



Primato petrino e unità dei cristiani: considerazioni patristiche¹

Carlo dell'Osso

La ricorrenza del quarantesimo anniversario del Concilio Vaticano II ha suscitato una vasta serie di studi, riflessioni e convegni, come del resto era già avvenuto in occasione degli altri anniversari. In questa scia si colloca il saggio del prof. J.P. Meier dal titolo *Pietro: origini di un primato* apparso su «Il regno-attualità»², già presentato nel maggio 2004 al IV simposio sull'ecumenismo³, in cui, appunto, l'autore per la ricorrenza dei 40 anni della *Unitatis redintegratio* si interrogava sul servizio del ministero petrino in favore dell'unità della Chiesa universale e ne analizzava le matrici neotestamentarie e patristiche. Ci interessano particolarmente le matrici patristiche per il grande contributo che possono dare al dialogo ecumenico, specie nei rapporti tra Chiesa Cattolica e Chiesa Ortodossa⁴. Dobbiamo, altresì, ricordare che si tratta di un tema difficile non liquidabile in poche battute, che si apre a diverse soluzioni e che ha contrapposto gli studiosi. Neppure è possibile, in questo nostro breve contributo, presentare sinte-

¹ Abbiamo già pubblicato su *Il regno-attualità* 16/2005 pp. 573-574, nella sezione dedicata ai lettori, un'ampia parte di questo nostro contributo, che presentiamo ora completo dei testi patristici e con ulteriori precisazioni.

² *Il regno-attualità* 14/2004 pp. 496-507.

³ Tenutosi a Farfa (Ri) dal 12 al 16 maggio 2004, il medesimo saggio era stato presentato col titolo: «Il ministero petrino nel Nuovo Testamento e nelle prime tradizioni patristiche».

⁴ Cfr. l'intervento del metropolita Filarete di Minsk su *Trenta giorni* 9, 2005, 26-30, che si intitola: «Il primato: un aiuto non un peso».

ticamente tutti gli studi sull'argomento⁵. Il che, tuttavia, non ci scoraggia dal fare alcune osservazioni per rendere più chiari e, forse anche, più corretti i termini della questione.

In primo luogo, non ci sono dubbi circa la datazione, alla fine del I secolo, del testo originale greco della *1 lettera di Clemente*⁶, in tal senso, Meier ricorda che essa insieme con le lettere di Ignazio è stata scritta «quando i volumi più recenti del Nuovo Testamento non avevano ancora visto la loro redazione finale»⁷. Contestualmente Meier nota un «contrasto stridente» tra la 1 e 2 Pt, che parlano nella persona di Pietro, e «l'anonimo autore di *1 Clemente* (che) parla usando il "noi", cioè l'intera Chiesa di Roma». È sorprendente constatare come da questo lieve indizio, ovvero il presunto contrasto tra le lettere di Pietro e l'opera in questione, lo studioso americano deduca che, in quel tempo, la Chiesa di Roma era guidata da un gruppo di presbiteri-vescovi coadiuvati da diaconi e che non c'erano segni di un monoepiscopato a Roma⁸. Ora, gli studi recenti sulla *1 Clemente* non sembra che vadano in questa direzione. Infatti, si è sottolineato come la lettera debba essere considerata come un documento ufficiale e "personale" allo stesso tempo⁹, per cui se è vero che siamo di fronte ad un documento ufficiale della Chiesa di Roma alla Chiesa di Corinto, è pur vero che «lo stile e l'unità di pensiero presuppongono la personalità di un autore (...). Egli non scrive come un semplice segretario, ma come uno che è ben consapevole del tipo di intervento che sta rappresentan-

⁵ Ci limitamo a segnalare alcuni recenti studi: G. Falbo, *Il primato della chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, Roma 1989; M. Guarducci, *Il primato della Chiesa di Roma: documenti, riflessioni, conferme*, Milano 1991; M. Maccarrone, *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio: ricerche e testimonianze: Atti del Symposium storico-teologico*, Città del Vaticano 1991; K. Schatz, *Il primato del Papa: la sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia 1996; è appena uscito un contributo di L. Sartori, *Il dibattito sul primato papale, Nota bibliografica*, in «Studia Patavina» 52, 2005, 233-247, in cui vengono recensiti gli ultimi sette studi sul primato petrino.

