

Péter ERDŐ

DIRITTO CANONICO E TEOLOGIA

ALLA LUCE DEL CONTESTO RELIGIOSO-CULTURALE DELLA CHIESA

NASCENTE

I. IL PROBLEMA

In questo contributo non voglio affrontare in modo filosofico il rapporto tra due discipline sacre distinte ma non separabili tra di loro. Cerco invece di esaminare la realtà del diritto canonico degli inizi del cristianesimo e la sua dimensione teologica nella visione delle prime generazioni cristiane. Sotto il termine di diritto canonico non intendiamo soltanto un insieme di norme del comportamento sociale, bensì tutta una realtà istituzionale che caratterizza la comunità cristiana. Come ha ribadito San Giovanni Paolo II nel suo discorso per la presentazione del nuovo codice di diritto canonico del 1983: “Se la Chiesa - Corpo di Cristo - è compagine organizzata, se comprende in sé detta diversità di membra e di funzioni, se ‘si riproduce’ nella molteplicità delle Chiese particolari, allora tanto fitta è in essa la trama delle relazioni che il diritto c’è già, non può non esserci. Parlo del diritto inteso nella sua globalità ed essenzialità, prima ancora delle specificazioni, derivazioni o applicazioni di ordine propriamente canonico”¹.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso di Giovanni Paolo II per la presentazione del nuovo Codice di Diritto Canonico*, 3 febbraio 1983: AAS 75 (1983) Pars. I, 461.

Siccome la tradizione apostolica era considerata nei primi secoli cristiani come un'eredità dottrinale, liturgica, morale e disciplinare² che risaliva agli apostoli e a Gesù Cristo stesso, tale realtà appariva come la base della legittimità di ogni successivo sviluppo. In questo senso occuparsi della dimensione teologica della realtà istituzionale della Chiesa primitiva risulta significativo anche oggi per la ricerca delle giuste soluzioni disciplinari di fronte alle sfide dei tempi.

Se vogliamo esaminare la dimensione teologica o il valore teologico della realtà istituzionale della Chiesa, dobbiamo necessariamente partire dall'autocoscienza dei cristiani delle prime generazioni e dal loro contesto religioso-culturale. La ricerca dell'identità teologica della realtà giuridica della Chiesa e nella Chiesa deve partire dall'esame degli aspetti di storia delle idee e del contesto culturale.

II. L'AUTOCOSCIENZA DELLA CHIESA NASCENTE

In base agli scritti del Nuovo Testamento la comunità dei discepoli di Cristo appare come assemblea, chiesa (ἐκκλησία). Tale parola non era estranea al linguaggio dell'ebraismo ellenizzato ed originalmente non sembrava ancora opposto o contrario alla sinagoga (συναγωγή). Come abbiamo già ribadito in passato: "La parola greca

² Cfr. Péter ERDŐ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Collana di studi di diritto canonici ed ecclesiastico, dir. Rinaldo Bertolino, 17), Torino 1996, 11, n. 4.

ecclesia sta come traduzione dell'ebraico *qahal* già nella traduzione dell'Antico Testamento, la *Septuaginta*, usata anche dai cristiani come testo autentico. La stessa parola ebraica era però tradotta diverse volte nella *Septuaginta* con un altro termine greco *synagogé*"³. Ad ogni caso, la parola *ecclesia* indicava già nel linguaggio della *Septuaginta* la comunità dell'intero popolo di Dio, anzi, a volte l'assemblea solenne rappresentante del popolo⁴. Nel Deuteronomio la parola *ecclesia* si riferisce all'insieme del popolo eletto come partner nell'alleanza con il Signore⁵. È in tal senso che si usa l'espressione *ecclesia kyriou* (per es. Deut 9,10; 23,2 ecc)⁶.

La comunità cristiana, come si legge già in San Paolo, si chiamava Chiesa di Dio con riferimento alla Chiesa come insieme o come Chiese locali che ne fanno parte⁷ (cf. Atti 20,28; 1Cor 1,2. 10,32. 11,16.22). Similmente si parla di *ecclesia* di Cristo⁸ sia nel senso di

³ ERDÖ, *Teologia del diritto canonico* 67, n.58; cfr. Lothar COENEN, *Kirche*, in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Hrsg. Lothar Coenen – Erich Beyreuther – Hans Bietenhard,³Wuppertal 1972, II, 784-795, specialmente 784-785.

