

3.3. *Il ministero petrino*

«Gli apostoli, predicando dovunque il vangelo (cf. Mc. 16, 20), accolto dagli uditori sotto l'azione dello Spirito santo, radunano la Chiesa universale, che il Signore ha fondato sugli apostoli e ha edificato sul beato Pietro, loro capo, mentre Gesù Cristo stesso ne è la pietra maestra angolare» (LG 19). La *exousia* di Cristo in quanto partecipata nella struttura della Chiesa come *sacra potestas* esiste nel doppio versante del collegio episcopale e del primato romano, che succedono al collegio apostolico e all'apostolo Pietro. Dopo lo studio della collegialità episcopale, procediamo ora con quella sul primato romano. Prima di parlare del primato *romano* in senso stretto, occorre affrontare la questione del primato *petrino* e della sua successione. Alla fine affronteremo l'argomento da una prospettiva ecumenica.

Il primato di Pietro

Sul primato di Pietro è ricorrente l'appello a Mt 16,16. Ciò, naturalmente, è più che giusto, ma per cogliere adeguatamente la sua intera portata occorre un'approssimazione graduale, cominciando dal contesto dell'intero nuovo testamento. E stupisce constatare che il tema di Pietro è presente in tutte le grandi tradizioni neotestamentarie; ossia, la dottrina su Pietro ci è arrivata tramite una convergenza di diverse tradizioni, e ciò rafforza non poco la sua autenticità¹.

Nel *corpus paulinum* spicca 1Cor 15,3-7, un brano biblico introdotto in modo solenne («vi trasmetto ciò che ho ricevuto...»), come una formulazione di fede in cui «Cefa» (il nome usato da Paolo, che significa «roccia» in arameo) è presentato come primo testimone della risurrezione di Gesù Cristo. In questo dato di fatto, tramandato con grande rilevanza, possiamo ravvisare il fondamento del *primato* di Pietro come *primo* testimone della Risurrezione. Ciò rende la figura di Pietro degna di ogni precedenza, anche nel contesto polemico di Gal, una lettera che attesta la «salita a Gerusalemme» di Paolo «per conoscere Pietro», mentre degli altri apostoli si dice che «non vidi nessun altro, se non Giacomo, il fratello del Signore» (Gal 1,18). Quattordici anni dopo Paolo torna a Gerusalemme per visitare «le tre colonne» ed esporre il suo Vangelo, «per non trovarmi nel rischio di correre o di aver corso in vano» (Gal 2,1-10). Esiste dunque la consapevolezza di dover misurarsi con Pietro, anche quando il primo degli apostoli rimane al di sotto della sua missione nel suo comportamento personale (Gal 2,11-14).

¹ Per tutta questa sezione, cfr. RATZINGER, J., *Il primato di Pietro e l'unità della Chiesa*, in *Div* 36 (1992) 207-221.

Nel *corpus* giovanneo la figura di Pietro è molto presente. L'apice si trova in Gv 21,15-19, dove a Pietro «viene affidata la guida suprema della Chiesa», come è stato riconosciuto dallo stesso R. Bultmann. Si tenga presente come Gesù affida a Pietro le pecore chiamandole «le mie pecore»: esse resteranno per sempre pecore di Gesù, e Gesù resterà sempre il loro pastore, l'unico pastore (riprendendo Gv 10), sebbene Pietro riceve il compito di pascere. Ciò richiama il concetto di sacramentalità. Nel contesto immediato del perdono della triplice negazione, inoltre, risulta evidente come Pietro diventa capo non per qualità personali, ma per affidamento. È anche importante, soprattutto in collegamento con la tradizione rimandata in 1Cor 15,3-7, di cui abbiamo appena parlato, il testo di Gv 20,1-10, dove l'apostolo amato cede il posto a Pietro, che entra per primo nel sepolcro vuoto.