⁶ Cfr. la datazione della lettera è riconosciuta tra il 95 e il 98 d. C. cfr. Clément de Rome, *Epître aux Corinthiens*, ed. A. Jaubert (Sch. 167), Paris 1971, pp. 19-20; Clemens von Rom, *Epistola ad Corinthios*, ed. G. Schneider (Fontes Christiani 15), Freiburg 1994, pp. 16-20, nell'introduzione si restringe il tempo della datazione 96-97. Molto antica, dunque di poco successiva all'originale greco, è la traduzione latina, cfr. M. Simonetti, *Sulla datazione della traduzione latina della lettera di Clemente Romano*, in «Rivista di Filologia e Istruzione Classica» 116, 1988, 203-211.

⁷ Meier, p. 501.

⁸ Meier, p. 501-2.

⁹ Cfr. E. Cattaneo, *Un "nuovo" passo della Prima Clementis: la "grande ammonizione" di 58,2-59,2A*, in «Studi su Clemente Romano. Atti degli incontri di Roma 29 marzo e 22 novembre 2001», ed. P. Luisier, Roma 2003, 57-58. Quest'opera è stata recensita da M.J. Edwards in «The Journal of Theological Studies» n.s. 56, 2005, 195-197.

do»¹⁰. Pertanto, i due soggetti Clemente e la Chiesa di Roma appaiono talmente uniti che non è possibile separarli. Infatti, se la lettera fosse stata di un semplice privato, e non della Chiesa di Roma, avrebbe perso il suo valore; d'altra parte, se è vero che era la Chiesa romana a parlare, doveva averlo fatto attraverso il suo più alto rappresentante¹¹.

In secondo luogo, Meier, interrogandosi sul fondamento dell'autorità della Chiesa di Roma, afferma che esso si basa «sulla testimonianza gloriosa di tutti i suoi martiri (...) l'autorità della Chiesa romana non viene mai esplicitamente fondata sull'autorità primordiale di Pietro e Paolo»¹². Prima di tutto, notiamo che lo studioso non risponde in base a quale autorità o a quale mandato particolare si fondi l'intervento della Chiesa di Roma su quella di Corinto, egli si limita a constatare l'esercizio di quest'autorità. Del resto, se la Chiesa di Roma avesse fatto un atto di prevaricazione, la Chiesa di Corinto avrebbe potuto protestare, cosa che, dalle fonti a nostra disposizione, non risulta essere avvenuto. Questo esercizio di autorità sembra, piuttosto, delineare una presa di coscienza, in seno alla Chiesa di Roma, di una responsabilità per tutta la Chiesa dopo la scomparsa della generazione degli apostoli. Anzi possiamo ipotizzare, contrariamente a quanto pensa Meier, che l'attività di Pietro e Paolo e la loro morte a Roma abbia contribuito a far maturare la convinzione di poter esercitare quest'autorità nei confronti delle altre comunità in base alla singolare posizione della Chiesa di Roma, quale custode dei resti mortali dei due apostoli¹³. A conforto di questa nostra ipotesi sta il fatto che i due apostoli vengono detti «colonne»¹⁴, che «lottarono fino alla morte»¹⁵ e che l'autore della lettera dice: «Teniamo davanti agli occhi i valorosi apostoli»¹⁶ e subito dopo parla dei martiri romani¹⁷, i quali costituiscono, per così dire, una «genealogia» apostolica che inizia proprio con

¹⁰ E. Cattaneo, *Un "nuovo"...* cit. p. 58.

¹¹ In questa direzione vanno le considerazioni di E. Cattaneo nell'articolo citato p. 58 n. 10. Un quadro sintetico di tutte le ricerche moderne e delle testimonianze antiche sulla personalità dell'autore si trova in Clemente Romano, *Lettera ai Corinzi*, ed. E. Peretto, Bologna 1999, pp. 23-34. Per la questione prosopografica rimandiamo a D.-A. Mignot, *Clément, ce inconnu*, in «Studi su Clemente Romano...» cit., pp. 163-195; B. Pouderon, *Clément de Rome, Flavius Clemens et le Clément juif*, in «Studi su Clemente Romano...» cit., pp. 197-218.

¹² Meier, p. 502.

¹³ Cfr. le considerazioni di E. Peretto in *Clemente...* cit., pp. 76-79.