⁴ Cfr. Klaus BERGER, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes: Zu den Anfängen der Christlichen Verwendung von „ekklesia“* in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 73 (1976) 167-207, specialmente 174; James Tunstead BURCHAELL, *From Synagogue to Church, Public Services and Offices in the Earliest Christian Communities*, Cambridge 1992, 209-205.

⁵ Sul contenuto teologico dell'idea dell'alleanza di Dio con il popolo d'Israele vedi per es. Paolo GHERRI, *Lezioni di Teologia del Diritto canonico* (Quaderni di Apollinaris 10), Roma 2004, 152-154.

⁶ Sull'*ecclesia* nella "memoria collettiva di Israele" vedi Young-Ho PARK, *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 393), Tübingen 2015, 84-91, 180-186.

⁷ Cfr. COENEN, *Kirche* 789.

⁸ Nel mondo ebraico dell'epoca si aspettava – in base a Joel 3,14 – il giorno del Signore e la nuova *ecclesia* del Messia, cfr. PARK, *Paul's Ekklesia* 90.

Chiesa universale che nel senso delle Chiese locali (Rom 16,16; cf. Mt 16,18). I cristiani si sentivano *vero Israele, popolo di Dio* rinnovato nell'alleanza escatologica⁹ come dimostra chiaramente la prima lettera di San Pietro in cui si dice: “Voi siete stirpe eletta, sacerdozio regale, popolo d'acquisto” (1Piet 2,9). Questo popolo risulta – sin dall'inizio – anche una realtà istituzionale¹⁰. Tale autodefinizione contiene un chiaro riferimento a diversi brani dell'Antico Testamento (cf. Is 43,20-21; Es 19,6: “Sarete il mio sacerdozio regale e il mio popolo santo”). Si deve osservare tuttavia che la Chiesa del Nuovo Testamento non è qualificata mai chiaramente come *popolo nuovo di Dio*, in quanto si parla piuttosto di *nuova alleanza* (cf. Lc 22,20; 1Cor 11,25; 2Cor 3,6; Ebr 8,13 ecc)¹¹. Di questo popolo tuttavia possono diventare membri anche i pagani attraverso la fede e il battesimo¹².

Secondo la formula ormai classica di Adolf Harnack il principio fondamentale e sempre operativo della costituzione della Chiesa primitiva era il concetto di popolo di Dio realizzato in essa¹³. Secondo l'osservazione di Harnack questo “nuovo” popolo rifiutava quasi

⁹ Cfr. già Jean DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-Christianisme (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée I)*, Paris 1958, 317.

¹⁰ Cfr. Marcel SIMON – André BENOÎT, *Giudaismo e cristianesimo. Una storia antica* (Economica Laterza 373), Roma-Bari 2005, 55 („un movimento di riforma del giudaismo non si concepisce ... al di fuori del quadro di un gruppo organizzato”).

¹¹ ERDŐ, *Teologia del diritto canonico* 72, n.64; cfr. GHERRI, *Lezioni di Teologia* 156-158.

¹² Tutti i padri del secolo II sottolineano che i cristiani “costituiscono un popolo nuovo destinato a prendere posto fra i giudei e i greci come terza razza”: Gustave BARDY, *La Théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Unam Sanctam 13), Paris 1945, 60.

¹³ Adolf HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung in den zwei ersten Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus*, Leipzig 1910 (rist. Darmstadt 1978), 116-117.

completamente le antiche forme teocratiche dell'ebraismo volendo vivere “di Spirito, di fede, di speranza e di carità”. Eppure erano presenti in esso i segni della vera teocrazia e con questa del diritto ecclesiale divino¹⁴. La formazione delle leggi proprie della Chiesa era comunque agevolata dalla mentalità dei primi cristiani e ancora di più dal continuo uso dell'Antico Testamento. Proprio in base a ciò rimase un legame con l'organizzazione del popolo ebraico nel suo insieme e con quella delle sinagoghe¹⁵. Tale legame aveva un forte effetto creativo per la cristallizzazione delle forme istituzionali del cristianesimo. Ciò non era una conseguenza diretta dell'influsso della comunità ebraica non cristiana, ma proveniva dall'identità culturale e religiosa dei primi cristiani e dalle necessità terrene e comunitarie della Chiesa che erano analoghe a quelle delle comunità ebraiche più antiche¹⁶.

Tutto ciò significava che la Chiesa si considerava comunità di salvezza¹⁷, sposa di Cristo¹⁸. Per questo l'inserimento dei membri in essa aveva un effetto decisivo riguardo alla loro salvezza. Con questo erano date le basi di un diritto sacrale.