Nella letteratura lucana, il libro degli Atti concede a Pietro un protagonismo indiscusso, fino ad At 15, sul Concilio di Gerusalemme. Il suo vangelo è poi il solo a riportare le solenne parole di Gesù rivolte a Pietro «conferma i tuoi fratelli» (Lc 22,32), parole che stanno alla base del carisma petrino specifico rispetto alla custodia della fede. L'intera tradizione sinottica, poi, colloca Pietro nel gruppo dei tre apostoli oggetto di speciale riguardo da parte di Gesù: gli unici testimoni della trasfigurazione (Mc 9,2-8), dell'orazione nell'orto (Mc 14,32-42) e della risurrezione della figlia di Giairo (Mc 5,37). Sarebbe inoltre troppo lungo riportare tutti i testi della tradizione sinottica in cui Pietro spicca come il personaggio più rilevante, colui che prende l'iniziativa, a cui gli evangelisti dedicano più spazio. Ma possiamo parlare di un «riassunto» di tutto questo nel fatto che ci sono stati tramandati ben quattro versioni della lista degli apostoli, e in tutte e quattro Pietro occupa la prima posizione (Mt 10,2-4; Mc 13,16-19; Lc 6,14-16; At 1,13); Matteo chiama addirittura Pietro «il primo».

La tradizione sinottica rende anche un'importante testimonianza sull'uso del nome «Pietro», imposto da Gesù a Simone. Esso certamente non delinea il suo carattere; il nuovo appellativo non ha nessun significato pedagogico o psicologico, ma va inteso in prospettiva interamente cristologica ed ecclesiologica. J. Jeremias ha dimostrato come nel sottofondo di questa scelta si trova il linguaggio simbolico della roccia santa. La tradizione rabinica parla di Abramo come di una roccia sulla quale si può edificare. Nella stessa direzione si muove Is 51,1 («guardate alla roccia da cui siete stati tagliati»). «Simone, che per primo ha confessato Gesù come il Cristo e che è stato il primo testimone, diventa ora, con la sua fede degna di Abramo rinnovata cristologicamente, la roccia che si oppone alla sporca marea dell'incredulità»².

² *Ibidem*, 212.

Arriviamo finalmente al celebre brano di Mt 16,17-19. L'esegesi liberale protestante trovò diversi motivi per contestare l'originarietà gesuana di queste parole (escluse dagli altri vangeli, uso della parola Chiesa...); oggi però la loro accettazione è abbastanza unanime anche in ambito protestante. La sostanza di quanto affermato da Matteo, infatti, coincide con tutti gli strati della tradizione contenuta nell'intero nuovo testamento, quelli che abbiamo appena sommariamente rassegnato. Inoltre, il vangelo di Matteo gode di una canonicità riconosciuta dalla Chiesa, che colloca quindi il suo contenuto in un contesto di fede, indipendente da ipotesi storico-scientifiche.

Rispetto al termine Chiesa, occorre dire che dal fatto che esso ricorra solo qui e in Mt 18,17 non si dovrebbe necessariamente escludere la sua autenticità e, meno ancora, escludere dall'orizzonte intenzionale di Gesù la fondazione della Chiesa. L'esegeta evangelico Oepke ci mette in guardia di fronte a queste «statistiche verbali» e ci ricorda che «in tutta la lettera ai Romani di san Paolo non ricorre mai la parola «croce», benché senz'alcun dubbio la lettera sia impregnata dall'inizio alla fine della teologia della croce dell'apostolo»³.

Rispetto alla forma letteraria del testo, la stessa esegesi liberale (Bultmann, von Harnack) sottolinea l'indubbio sottofondo aramaico del testo («beato sei», «Bar-jona», «chiavi del regno dei cieli», «legare e sciogliere»...). Lo stesso gioco di parole (tu sei pietra e su questa pietra...) non funziona grammaticalmente bene in greco.

Per comprendere il modo in cui Pietro è roccia, conviene rilevare che lui diventa tale non a partire «dalla carne e dal sangue» ma per rivelazione del Padre. Quando invece è la carne e il sangue a parlare, lui diventa roccia d'inciampo. È la tensione fra il dono ricevuto e la propria limitata capacità, tensione che troveremo anche presso i suoi successori. Occorre inoltre ricordare che la Chiesa è edificata pure sugli altri apostoli, in questo contesto chiamati anche «fondamento» (Ef 2,20), ma né l'esistenza della «roccia», né quella del «fondamento», diminuiscono la funzione della «pietra angolare», che è «lo stesso Cristo Gesù»⁴. Si affaccia anche qui, dunque, la nozione di sacramentalità.