¹⁴ *1 Clemente* 5,2. Il significato di «colonna» è molto pregnante nell'antichità sia classica che cristiana cfr. E. Peretto in *Clemente...* cit. p. 123.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *1 Clemente* 5,3.

¹⁷ *1 Clemente* 6, 1-4.

Pietro e Paolo. Così, infatti, leggiamo testualmente ai capitoli 5 e 6 della lettera di Clemente:

Ma lasciando gli esempi antichi, veniamo agli atleti vicinissimi a noi e prendiamo gli esempi validi della nostra epoca. Per invidia e per gelosia le più grandi e giuste colonne furono perseguitate e lottarono sino alla morte. Prendiamo i buoni apostoli. Pietro per l'ingiusta invidia non una o due, ma molte fatiche sopportò, e così col martirio raggiunse il posto della gloria. Per invidia e per discordia Paolo mostrò il premio della pazienza. Per sette volte portando catene, esiliato, lapidato, fattosi araldo nell'oriente e nell'occidente, ebbe la nobile fama della fede. Dopo aver predicato la giustizia a tutto il mondo, giunto al confine dell'occidente e resa testimonianza davanti alle autorità, lasciò il mondo e raggiunse il luogo santo, divenendo il più grande modello di pazienza. A questi uomini che vissero santamente si aggiunse una grande schiera di eletti, i quali, soffrendo per invidia molti oltraggi e torture, furono di bellissimo esempio a noi. Per gelosia furono perseguitate le donne, giovanette e fanciulle che soffrirono oltraggi terribili ed empi per la fede. Affrontarono una corsa sicura ed ebbero una ricompensa generosa, esse deboli nel fisico. La gelosia allontanò le mogli dai mariti ed alterò la parola del nostro padre Abramo: "Ecco l'osso delle mie ossa e la carne della mia carne". La gelosia e la discordia rovinarono molte città e distrussero grandi nazioni¹⁸.

Per quanto riguarda, poi, le considerazioni di Meier circa i capitoli 42-44 della *I Clemente*, occorrerebbe una più ampia dissertazione sull'uso e sul significato dei termini "vescovo" e "presbitero" all'epoca dello scritto, per evitare di tirare conclusioni azzardate¹⁹. Sembra, infatti, che in quei capitoli si debba vedere l'origine apostolica del "presbiterato" e "diaconato" e non una ricostruzione storica delle origini della Chiesa di Roma. Dunque, non sembra che dagli indizi contenuti nella *IClemente* si possa affermare, così dogmaticamente, che «alla fine del primo secolo la Chiesa romana era governata da presbiteri-vescovi assistiti da diaconi»²⁰, ma occorre limitarsi a dire che dietro la lettera c'è stato un autore ben consapevole dell'autorità della

¹⁸ Trad. it. A. Quaquarelli, *I padri apostolici*, (Collana Testi Patristici 4), Roma 1976, pp. 52-53.

¹⁹ Per conoscere testi patristici sui ministeri cfr. E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica*, Milano 1997.

²⁰ Meier, p. 504.

Chiesa romana e del suo fondamento sull'autorità degli apostoli Pietro e Paolo.

Successivamente Meier passa ad Ignazio di Antiochia ed afferma che con le sue lettere «il terreno subisce un mutamento sismico»²¹, perché compare per la prima volta il monoeπισcopato. La domanda che ci dobbiamo porre è se veramente l'affermazione del monoeπισcopato avesse avuto un effetto sismico sulle comunità oppure, come sembra più verosimile, se non fosse stato altro che la registrazione di una realtà originaria, accolta e riconosciuta da tutti i membri delle comunità cristiane senza generare alcun turbamento. Dopo questa premessa, Meier si concentra sull'*Epistola ai Romani* di Ignazio e nota l'assenza dei temi dominanti nelle altre lettere ignaziane, ovvero la gerarchia tripartita e la necessità di evitare gli errori del docetismo e dei giudaizzanti. Quindi, dal silenzio sulla gerarchia tripartita Meier deduce che a Roma in quell'epoca non esisteva un tale tipo di gerarchia. Ora, questo argomentare *e silentio fontium*, ovvero dire che se Ignazio non cita il vescovo di Roma, dunque, al suo tempo non c'era un vescovo della comunità romana, ci sembra una prova molto debole che non regge al confronto con altre più autorevoli testimonianze patristiche che, invece, fanno un elenco ben preciso dei vescovi di Roma, come, ad esempio, Ireneo che scrive:

Dunque, dopo aver fondato ed edificato la Chiesa, i beati apostoli affidarono a Lino il servizio dell'episcopato; di questo Lino Paolo fa menzione nelle lettere a Timoteo. A lui succede Anacleto. Dopo di lui, al terzo posto a partire dagli apostoli, riceve in sorte l'episcopato Clemente, il quale aveva visto gli apostoli stessi e si era incontrato con loro ed aveva ancora nelle orecchie la loro predicazione e davanti agli occhi la loro Tradizione. E non era il solo, perché allora restavano ancora molti che erano stati ammaestrati dagli apostoli (...). A questo Clemente succede Evaristo e ad Evaristo Alessandro; poi, come sesto a partire dagli apostoli, fu stabilito Sisto; dopo di lui Telesforo, che dette la sua testimonianza gloriosamente; poi Igino, quindi Pio e dopo di lui Aniceto. Dopo che ad Aniceto fu succeduto Sotere, ora al dodicesimo posto a partire dagli apostoli, tiene la funzione dell'episcopato Eleutero²².

Tornando, dunque, all'argomentazione di Meier, pensiamo che non sia possibile far leva sul silenzio di Ignazio, perché, ad esempio,

²¹ Meier, p. 503.

²² Ireneo, *Adversus Haereses* III,3,3: trad. it. E. Bellini-G. Maschio, *Ireneo. Contro le eresie e gli altri scritti*, Milano 1997, pp. 218-219.

non si può dire che l'assenza del tema dei giudaizzanti nell'epistola ai Romani di Ignazio significhi l'assenza di una comunità giudaica in Roma. Che, poi, la testimonianza di Ignazio abbia costituito il primo e formativo incontro della Chiesa di Roma con il monoepiscopato, come se la Chiesa di Roma abbia aspettato Ignazio per attuare questa sorprendente innovazione ecclesiale, rientra nell'ambito delle pure supposizioni, come afferma lo stesso Meier²³.

In seguito, lo studioso americano osserva che Ignazio riconosce il legame tra la Chiesa di Roma e gli apostoli Pietro e Paolo e il loro martirio²⁴. Questa affermazione ci deve far riflettere sul fatto che Ignazio, allo stesso tempo, riconosce alla Chiesa di Roma la funzione di «presiedere alla carità» e l'autorità esercitata dai due apostoli su di lei, quando afferma «non vi comando come Pietro e Paolo»²⁵. Ora, se il vescovo di Antiochia riconosceva il legame della Chiesa di Roma con gli apostoli Pietro e Paolo, a maggior ragione, un membro della Chiesa romana doveva avere questa consapevolezza, per cui la precedente ipotesi di Meier, quanto a Clemente, si indebolisce ulteriormente.

Ci permettiamo di dissentire dalle considerazioni di Meier relativamente a *Il sorgere del monoepiscopato*. Secondo lo studioso americano, infatti, ci fu un graduale passaggio da un collegio di presbiteri-vescovi al modello di un solo vescovo e solo dalla seconda metà del II secolo sarebbe esistito il monoepiscopato in Roma²⁶. Quest'affermazione ci lascia perplessi, perché, da una parte, Meier è disposto a riconoscere come figure storiche i personaggi indicati da Ireneo e da Egesippo, quando elencano i nomi dei primi vescovi di Roma – abbiamo già riportato la testimonianza di Ireneo, mentre Eusebio annota quella di Egesippo: «Quando arrivai a Roma, ho scritto la successione dei vescovi fino ad Aniceto, e a Sotero Eleutero»²⁷ –, dall'altra, nega che essi abbiano effettivamente «prestato servizio come vescovi singoli di Roma durante tutto il secondo secolo»²⁸. Infatti, egli ritiene che Ireneo ed Egesippo, elencando i nomi dei vescovi di Roma, avrebbero commesso un errore di anacronismo, per cui la loro testimonianza indiche-

²³ Meier, p. 504.

²⁴ Meier, p. 503.

²⁵ Ignazio di Antiochia, *Lettera ai Romani* IV,3.