¹⁴ HARNACK, *Entstehung* 101, cf. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico* 73, n.66.

¹⁵ Cfr. HARNACK, *Entstehung* 117.

¹⁶ Ivi.

¹⁷ Per una riflessione sulla portata pratica di questa realtà nella Chiesa dei nostri giorni vedi per es. Giuseppe VERSALDI, *El derecho canónico como instrumento para encarnar en la Iglesia el mensaje de salvación*, in *Educatio catholica* 3/1-2 (2017) 193-208, specialmente 194.

¹⁸ Cfr. DANIELOU, *Judéo-Christianisme* 317-318, 326-328.

III. ALCUNE ISTITUZIONI SIGNIFICATIVE DELLA CHIESA DEI PRIMI TEMPI

1. *Istituzioni che garantivano l'unità del popolo*

Se la Chiesa si considerava vero Israele, aveva bisogno di organi che esprimessero quest'unità e la rendessero effettiva. È ben nota l'analogia dell'assemblea degli apostoli e presbiteri a Gerusalemme con il sinedrio. Anche il ruolo di San Giacomo, "fratello del Signore" contribuiva all'espressione di quest'unità¹⁹. Tale organismo ebbe un ruolo pressoché legislativo al cosiddetto concilio di Gerusalemme (cf. Atti 15, 4-29). Il primato di Pietro appariva pure come principio di unità di questo popolo (cf. Mt 16, 18 ecc). Tale funzione viene ribadita in modo speciale da Giovanni Paolo II, il quale afferma: "Dobbiamo vedere il ministero del successore di Pietro non solo come un servizio 'globale' che raggiunge ogni Chiesa particolare dall' 'esterno', ma come già appartenente all'essenza di ogni Chiesa particolare dal 'di dentro'"²⁰.

Nella tradizione antica si riscontra un'espressione molto significativa: *sacramentum unitatis*. La troviamo anche in San

¹⁹ Cfr. già Ivi 410.

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d'America*, 16 settembre 1987, n. 4: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/3, Città del Vaticano 1987, 556, cfr. Pablo GEFAELL, *L'Ecclesiologia eucaristica e il primato del Vescovo di Roma*, in *Folia Canonica* 1 (1998) 129-149, 137.

Cipriano²¹. Essa si riferisce alla funzione sacramentale dell'unità. I mezzi “per adempiere questa funzione sono le strutture fondamentali che realizzano ed esprimono l'unità sacramentale della Chiesa, soprattutto il ministero e la funzione del pontificato romano, della sede di Pietro come centro dell'unità”²². Tale funzione del primato è stata presentata nelle sue diverse sfumature dal beato John Henry Newman²³.

In tale visione sia l'espressione comunitaria – o se vogliamo conciliare – che l'espressione unipersonale dell'unità del popolo di Dio può richiedere e produrre delle norme di comportamento che hanno la funzione di confermare ed esprimere quest'unità visibile²⁴.

Come l'appartenenza al popolo eletto aveva un'influenza profonda sulla relazione della persona con Dio, così, ma in modo tutto speciale, per l'opera salvifica di Cristo, anche l'appartenenza al popolo di Dio rinnovato nella Nuova Alleanza aveva un effetto decisivo riguardo alla salvezza. La Chiesa era considerata come

²¹ CYPR., Cath. Eccl. unit. 6-7; ecc.

²² ERDŐ, *Teologia del diritto canonico* 99-100, n. 102. Per il contesto rabbinico della potestà di sciogliere e legare cfr. per es. Yves CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV/1, hrsg. Johannes Feiner - Magnus Löhrer, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 577.

²³ John Henry NEWMAN, *The letters and diaries*, ed. C. S. Dessain, London-New York 1961 ss., XX-305-306; ID., *Sermons preached on Various Occasions*, Westminster, Md. 1968, 191; ID., *An Essay on the Development of Cristian doctrine*, Westminster, Md. 1968, 148-149. 154-155. Per la posizione di Pietro nella Chiesa nascente vedi per es. Joachim GNILKA, *Petrus und Rom. Das Petrusbild der ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg-Basel-Wien 2002, 77-108.