La promessa divina sulle porte degli inferi che non prevarranno si pone in parallelo con la vocazione di Geremia e di altri profeti, costituiti tali «come una fortezza, come un muro di bronzo». A Geremia Dio dice che i suoi nemici «ti muoveranno guerra ma non ti vinceranno, perché io sono con te per salvarti» (Jer 1,18-19). Le parole sul potere delle chiavi richiamano la figura di Eliacim, a cui in Is 22,22 insieme con le chiavi gli è consegnata «la signoria e il potere sulla casa di Davide», e anche il rimprovero del Signore rivolto ai farisei che chiudono

³ *Ibidem*, 213.

⁴ *Ibidem*.

il regno dei cieli agli uomini (Mt 23,13). A Pietro compete dunque la funzione di portinaio, che deve decidere se accogliere o se rifiutare l'ingresso. Così il significato delle chiavi si accosta a quello del legare e sciogliere. Quest'ultima espressione è presa dal linguaggio rabbinico per significare la piena autorità in ambito dottrinale e disciplinare, inclusa la scomunica⁵. Infine, il parallelismo «sulla terra e nei cieli» afferma che le decisioni di Pietro hanno valore davanti a Dio: su questo troviamo un puntuale riscontro nelle tradizioni degli altri vangeli sul potere conferito agli apostoli (Gv 20,23: «a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi»). Importante qui è sottolineare la sostanza di ciò che è in gioco, è cioè il perdono. Il ministero di Pietro è un ministero di perdono, del perdono che lui stesso ha dovuto sperimentare. Ma è il perdono di Dio: «le chiavi del regno dei cieli sono le parole del perdono, che sicuramente nessun uomo può pronunciare da solo, ma che solamente la potenza di Dio garantisce»⁶. Risulta perciò assolutamente necessario accostarsi alla nozione di sacramentalità per comprendere appieno il ministero petrino.

In questa sede non possiamo soffermarci oltre. Potremmo solo aggiungere che l'accettazione del primato di Pietro sugli altri apostoli e sulla primitiva Chiesa è sempre più crescente anche presso i non cattolici (soprattutto dopo l'opera di Culmann su Pietro⁷). Il problema emerge piuttosto in ambito della successione, visto che non esiste una testimonianza neotestamentaria esplicita su questo tema.

La successione petrina

Nella Chiesa primitiva si riconosce come facente parte della tradizione canonica solo quanto è stato avvertito come significativo per il presente. Il fatto che i vangeli riportino i brani sul primato significa che quando furono scritti o compilati, il primato era un elemento ritenuto sostanziale per la vita della Chiesa.

Inoltre, la tradizione neotestamentaria compilata durante la prima e seconda generazione dei cristiani attesta che la parola è trasmessa attraverso il ministero della successione, conferito per l'imposizione delle mani (Atti, Lettere pastorali). La Parola è legata ad un testimone che garantisce la sua inequivocabilità, non per virtù propria, ma per il suo legame sacramentale con il Paraclito, il quale «vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annuncerà le cose future» (Gv 16,13). Fra parola,

⁵ *Ibidem*, 215.

⁶ *Ibidem*, 216.

⁷ O. CULLMANN, *Petrus. Jünger-Apostel-Martyrer*, Zurich - Stuttgart 1960.

ministro, Spirito e Cristo esiste dunque un reciproco intrecciarsi, che la tradizione teologica ed ecclesiale ha chiamato modalità sacramentale.

Possiamo dunque dire che sebbene non esista una testimonianza esplicita neotestamentaria sulla successione petrina, è invece testimoniata la successione apostolica generale, all'interno della quale si scopre la successione petrina. Sulla successione apostolica in generale ci siamo occupati nella sezione precedente; ora conviene rilevare le prime testimonianze sulla successione petrina a Roma: sia quelle dirette, sia quelle che evidenziano la funzione di capitalità della Chiesa romana.