²⁶ Meier, p. 504. Anche altri studiosi condividono questa tesi, che, tuttavia, non ha convinto tutti.

²⁷ La testimonianza di Egesippo è citata da Eusebio di Cesarea nella sua *Historia Ecclesiastica* 4,22,3. Trad. it. F. Migliore - S. Borzi, *Eusebio di Cesarea. Storia Ecclesiastica /1* (Collana Testi Patristici 158) Roma 2001, p. 228.

²⁸ Meier, p. 504.

rebbe che soltanto dalla seconda metà del II secolo in poi, ovvero dai loro tempi in poi, ci sarebbe stato il monoepiscopato in Roma. A questo punto aumentano le nostre perplessità e ci chiediamo: chi erano Lino, Cleto, Clemente, se erano realmente esistiti? Che ruolo avrebbero svolto costoro nella comunità romana dal momento che noi conosciamo il servizio episcopale così come era svolto nelle altre comunità cristiane? Pertanto, non ci resta che concludere o che Ireneo e gli altri scrittori cristiani abbiano inventato del tutto i nomi dei vescovi di Roma, quindi Lino, Cleto, Clemente non sarebbero mai esistiti, oppure dobbiamo riconoscere a questi tali il ruolo di vescovi di Roma, ruolo pressoché simile a quello degli altri vescovi attestati fin dalle origini nelle altre comunità cristiane²⁹. Inoltre, ci chiediamo come possa essere stato possibile il passaggio dal collegio presbiterale al monoepiscopato in una sede così importante, come Roma, senza essere registrato in nessuna fonte antica, e come mai il collegio presbiterale avesse ceduto, in modo così semplice e indolore, il suo servizio e “potere” ad un uomo solo. Una risposta probabile a queste perplessità potrebbe essere che i presbiteri, in realtà, non avevano mai avuto collegialmente la funzione episcopale che, invece, era stata sempre di uno solo; di conseguenza, i nomi che la tradizione patristica ci ha consegnato corrispondono a coloro che, tra i presbiteri, avevano la funzione episcopale.

Quanto, infine, alla controversia quartodecimana, Meier espone sinteticamente ciò che si legge nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, che scrive:

A quel tempo fu sollevata una questione assai importante, perché, seguendo una tradizione più antica, le diocesi di tutta l'Asia ritenevano che, per la festa della Pasqua del Salvatore, bisognasse osservare il quattordicesimo giorno della luna, giorno nel quale era stato ordinato agli ebrei di sacrificare l'agnello e che in esso, qualunque fosse il giorno della settimana, bisognava assolutamente porre

²⁹ La bibliografia sull'episcopato è molto vasta e presenta opinioni diverse e, talvolta, contrastanti cfr. M. Maccarone, *Lo sviluppo dell'idea dell'episcopato nel II secolo e la formazione del simbolo della cattedra episcopale*, Milano s.a.; E. Delhaye - L. Elders, *Episcopale munus: recueil d'études sur le ministère épiscopal*, Assen 1982; R. Gabuzda, *The concept of episcopè: the international lutheran-roman catholic dialogue in the light of the first three centuries*, Roma 1988; A. Brent, *Cultural episcopacy and ecumenism: representative ministry in Church history from the age of Ignatius of Antioch to the Reformation*, Leiden 1992; C. Uhrig, *Sorge fuer die Einheit, ueber die nichts geht: zum episkopalen Selbstverstaendnis des Ignatius von Antiochien*, Altenberge 1998; F. Sullivan, *From apostles to bishop: the development of the episcopacy in the early Church*, New York 2001.

fine ai digiuni. Invece le Chiese di tutto il resto del mondo non avevano l'abitudine di celebrare la Pasqua in questo modo e, richiamandosi alla tradizione apostolica, mantennero l'usanza, che si è osservata fino ad oggi, secondo cui non è opportuno porre fine al digiuno in un giorno diverso da quello della resurrezione del Signore. Su questa questione si svolsero numerosi sinodi ed assemblee di vescovi (...) Allora Vittore, che era a capo della Chiesa di Roma, cercò subito di escludere in massa dall'unità comune le diocesi di tutta l'Asia con le Chiese vicine, in quanto eterodosse e mediante lettere disapprovò indistintamente tutti i fratelli di quei luoghi e proclamò che erano scomunicati. Ma questo dispiacque a tutti i vescovi: essi dal canto loro lo esortarono a pensare alla pace, all'unione col prossimo e all'amore; e ancora oggi si tramandano le parole mediante le quali essi richiamarono assai severamente Vittore. Tra costoro anche Ireneo (...) ³⁰.