²⁴ Sul criterio territoriale di competenza come „garanzia dell'unità della Chiesa” vedi Roberto INTERLANDI, *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione* (Tesi Gregoriana, Diritto Canonico 103), Roma 2016, 335-343.

popolo visibile che cammina in questa terra, ma che porta in se e rende efficace il dono della salvezza avvenuta con Cristo. Per esprimere il rapporto tra i membri della Chiesa e il Signore²⁵ si usava la parola *koinonia*, cioè comunione. Nell'uso di questa parola nel Nuovo Testamento si osserva che l'accento veniva posto non tanto sul carattere sociale di questa partecipazione ma piuttosto sulla partecipazione, insieme ad altri, a qualcosa. I cristiani partecipano al Vangelo (Fil 1,5), allo Spirito Santo (2Cor 13,13) sono chiamati alla comunione con il Cristo glorificato (1Cor 1,9).

Nell'Eucaristia i credenti partecipano *al corpo e al sangue di Cristo* (1Cor 11,24-29)²⁶. Così l'Eucaristia risulta anch'essa una forza che crea e unisce la Chiesa: “Il calice della benedizione²⁷ che noi benediciamo – scrive San Paolo – non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi benché molti siamo un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane. Guardate l'Israele secondo la carne: quelli che mangiano le vittime sacrificali, non sono forse in comunione con l'altare?” (1Cor 10,16-

²⁵ Sulle radici ebraiche della considerazione della Chiesa come sposa o fidanzata di Cristo (cfr. per es. Ef 5,25-32) o come corpo di Cristo (cfr. 1Cor 6,15-16 ecc.) vedi già DANIELOU, *Judéo-Christianisme* 326-337.

²⁶ Cfr. ERDŐ, *Teologia del diritto canonico*, 113, n. 116.

²⁷ Di questo calice, alla cena di Pasqua presso gli ebrei doveva bere quello che diceva la benedizione, ma poteva passare lo stesso calice anche agli altri. Eppure i partecipanti della cena avevano generalmente i loro bicchieri. Cfr. Hermann L. STRACK – Paul BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV/1, *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie. Erster Teil*, ⁴München 1965, 58-59. Nell'interpretazione ebraica moderna dal bicchiere della benedizione devono bere tutti. Cfr. *Talmud*. תלמוד בבלי. *Válogatott fejezetek* (Klasszikus zsidó művek magyarul. Szerk. Oberlander Báruch rabbi 10), Budapest 2017, II, 889.

18). Sull'Eucaristia come forza creatrice della Chiesa – oltre che principio di unità²⁸ – ritorneremo più avanti.

I credenti partecipano alla *buona novella di Cristo* e così, attraverso la Chiesa, entrano in comunione con Dio stesso. Nella prima lettera di Giovanni si legge infatti: “Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è con Padre e con Figlio suo Gesù Cristo” (1Giov 1,3). Questo rapporto di comunione è un punto centrale del carattere giuridico delle relazioni istituzionali all'interno della Chiesa. Secondo l'espressione moderna di Otto Semmelroth il segno sacramentale è il popolo messianico che è stato fatto da Cristo comunità di vita, di amore e di verità e che viene usato dal Signore come strumento per la salvezza di tutti e mandato in tutta la terra come luce del mondo e sale della terra²⁹.

2. Istituzioni che stabilivano l'appartenenza al popolo di Dio

Il *battesimo* era conosciuto nell'ebraismo come forma di accoglienza dei proseliti che volevano entrare nella comunità. Esso

²⁸ Cfr. per es. CONGAR, *Die Wesenseigenschaften der Kirche* 387.

²⁹ Cfr. CONC. VAT. II, Cost. dogm., *Lumen Gentium* 9; Otto SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, in *Mysterium Salutis* IV/1, 329-330; Yves CONGAR, *Un popolo messianico. La chiesa sacramento di salvezza. La salvezza e la liberazione* (Biblioteca di teologia contemporanea 27), Brescia 1977, 69-91.

