in questo caso, le quali differiscono delle altre sedi episcopali. I testi neotestamentari testimoniano comunque che l'intenzione del Signore non si limitava a Pietro, visto che la Chiesa è progettata nel tempo (cf. Mt 16, 16-19, Lc 22, 31 e Gv 21, 15-12). I primi secoli sono inoltre secoli di persecuzione e questo non ha facilitato un'interpretazione chiara dei fatti. Il martirio subito da molti papi ha altresì contribuito al prestigio della sede romana.

Nei tre primi secoli, la giustificazione del primato è di natura teologica, riconoscendo nella Chiesa di Roma, nel suo insieme, un primato specifico nei confronti delle altre Chiese. La fedeltà della Chiesa di Roma alla fede in Cristo nonostante le persecuzioni è un motivo che permette a sant'Ignazio di Antiochia di affermare nella sua *Lettera ai Romani* (110 circa), che la Chiesa di Roma "occupa il primo posto" (*prokathetai*), ma riferito al territorio della città di Roma, e "presiede nella carità" (*prokathemene tes agapes*), ma non risulta facile precisare il senso o le conseguenze concrete, per lo meno in termini giuridici, di queste espressioni. Ireneo di Lione, verso il 180, e Cipriano (210-258) sembrano attribuire alla sede romana una posizione preminente come "matrice e radice della Chiesa cattolica" (Cipriano, Ep. 48,

3, 1), anche se quest'ultimo afferma che "i vescovi debbano rispondere unicamente a Dio per l'amministrazione dei loro vescovadi" (*De unitate* 4-5).

Dal punto di vista pratico, l'ufficio del vescovo di Roma non è diverso dagli altri vescovi, ma si può talvolta tradurre in decisioni disciplinari sulle altre Chiese, come testimonia l'intervento di san Clemente nella Chiesa di Corinto (96), la fissazione della data della Pasqua (193) o ancora un decreto penitenziale di Callisto (217-222), in virtù del quale venivano rimessi quei peccati precedentemente considerati irremissibili (*Epistolae papae Calixti ad omnes Galliae episcopos*).

IL PRIMATO PETRINO E LA NASCITA DELLE DECRETALI

È nel contesto di rivalità tra Roma e Costantinopoli, a partire dal IV secolo, che l'argomentazione si sposta dal primato della Chiesa di Roma al primato del successore di Pietro. In reazione alle pretese di Costantinopoli di diventare il patriarcato più importante a scapito di Roma (can. 28 di Calcedonia del 451), la nozione di primato romano si rinforza grazie all'azione di alcuni papi: san Damaso (366-384) e il suo successore Siricio (384-399), che applica al papato l'espressione "sollecitudine di tutte le Chiese" (Cor 11, 28), Innocenzo I (402-417), a partire dal quale i papi si designano abitualmente come "successori di Pietro". Nella lotta contro il pelagianismo e nella controversia nestoriana, Zosimo (417-418) e Celestino (422-432) affermano la loro autorità in materia di dottrina e Cirillo d'Alessandria si rivolge a Roma affinché essa definisca la fede. Leone Magno (440-461) chiarisce il fondamento e l'autorità del primato in materia di disciplina ecclesiastica e si presenta come un vero teologo del primato. Tuttavia, il senso esatto della natura del primato romano rimane discusso da autori importanti: sant'Ambrogio a Milano manifesta qualche reticenza a dare al primato romano un senso pieno. Agostino, nel trattare lo stesso tema non è molto chiaro. In occasione del conflitto donatista, insiste sull'autorità dei sinodi, ma nella questione pelagiana fa appello a Roma.

Dal punto di vista pratico, il primato romano si manifesta attraverso la possibilità di appello a Roma, riconosciuto dal can. 3 del concilio di Sardica (343), anche se questa prerogativa sarà però stranamente poco esercitata, come dimenticata negli anni seguenti e solo discussa all'occasione della causa di Apario, in Africa, nel 419. La procedura di appello alla sede romana sembra anche possibile nel caso delle Chiese d'Illiria orientale dal IV al VI secolo. Un'altra manifestazione del primato romano si vede nell'autorità crescente e lo sviluppo delle decretali papali, a partire dalla fine del IV secolo.

LA CONTRIBUZIONE DEL DIRITTO ROMANO ALLA CONFIGURAZIONE DELLE ISTITUZIONI ECCLESIASTICHE

Il diritto romano ha offerto alla Chiesa un insieme prezioso di tecniche giuridiche, principi e criteri, che né la Sacra Scrittura, né i precetti morali degli ordinamenti ecclesiastici, né gli scritti dei Padri e nemmeno i canoni conciliari erano in grado di fornire. Alcuni sacramenti, come il matrimonio erano inoltre sprovvisti di regole canoniche proprie per la loro celebrazione: si richiedeva il consenso degli sposi, talvolta la benedizione del vescovo, ma la forma pubblica non veniva regolata dalla Chiesa. Nell'elaborazione delle norme canoniche, il diritto romano fu quindi di grande utilità, soprattutto in materia procedurale e patrimoniale.