Quella più antica è la prima lettera di Clemente Romano ai corinzi, scritta verso l'anno 90 e quindi quando ancora la rivelazione pubblica non era chiusa (anche se non è uno scritto ispirato, questo particolare gli conferisce un'autorevolezza non indifferente). In questa lettera il vescovo di Roma, usando un linguaggio che mette in evidenza la sua autorità, rimprovera ai corinzi il fatto di avere deposto alcuni presbiteri, ed ordina che vengano rimessi in carica. Più che la problematica concreta della Chiesa di Corinto, in sede ecclesiologica interessa accorgersi del fatto che la Chiesa di Roma si sente obbligata ad intervenire nei problemi "interni" di un'altra Chiesa, e questo non suscita perplessità.

Nei primi anni del II secolo troviamo le lettere di Ignazio di Antocchia e in particolare quella indirizzata ai cristiani della Chiesa di Roma, quella che «presiede nella carità». Ignazio dà anche il fondamento di questa affermazione: perché «essa è stata irrigata con il sangue dei gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo». Questa testimonianza ha anche il «valore aggiunto» di provenire dall'oriente; la presidenza di Roma è quindi riconosciuta non solo in occidente.

Le *liste* della successione nell'episcopato romano sono numerose, ma quelle che interessano come fondamento della successione petrina a Roma sono evidentemente le più antiche. Nella sua Storia Ecclesiastica (IV secolo), Eusebio di Cesarea attesta la lista dei pontefici romani compilata da Egesippo nella prima metà del II sec. E cinquant'anni dopo troviamo la più conosciuta lista di successione romana, quella di Ireneo di Lione nell'*Adversus haereses*.

L'epoca di Ireneo (seconda metà del II secolo) è quella segnata dalla lotta contro la *gnosi*, con la sua pretesa di possedere una tradizione *segreta* proveniente dagli apostoli. Ireneo riagisce sviluppando l'argomentazione dell'autentica tradizione apostolica presente nella successione apostolica, quella costituita dai vescovi succedutosi a capo delle Chiese, e più in particolare, delle Chiese *apostoliche* (quelle cioè fondate da un apostolo o da un loro stretto collaboratore, o che sono state destinatarie di una lettera apostolica). Poiché la confusione dottrinale dilaga, diventano necessari dei punti di riferimento della testimonianza

apostolica, ed essi vengono trovati nelle sede apostoliche. Tuttavia, all'interno di queste si dà ancora un criterio più preciso, che riassume in sé tutti gli altri: con la Chiesa di Roma, nella quale Pietro e Paolo hanno sofferto il martirio, tutte le altre Chiese devono accordarsi, «*propter potentior principalitatem*»⁸.

Esiste addirittura un «cerchio intermedio», quello delle «sedi petrine» (Antiochia, Alessandria e Roma), legate a Pietro sia per fondazione, per martirio o per l'eco della sua predicazione attraverso un suo diretto discepolo (Marco in Alessandria). Fra queste sedi petrine primeggia tuttavia quella romana, perché il luogo del martirio appare come il detentore principale dell'autorità petrina e fissa il luogo dove la sua funzione continua. Il ruolo della Chiesa di Gerusalemme (la Chiesa madre che fu anche, all'inizio, la Chiesa primaziale) passa così alla Chiesa di Roma, e non è un argomento di poco conto il fatto che dopo la morte di Pietro a Roma, Gerusalemme perde ogni tipo di primazia, anche a livello locale. Essa non solo non fu annoverata fra i patriarcati (quando questi cominciarono la loro esistenza; l'erezione del patriarcato di Gerusalemme è posteriore), ma neppure fu (agli inizi) sede metropolitana e fu dunque dipendente da un'altra Chiesa.