In questo testo il teologo americano registra un'azione forte di papa Vittore sulle Chiese d'Asia, mentre Ireneo avrebbe svolto il ruolo di "pacificatore". Da parte nostra, sembra che in questo caso si debba individuare un certo "anacronismo" di Eusebio, secondo cui Vittore, a fine secondo secolo, avrebbe avuto il potere di scomunicare le Chiese d'Asia. Invece, la questione va vista con maggiore obiettività, nel senso che alla fine del II secolo i cristiani e i capi/vescovi delle comunità si trovarono a constatare un divergenza sulla celebrazione della Pasqua: gli asiatici seguivano l'usanza ebraica di celebrare la pasqua il 14 di Nisan, gli occidentali la domenica successiva ³¹. Di fronte a questa situazione il vescovo di Roma, Vittore, insieme a tanti altri che sono citati da Eusebio, difende l'uso occidentale. Dunque, il vigore dell'azione di Vittore non va ascritto ad un colpo di mano, ma alla difesa della tradizione apostolica romana, in particolare petrina e paolina, di cui Vittore si sente custode e che ormai era riconosciuta come propria del vescovo e della Chiesa di Roma.

In definitiva, condividiamo la posizione di Meier circa il valore e l'importanza della ricostruzione storica ai fini di una migliore comprensione del ministero petrino nella Chiesa, tuttavia, questa esigenza sembra essere disattesa nel corso del suo saggio, dove l'attenzione alle

³⁰ Eusebio di Cesarea, *Historia ecclesiastica* 5,23-24. Trad. it., cit. pp. 298-302 passim.

³¹ In proposito cfr. le riflessioni di R. Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino 1978, p. XIX ss., dove si evidenzia un altro aspetto importante della questione quartodecimana, ossia il digiuno, che veniva osservato in Asia fino al 14 di Nisan, in occidente fino alla domenica successiva, anche se, osserva Cantalamessa, non si è sicuri dell'osservanza di un digiuno prepasquale a Roma.

fonti è piuttosto superata da alcune ipotesi tanto affascinanti, quanto poco attendibili come, per esempio, quella dell'esistenza di un collegio di presbiteri-vescovi a Roma. C'è, poi, un equivoco di fondo, ovvero l'equivalenza del "primato petrino" con il «tentativo di esercitare con mano pesante il potere», come nel caso di papa Vittore I. Dobbiamo, invece, sottolineare che l'insegnamento di Ireneo, cui spesso Meier si ispira, delineava già dalla metà del II secolo una coscienza del primato petrino soprattutto come esercizio della carità e tutela della fede. È, inoltre, interessante la sottolineatura che «nella seconda metà del secondo secolo l'affermazione più evidente del monoepiscopato a Roma e del suo legame con gli apostoli non è data dalla Chiesa di Roma stessa, ma da scrittori che da fuori la visitano»³², pertanto, non si può negare facilmente che questa realtà fosse, già da prima, radicata nella Chiesa di Roma.

Fatti questi chiarimenti, torniamo all'occasione di questa riflessione patristica, ovvero il quarantesimo anniversario del decreto conciliare sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*. In tal senso, non vogliamo perdere l'opportunità di mettere in evidenza due riferimenti patristici di grande portata ecumenica presenti nel testo conciliare, ovvero l'*Enarratio in psalmum 32 (II,29)*³³ di Agostino e l'*Omelia 46* sul vangelo di Giovanni di Giovanni Crisostomo³⁴. Nell'*Enarratio* Agostino accenna all'uso dei donatisti di ribattezzare i cristiani e contestualmente manifesta una grande preoccupazione per l'unità dei cristiani minacciata dallo scisma donatista. Per questo, alla fine del commento al salmo 32 Agostino ribadisce che i cristiani, contrariamente a quanto fanno i donatisti, riconoscono il battesimo degli altri ed afferma:

Dunque, fratelli, soprattutto vi esortiamo a questa carità, non soltanto verso voi stessi, ma anche verso coloro che stanno fuori, sia ancora pagani e che ancora non credono nel Cristo, sia se sono divisi da noi, se confessano con noi il Capo ma dal Corpo sono separati. Fratelli proviamo dolore per loro, come per nostri fratelli. Lo vogliono o no, sono nostri fratelli. Cesseranno di essere nostri fratelli, allorché avranno cessato di dire: Padre nostro (...). Dunque coloro che dicono: Non siete nostri fratelli, non intendono i pagani. Ecco perché ci vogliono ribattezzare, affermando che noi non abbiamo ciò che essi danno. Di qui deriva il loro errore, tanto che

³² Meier, p. 504.