L'apporto del diritto romano si verifica in più aspetti. Da una parte, i cristiani seguono la legge romana come tutti i cittadini dell'Impero. All'esempio del matrimonio, si potrebbero aggiungere la gestione del patrimonio ecclesiastico, dei rapporti con gli schiavi e di tanti altri aspetti della vita quotidiana. Dall'altra parte, il diritto romano offre al diritto della Chiesa una tecnica giuridica insuperata, come mostrano i numerosi prestiti terminologici. I termini *in solidum* e *collegium* sono utilizzati da Cipriano per manifestare l'unità dell'episcopato; la distinzione tra *auctoritas* e *potestas* permette di distinguere la natura del potere esercitato; *ordo* passa da un significato sociale a una categoria ecclesiastica per indicare gruppi di chierici, di vedove, di vergini...; *decreta*, *edicta*, *constitutio* sono utilizzati per designare gli atti legislativi

del papato. Si possono anche evocare i prestiti tecnici nell'elaborazione della legislazione pontificia, come il diritto delle prove, l'appello. Infine, altri istituti come l'*audientia episcopalis* (giurisdizione del vescovo nelle cause civili ordinarie) o la *manumissio in ecclesia* (affrancazione dei servi) mostrano l'influsso delle categorie del diritto romano. Il diritto romano ha offerto degli strumenti capaci di plasmare le realtà giuridiche nella Chiesa. Non creano una nuova realtà, non la deformano, ma ne mettono in luce tutte le potenzialità. Si potrebbe affermare che la Chiesa ha trovato a Roma gli strumenti adeguati non per scoprire che cos'è la giustizia, ma per renderla attiva ed efficace nella sua attività. Il cattolicesimo sarebbe quindi anche e forse soprattutto romano in questo senso (Brague 1999, 45).

A partire dal 313, ma soprattutto dal 380, quando il cristianesimo divenne religione dello Stato, la vita ecclesiastica è stata anche regolata da alcune costituzioni imperiali, cioè legge emanate dalle autorità civili. Ad esempio, il *Codice teodosiano* (438) o il *Codex* di Giustiniano parlano dello statuto concesso alla Chiesa (capacità di ricevere delle elargizioni, immunità fiscali, protezione del patrimonio), i privilegi dei chierici (giurisdizione, esenzione dagli oneri fiscali), la condizione dei monaci, il riconoscimento della giurisdizione episcopale e l'autorità delle sue sentenze nei confronti degli organismi secolari, ecc. Allo stesso tempo, la conversione dell'Impero ha avuto come conseguenza una certa cristianizzazione o per lo meno spiritualizzazione del diritto romano, soprattutto per quanto riguarda il diritto alla vita e la famiglia. Il cristianesimo toglie rigidità al diritto di famiglia (*patria potestas*), delle persone (schiavitù), degli obblighi (esecuzione personale dei debiti), e introduce a poco a poco alcuni principi che regolano il matrimonio cristiano.

BIBLIOGRAFIA

- Aymans, Winfried. 1970. «Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche». *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139:69–90.
- Brague, Rémi. 1999. *Europe, la voie romaine*. 2^a ed. Folio. Essais. Paris: Gallimard.
- . 2005. *Il futuro dell'occidente: nel modello romano la salvezza dell'Europa*. Tradotto da Antonio Gnoli e Franco Volpi. Tascabili Bompiani. Saggi 327. Milano: Bompiani.
- Cattaneo, Arturo. 2002. «La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare». *Antonianum* 77:503–39.
- Clemente di Roma. 2010. *Lettera ai Corinzi*. A cura di Annie Jaubert. Tradotto da Maria Benedetta Artioli. Sources chrétiennes edizione italiana 8. Roma : Bologna: Edizioni San Clemente ; Edizioni Studio domenicano.
- Congregazione per la Dottrina della Fede. 1994. *Lettera «Communio notio» su alcuni aspetti della Chiesa intesa come comunione, 28 maggio 1992: testo e commenti*. A cura di Stanislaw Nagy, Joseph Ratzinger, e Alberto Bovone. Documenti e studi 15. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Errázuriz, Carlos José. 2009. *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa I. Introduzione, I soggetti ecclesiali di diritto*. Milano: Giuffrè.
- Fantappiè, Carlo. 2023. *Metamorfosi della sinodalità. Dal Vaticano II a papa Francesco*. Venezia: Marcianum Press.
- Gaudemet, Jean. 1998. *Storia del diritto canonico: Ecclesia et civitas*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Gaudemet, Jean, Jacques Champagne, Jacques Dubois, e André Duval. 1979. *Les élections dans l'Église latine des origines au XVI siècle*. Institutions-société-histoire 2. Paris: F. Lanore.
- Iohannes Chrysostomus. 1980. *Il sacerdozio*. A cura di Antonio Quacquarelli. Collana di testi patristici 24. Roma: Città nuova.
- Norton, Peter. 2007. *Episcopal Elections 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*. Oxford Classical Monographs. Oxford ; New York: Oxford University Press.

- Pietri, Charles. 1976. *Roma christiana: recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III, 311-440*. 2^a ed. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 224. Rome: École française de Rome.
- Ratzinger, Joseph. 1992. *Il nuovo popolo di Dio: questioni ecclesologiche*. 4^a ed. Biblioteca di teologia contemporanea 7. Brescia: Queriniana.
- . 2009. «L'unica Chiesa di Cristo». In *Davanti al protagonista: alle radici della liturgia*, 23–48. Strumenti per la Riforma. Siena: Cantagalli.
- Szabó, Péter. 2019. «Synodality and Primacy. Perspectives of Interaction between East and West». In *Primacy and Synodality: Deepening Insights : Proceedings of the 23rd Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches, Debrecen, September 3-8, 2017*, 693–722. St. Athanasius Theological Institute.
- Vismara, Giulio. 1937. *Episcopalis audientia: l'attività giurisdizionale del vescovo per la risoluzione delle controversie private tra laici nel diritto romano e nella storia del diritto italiano fino al secolo nono*. Milano: Vita e pensiero.
- Vogel, Cyrille. 1972. «Chirotonie et Chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres». *Irénikon* 45:7–21.