Esiste infine un'altra ragione che depone fortemente a favore del primato romano e cioè quella della costituzione del canone del nuovo testamento. «Il riconoscimento di Roma quale criterio della fede autenticamente apostolica è più antico del canone del nuovo testamento»⁹. La raccolta degli scritti cristiani riconosciuti come scritti canonici inizia nel II secolo e solo nel V secolo giunge, nel suo essenziale, alla sua conclusione. Nel giudizio sulla canonicità di questi scritti ebbe un ruolo assolutamente preponderante la tradizione romana: in questa città s'impose un canone secondo i criteri dell'apostolicità e della cattolicità, criterio che a poco a poco fu seguito anche dalle altre Chiese «a causa del suo valore immanente e della forza dell'autorità della Chiesa romana», come ha detto un testimone insospettabile come Harnack¹⁰.

*Il dogma sul primato*¹¹

Il primato romano è oggetto diretto di una dichiarazione dogmatica, contenuta nella Cost. *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I, del 18.7.1870. Per la sua lettura bisogna tenere presente che essa è tutto ciò che rimasse dal progetto originario, costituito da 15 capitoli e 21

⁸ Cfr. GOYRET, P., *Dalla Pasqua alla Parusia*, cit., 132-142.

⁹ RATZINGER, o.c., 218.

¹⁰ Citazione di Harnack presa da RATZINGER, o.c., 219.

¹¹ Cfr. SEMERARO, M., *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, Coll. Nuovi Saggi Teologici, 40, Dehoniane, Bologna 1998², 198-206.

canoni, di una costituzione sulla Chiesa (il concilio, come si sa, fu interrotto dalla presa di Roma per le truppe italiane). Non dovrebbe così stupire che nel risultato finale esista un certo sbilanciamento di peso a favore del primato, mentre che per l'episcopato si è dovuto aspettare fino al Concilio Vaticano II. Occorre inoltre sapere che il linguaggio usato è fortemente condizionato dalla contrapposizione alle tesi che il Concilio Vaticano I intendeva contrarrestare: il gallicanismo, l'episcopalismo e il giuseppinismo. Il linguaggio ha anche un tono giuridicista; siamo ancora all'epoca del predominio del binomio *potestas ordinis - potestas iurisdictionis*, e in quest'argomento non si teneva sufficientemente presente la rilevanza della prima, più ancora all'interno di una visione della Chiesa intesa come *societas perfecta*.

La costituzione comprende un prologo e quattro capitoli (con i quattro canoni rispettivi). Nel primo si riafferma il primato di Pietro (sugli apostoli e sulla Chiesa) come istituito da Cristo e consistente non solo in un primato di onore, ma «di vera e propria giurisdizione» (DH 3055). Nel secondo si afferma la successione petrina come realtà esistente per istituzione dello stesso Cristo e quindi «per diritto divino» (DH 3058), e si anatemizza dire che «il vescovo di Roma non è successore di Pietro in questo primato» (DH 3058).

L'ultima questione va intesa come realtà di fatto; sulla natura della connessione fra episcopato romano e successione petrina (dalla quale dipende la possibilità di una loro eventuale separazione), la teologia tende a collocare la sua origine in una decisione personale di Pietro, fatta non senza una speciale illuminazione divina; in linguaggio "tecnico", sarebbe un "fatto teologico e dogmatico". Non ci sono argomenti per parlare di questa connessione come "di diritto divino", ma neanche per collocarla nell'ambito del diritto puro ed esclusivamente umano.

Il terzo capitolo versa sul valore e natura del primato giurisdizionale del vescovo di Roma. La dottrina qui contenuta può essere sintetizzata nelle cinque caratteristiche della potestà primaziale:

- piena (abbraccia tutte le materie)
- suprema (non è giudicata da nessuna)
- universale (si estende a tutta la Chiesa)
- ordinaria (anessa allo stesso ufficio di Successore di Pietro; non è delegata da altri)
- immediata (è esercitata su tutti i pastori e su tutti i fedeli senza intermediari)

In questo contesto, è conveniente indicare anche ciò che la potestà primaziale non è, e cioè:

- non è ilimitata (è limitata dal diritto divino e dal diritto naturale)

- non è fontale (i vescovi non ricevono la loro potestà dal Papa, ma da Cristo)
- non è unica: anche a livello di potestà suprema esiste la potestà del Collegio Episcopale.