aveva anche un carattere penitenziale e comunque purificatorio³⁰. Tra i cristiani il battesimo era praticato, ma considerato teologicamente in un altro modo e collegato con la persona di Gesù Cristo. Anche per i cristiani il battesimo era un rito per diventare membri della Chiesa, ed aveva per effetto la liberazione dai peccati. Tale liberazione però era considerata in un modo nuovo. Nel Nuovo Testamento veniva tematizzata la presenza del “battesimo di Giovanni” che era diverso dal battesimo nel nome di Cristo. San Paolo vede la Chiesa come Israele secondo lo Spirito rispetto alla comunità del popolo ebraico, in quanto Israele secondo la carne (cfr. Gal 6,16; 1Cor 10,18). Nei suoi scritti sembra che vi siano due visioni, due approcci alla realtà della Chiesa come popolo di Dio. Da una parte la Chiesa sembra essere l’unico Israele nel nuovo tempo escatologico, il vero Israele e così l’accento viene messo sulla continuità nella storia della salvezza. Dall’altra parte, in altri brani viene messo l’accento sulla novità della Chiesa³¹. Così si capisce anche la tensione interna dell’istituzione fondamentale per l’appartenenza alla Chiesa. Nel battesimo infatti si vedono i segni della continuità con l’istituto analogo dell’ebraismo. Allo stesso tempo il Nuovo Testamento ripete che il battesimo dei cristiani avviene nello Spirito (Atti 11,16; 18,25; 19,3-6). In base a questa dinamica teologica il battesimo può essere considerato come forza istituzionalizzante o forza creatrice della Chiesa.

³⁰ Cfr. per es. Emil SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico al tempo di Gesù Cristo (175 aC-135 dC)*, ed. diretta e riveduta da Géza Vermes – Vergus Millar – Martin Goodman, edizione italiana a cura di Claudio Gianotto, Brescia 1997, III/1, 240-242.

³¹ Cfr. Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Kirche im Neuen Testament*, Leipzig 1965, 138.

Il battesimo però doveva essere preceduto dalla fede e così dall'annuncio della buona novella.³² Così rimane logico che anche *la "parola" o il "verbo"* venga considerato come un fenomeno percepibile con i sensi umani che crea la Chiesa. Esso è anche base dell'unità visibile del popolo. I fedeli in Cristo sono rinati attraverso il Verbo vivente (1Pt 1,23). Come dice San Paolo: "Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo" (Ef 4,5). Più concretamente però si cristallizza *la professione di fede* come elemento di manifestazione della convinzione comune della Chiesa e come condizione previa al battesimo.³³ Così le professioni di fede diventano anche elementi istituzionalizzanti e portatori di unità. Più ampiamente però la comunione al verbo di Dio richiede una certa unità riguardo ai testi sacri.

³² Un testo base usato nella missione giudaica e poi trasformato per l'insegnamento cristiano prebattesimale è stata la prima parte della *Didaché* (I, 1 – VI, 1); cfr. Willy RORDORF, *Didaché*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I-III, ²Genova-Milano 2006-2008, I, 1400-1402; Johannes MÜHLSTEIGER, *Kirchenordnungen. Anfänge kirchlicher Rechtsbildung* (Kanonistische Studien und Texte 50), Berlin 2006, 73. Più dettagliatamente, con riferimento speciale all'insegnamento precedente al battesimo: DANÉLOU, *Judéo-Christianisme* 373-375.

³³ Per alcuni precedenti nell'ebraismo cfr. per es. *Shemone 'Esreh* (almeno le prime tre invocazioni): SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico* II, 547-554. Nella comunità di Qumran, prima dell'ingresso di un nuovo membro si richiedeva un giuramento di convertirsi alla Legge di Mosè e l'obbligazione di separarsi di tutti gli uomini dell'iniquità; cfr. DANÉLOU, *Judéo-Christianisme* 377. Per i precedenti di una professione di fede cristiana si vedano le formule che si trovano nel Nuovo Testamento, cfr. Knut BACKHAUS, *Glaubensbekenntnis. II. biblisch. 3. Neues Testament*, in LThK³, IV, 702-703 ("Die Urgemeinde setzt die alttestamentliche-frühjüdische Tradition des Bekenntnisses zu Gott Israels voraus und thematisiert den eigenen Glauben dadurch, dass sie dessen Heilshandeln in flexibler Weise auf sein Wirken in Jesus Christus konzentriert"). Per una professione di fede battesimale del secolo III, vedi *Traditio Apostolica* 21; ricostruzione del testo: *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essay de reconstitution*, ed. Bernard Botte, Münster 1963 (1972), 44-52. Un'altra ricostruzione della storia del testo Paul F. BRADSHAW – Maxwyell E. JOHNSON – L. Edward PHILLIPS, *The Apostolic Tradition: A Commentary*, ed. Harold W. Attridge, Minneapolis, MN 2002, 114-118, n. 21, 12-19. Per ricordi risalenti persino al II secolo nella *Traditio Apostolica* cfr. Alistair STEWART-SYKES, *Traditio Apostolica*, in *Nuovo Dizionario Patristico* III, 5446-5448. Per la preistoria della professione di fede di Nicea (una professione di fede battesimale usata in Palestina) vedi *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, , ed. Joseph Alberigo – Joseph A. Dossetti – Pericles Joannou – Claudius Leonardi – Paulus Prodi, ³Bologna 1973, 2.