³³ UR 3, cfr. PL 36, 299.

³⁴ UR 15, cfr. PG 59, 260-262.

negano che noi siamo loro fratelli. Ma per quale motivo il Profeta ci ha detto: «Voi dite loro: Siete nostri fratelli»³⁵, se non perché noi riconosciamo in essi ciò che non reclamiamo da loro? Essi, dunque, non riconoscendo il nostro battesimo, negano che noi siamo loro fratelli; noi invece, non richiedendo il loro battesimo ma riconoscendolo nostro, diciamo loro: siete nostri fratelli³⁶.

È proprio questo il passo citato nella *Unitatis redintegratio* 3, dove si parla delle *relazioni dei fratelli separati con la Chiesa cattolica* e dove i Padri conciliari sottolineano l'incorporazione in Cristo di tutti i credenti in virtù dell'unico battesimo, per cui la Chiesa cattolica riconosce tutti i credenti in Cristo come «fratelli nel Signore». È lo stesso atteggiamento di Agostino rispetto ai donatisti, che chiama «fratelli», perché, afferma, «confessiamo l'unico Cristo, dobbiamo essere in un solo corpo, sotto un unico Capo». Alla base di quest'affermazione c'è il concetto teologico di *Christus Totus*, che abbraccia tutti i credenti e va oltre i confini della Chiesa visibile, indicando l'unica Chiesa/corpo di Cristo sempre una e sempre indivisibile, nonostante i limiti e le divisioni degli uomini³⁷. È sintomatica, e diremmo anche attuale, da parte di Agostino l'affermazione della fratellanza dei cristiani in virtù della comune liturgia: «...nostri fratelli, che celebrano gli stessi sacramenti, anche se non con noi, ma tuttavia gli stessi che noi celebriamo; che rispondono con l'unico Amen, anche se non con noi, ma tuttavia con lo stesso Amen»³⁸. Allora, come porsi di fronte a queste divisioni fra i cristiani? Agostino risponde: con l'esercizio della carità unito alla ricerca della verità. L'Ipponate certamente viveva con tormento lo scisma donatista e sentiva necessario il dovere della carità per Cristo e per i fratelli, per questo esortava continuamente i battezzati alla pace e all'unità. In verità, lo scisma donatista aveva sconvolto la Chiesa in Africa, per cui il *Corpo di Cristo* si presentava ad Agostino lacerato dalle discordie e bisognoso di essere spronato al bene, per questo occorreva guardare a ciò che univa, ovvero agli stessi sacramenti e alla medesima liturgia.

³⁵ Is 66, 5 secondo la LXX.

³⁶ *Enarratio in ps. 32, II, 29*, trad. it. A. Corticelli, NBA XXV, Città Nuova, Roma 1967, pp. 611-613.

³⁷ Cfr. C. Dell'Osso, *Il «Christus Totus»: Chiesa ed Eucarestia in alcuni testi di S. Agostino*, in «Rivista di Scienze Religiose» 2/2004, 337-353.

³⁸ *Enarratio in ps. 32, II, 29*, un bel testo sul senso di «Amen» in relazione alla comunione eucaristica si trova nel *Sermone 272* cfr. C. Dell'Osso, *Il «Christus...»* cit. pp. 341-42.