Il quarto capitolo riguarda la dottrina sul magistero papale *ex cathedra*, che si studia nel trattato di teologia fondamentale. Conviene infine tener presente la finalità del primato, della quale si parla nel prologo ed è ribadita dalla *Lumen gentium*: il primato è stato istituito «perchè l'episcopato stesso fosse uno e indiviso e perché la moltitudine di tutti i credenti fosse conservata nell'unità della fede e della comunione grazie alla stretta e reciproca unione dei sacerdoti». La finalità è proclamata come una realtà “a due fasi”: il traguardo ultimo è la conservazione dell'unità della fede e della comunione di tutti i credenti; essa però va realizzata attraverso i pastori, della cui unione il Papa è direttamente responsabile. Potremmo dire: il compito diretto del Papa è che l'episcopato sia di fatto uno e indiviso, in vista dell'unità della fede e della comunione dell'intero popolo di Dio.

La dottrina del Concilio Vaticano II e del magistero posteriore aggiunge l'importante affermazione del carattere episcopale dello stesso primato. Ossia, il primato è una funzione radicalmente episcopale, e quindi sacramentale. Non è conferito per un sacramento (il Papa non è un «supervescovo»), ma il suo svolgimento è di natura sacramentale (allo stesso modo che tutti gli altri vescovi). Questo, che in modo diretto è stato solo recentemente affermato autorevolmente¹², in qualche modo era già presente nel cap. III della *Pastor aeternus*, nel parlare del potere primaziale come una realtà *vere episcopalis*.

In questo stesso documento troviamo inoltre l'unità dell'intero episcopato come quadro di riferimento essenziale per capire adeguatamente il primato romano. Non esiste cioè l'episcopato romano *vis a vis* l'episcopato restante, ma una sola *episkopè*, rappresentazione sacramentale dell'unica *exousia* di Cristo, come abbiamo già ricordato.

Il primato romano in prospettiva ecumenica

Per le comunità ecclesiali uscite dalla piena comunione cattolica al tempo della Riforma, la questione del primato romano è teologicamente ancora troppo lontana per essere affrontata nel dialogo ecumenico, perché mancano le premesse comuni indispensabili. Si dovrebbe prima trovare una convergenza con la dottrina cattolica sul episcopato e sulla successione apostolica, all'interno della quale il primato del vescovo di Roma trova la sua giusta collocazione, come è stato appena studiato.

¹² Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Considerazioni circa *Il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa*, 31.10.98, (EV 17, 1588-1608).

Per le Chiese ortodosse, invece, il problema si trova ad un livello successivo di riflessione. La successione apostolica appartiene al loro patrimonio di fede in quanto realtà sacramentale, ma il loro concetto di *successione* è contestualizzato da un'ecclesiologia dove la successione petrina trova uno spazio molto ridotto, che l'indebolisce fino al punto da non essere compatibile con la dottrina cattolica. Nel privilegiare troppo unilateralmente la Chiesa locale nei confronti della *communio Ecclesiarum*, la successione apostolica è vista più come successione di Chiese che come successione di vescovi¹³. Viene meno così il senso forte della collegialità episcopale — il collegio episcopale come successione del collegio apostolico — e più ancora della capitalità dello stesso collegio, che nella Chiesa cattolica si colloca nella persona del Successore di Pietro. In questa prospettiva, il Papa non sarebbe *caput*, ma solo il *primus* fra vescovi sostanzialmente uguali: il *primus inter pares*, al quale corrisponderebbe un primato di onore, ma non di giurisdizione.

Si capisce così perché il tema del primato romano non sia stato ancora affrontato in modo sostanziale nei documenti del dialogo ecumenico ufficiale¹⁴: anche qui, le premesse necessarie per entrare in argomento, sulle quali non esiste ancora una sufficiente convergenza, sono troppe. Pur così, a livello di dibattito teologico il primato romano è sempre più al centro dei colloqui ecumenici, soprattutto a seguito dell'appello papale di «cercare, *evidentemente insieme*, le forme nelle quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri» (UUS 95/3). Anche se il tema è molto esteso per essere sviluppato in questa sede, conviene almeno riferire sinteticamente le divergenze più significative, senza la pretesa di esaurire l'argomento.