Più avanti, al numero 15 della *Unitatis redintegratio*, dove si tratta della *Tradizione liturgica e spirituale degli Orientali*, i Padri conciliari riprendono un concetto presente nell'*Omelia 46* di Giovanni Crisostomo in cui è commentato il passo di Gv 6, 41-42, dove Gesù dice di essere il pane disceso dal cielo. Nel brano in questione Crisostomo si sofferma sull'eucarestia, usando espressioni molto forti che indicano la presenza reale di Cristo e l'intima unione con lui da parte dei credenti:

Affinché dunque diventiamo tali, non solo con l'amore, ma anche, per così dire, fisicamente, comunichiamoci con quella carne: e ciò avviene per mezzo del cibo che egli ci ha donato, volendoci mostrare l'affetto che ha per noi. Egli si mischiò con noi, e il suo corpo si compenetrò con i nostri, affinché fossimo un solo essere, come il corpo è unito alla sua testa. Questo è segno di immenso affetto reciproco. Alludendo a ciò Giobbe diceva dei suoi servi che nutrivano per lui tanto affetto, da desiderare di unirsi alla sua carne; per manifestare appunto questo ardente amore dicevano: "Chi ci darà le sue carni, perché ce ne possiamo saziare?"³⁹. È proprio questo ha fatto il Cristo per spingerci ad una più grande amicizia e per dimostrarci il suo affetto per noi; e non soltanto si è offerto agli sguardi di coloro che lo desideravano, ma si è lasciato toccare, mangiare, frantumare dai denti, masticare; insomma ha soddisfatto ogni desiderio⁴⁰.

Da questa intima unione eucaristica è edificata e cresce la Chiesa di Dio. Ora, poiché l'eucarestia è il segno più grande dell'unione tra i cristiani, i Padri conciliari esaltano la liturgia delle Chiese orientali e vedono in essa l'anello d'unione sacramentalmente fondato ed invisibilmente mai interrotto con la Chiesa latina.

In conclusione, l'attenzione alla storia, come fa Meier, ma anche alle comuni radici spirituali del Cristianesimo delle origini, come abbiamo visto per i cenni ad Agostino e Crisostomo, sono le fonti principali per la ricerca di una via d'unione tra i cristiani – via, del resto, ampiamente percorsa dopo il Concilio Vaticano II ed attualmente anche all'attenzione dei teologi ortodossi –. Non vanno in questa direzione alcune moderne interpretazioni ideologiche del Cristianesimo delle origini come, ad esempio, la svalutazione del monoepiscopato originario a favore di presunti collegi presbiterali. Infatti, l'idea e il

³⁹ Giob 31,31.

⁴⁰ Giovanni Crisostomo, *Commento al Vangelo di Giovanni*, trad. it. A. Del Zanna, Roma 1970, p. 157.

concetto di “collegialità” sono moderni e, benché nulla vieti il loro utilizzo in ambito ecclesiale, tuttavia, non si è autorizzati a porli anacronisticamente alle origini del Cristianesimo. È, piuttosto, la comune origine e Tradizione Apostolica dei grandi Patriarcati dei primi secoli cristiani, tra i quali eccelle quello di Roma, ad essere base comune per l’ecumenismo. Pertanto, la nostra ricerca dovrebbe andare verso la scoperta della predicazione e dell’attività degli apostoli nelle comunità dei primi secoli per scoprire la comune matrice cristocentrica ed apostolica che non può che unire tutti i credenti in Cristo. In tal senso, il ministero petrino è segno visibile di questa comune matrice, cristocentrica ed apostolica, che nel terzo millennio brilla ancora tra i cristiani attraverso la comune liturgia ed attraverso il ministero presbiterale ed episcopale.

Summary: *On the occasion of the 40th anniversary of the Unitatis Redintegratio the American Professor J.P. Meier wrote an article whose title is Pietro: origini di un primato regarding the biblical and patristic origins of Roman Primacy. This article focuses on patristic testimonies, the same presented by the American scholar, to demonstrate the presence of a bishop in Rome since the beginning of the Christianity and to contest the existence of a presbyterial college in the Eternal City in the 1st and 2nd century, as Meier thinks. We have also two passages belonging to St. Augustine and St. John Crysostom quoted by the Unitatis Redintegratio that reveal the point of view of the conciliar fathers on the ecumenic dialogue.*

Key words: Collegiality, Ecclesiology, Ecumenism, Monarchic Episcopate, Petrine Ministry, Mono-episcopate, Pope, Papacy, Fathers of the Church, Roman Primacy, Bishop of Rome.

Parole chiave: collegialità, ecclesiologia, ecumenismo, episcopato monarchico, ministero petrino, monoepiscopato, papa, papato, padri della Chiesa, primato romano, vescovo di Roma.