¹³ Questa è l'impostazione della moderna ecclesiologia ortodossa (cfr. J.R. VILLAR, *La teologia ortodossa della Chiesa locale*, in RODRÍGUEZ, P. (ed.), *L'ecclesiologia trent'anni dopo la «Lumen gentium»*, Armando Editore, Roma 1995, 211-220), che comunque contrasta con la teologia ortodossa tradizionale (cfr. VILLAR, J.R., *Il ministero episcopale nella comunio Ecclesiarum*, in GOYRET, P. (ed.), *I vescovi e il loro ministero*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 78). Per una panoramica generale della teologia ortodossa su questo tema, cfr. GOYRET, P., *Dalla Pasqua alla Parusia*, cit., 263-281.

¹⁴ Recentemente l'argomento è stato esaminato nel documento *Le conseguenze ecclesologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa, comunione ecclesiale, conciliarità ed autorità* (nn. 40-44) della Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa (Ravenna, 13.10.07, reperibile in Zenit, 15.11.07). Anche nel dialogo cattolico-anglicano il tema è sempre più presente (cfr. le Dichiarazioni concordate *Autorità nella Chiesa (I e II)*, Venezia 1976, Windsor 1981, in EO 1, 64-94 e 103-135; e la più recente *The Gift of Authority*, 1999, in *Origins* 29/2 (1999) 17-29). Tuttavia, non è stato mai il tema centrale di un documento ufficiale del dialogo ecumenico internazionale. A livello locale, l'argomento è stato affrontato nella Dichiarazione comune *Primato pontificio e Chiesa universale* (Minneapolis 1974) della Commissione cattolica-luterana USA; nella Dichiarazione congiunta *Primato e conciliarità* (Brighton, 1989) della Consulta ortodossa-cattolico romana degli Stati Uniti (EO 4, 3436-3444); e nella Dichiarazione *Il primato romano nella comunione delle Chiese* (Parigi 1991) del Comitato misto cattolico-ortodosso in Francia (EO 4, 920-967). Per una prospettiva generale sul tema, cfr. A. GARUTI, *Primato del vescovo di Roma e dialogo ecumenico*, Coll. Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 35, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 2000.

De parte non cattolica, a monte del problema della successione petrina si trova quello del *primato dello stesso Pietro*, da alcuni inteso non come primato della persona di Pietro rispetto agli altri apostoli¹⁵, ma come primato della fede da lui professata a Cesarea di Filippo (cfr. Mt 16, 13-18)¹⁶. Si pone poi la questione della *trasmissione* del primato, non esplicitamente attestata dalla Scrittura¹⁷, anche se trova conferma già nelle più antiche testimonianze cristiane. A questa è legato il problema della *sede* dove ha luogo la trasmissione (a Roma, a Costantinopoli, eventualmente altrove) e dei fondamenti delle pretese delle diverse sedi¹⁸. L'argomento diventa ancora più difficile nell'affrontare il contenuto della *potestas* primaziale, particolarmente nei confronti della potestà giurisdizionale immediata su tutti i pastori e su tutti i fedeli, e dell'esercizio del magistero infallibile *ex cathedra*¹⁹. Come sottofondo di queste questioni troviamo quella più basilare dell'appartenenza del primato romano all'*esse Ecclesiae* (ossia, come istituzione necessaria *iure divino*) o al *bene esse Ecclesiae* (la sua esistenza sarebbe conveniente, ma non intrinsecamente necessaria).

¹⁵ Cfr. BARTOLOMEO I, *Discorso ai vescovi svizzeri*, dic. 1995, n. 3, in *DC* (1996) 135.

¹⁶ Su questa questione, cfr. GNILKA, J., *Il ministero petrino. Fondazione nel nuovo testamento e configurazione nella Chiesa primitiva*, in HÜNERMANN, P. (ed.), *Papato ed ecumenismo*, cit., 9-21.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, 19.

¹⁸ Cfr. CLÉMENT, O., *La Chiesa ortodossa*, Brescia 1989, 65.

¹⁹ Cfr. CONCILIO VATICANO I, Cost. Dog. *Pastor Aeternus*, 18.7.70, in DH 3050-3075.