Se il popolo d'Israele è considerato come popolo del Libro, la Chiesa cristiana cominciava ad avere come forza coagulante oltre alla Torah e agli altri testi sacri dell'ebraismo anche i libri del Nuovo Testamento. Parallelamente alla definizione del canone del Nuovo Testamento, la *Sacra Scrittura* divenne fattore di identificazione della comunità ecclesiale. L'idea stessa del libro sacro che veniva letto nelle assemblee liturgiche della comunità era del tutto ebraica. Anche se i cristiani si sentivano liberati dalla forza vincolante della stragrande maggioranza delle norme giuridiche e liturgiche della Bibbia ebraica e della tradizione del popolo, per la stessa comprensione dell'opera di Gesù³⁴ avevano assolutamente bisogno dei libri sacri del popolo d'Israele, che era la patria culturale e religiosa di tutta la comunità cristiana nascente³⁵. La scoperta del fatto che nella vita e nella morte di Gesù si sono compiute le antiche profezie, ossia le Scritture, e nella stessa esperienza fondamentale di aver riconosciuto nella persona di Gesù il Messia promesso, cioè il Cristo, era la causa della nascita della Chiesa. Per questo dice San Paolo che “il Cristo crocifisso è stoltezza per i pagani” (1Cor 1,23)³⁶. Per lo stesso motivo è entrata nella prassi

³⁴ Cfr. Steve MOYISE, *Jesus and the Scriptures of Israel*, in *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, ed. Tom Holmén – Santey E. Porter, I-IV, Leiden-Boston 2011, II, 1137-1167, specialmente 1167 (“The most ‘plausible’ Jesus is the one who discusses, debates and argues the meaning of Israel’s scriptures – for they were also his scriptures”).

³⁵ Per l'uso dei diversi metodi esegetici dell'ebraismo da parte dei cristiani vedi per es. DANÉLOU, *Judéo-Christianisme* 101-129.

³⁶ Cf. Detlef HÄUSSER, *Die Verkündigung des jüdischen Messias in der paganen Welt. Der Beitrag der Gemeinde in Philippi zur Mission des Apostels Paulus*, in *Der jüdische Messias Jesus und sein jüdischer Apostel Paulus*, hrsg. Armin D. Baum – Detlef Häußer – Emmanuel R. Rehfeld (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe 425), Tübingen 2016, 315-339.

della preparazione al battesimo il racconto e la spiegazione dei fatti principali della storia della salvezza in base all'Antico Testamento. Tale logica d'introduzione è rimasta conservata fino ad oggi nella liturgia della veglia pasquale³⁷, dove si leggono i brani fondamentali della Bibbia ebraica. Tutto ciò, vale a dire la continuità con il popolo d'Israele e allo stesso tempo la novità della Chiesa, si esprime anche nei riguardi della Sacra Scrittura. Nella Seconda lettera di Pietro si legge infatti: “come anche il nostro carissimo fratello Paolo vi ha scritto, secondo la sapienza che gli è stata data; così egli fa in tutte le lettere, in cui tratta di queste cose. In esse ci sono alcune cose difficili da comprendere e gli ignoranti e gli instabili le travisano, al pari delle altre Scritture, per loro propria rovina” (2Pt 3,15-16). In tal modo le lettere di San Paolo vengono equiparate alle altre Scritture, cioè ai libri dell'Antico Testamento. Non si tratta di un semplice paragone con gli altri scritti nel Nuovo Testamento. Sin dall'epoca ellenistica i libri dell'Antico Testamento venivano chiamati “Scritture”³⁸. Pure il Nuovo Testamento indica i libri dell'Antico Testamento con la stessa parola (*grafai*; Mt 22,9; 26,54; 1Cor 15,3; ecc.)³⁹. La nuova comprensione ed uso del testo dell'Antico Testamento e l'accettazione

³⁷ Cfr. *Didascalia* V, 19, 1-3: ricostruzione latina *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. Franziskus Xaverius Funk, Paderbornae 1905 (rist. Torino 1970), I, 288. 290. Circa la data precisa della redazione del testo originale vi sono diverse opinioni, ma risulta sicuro che si tratta di un'opera del III secolo; cfr. MÜHLSTEIGER 100.

³⁸ Indicati con la parola *grafai*; cfr. PHILO, Migr. Abr. 236; Vita Mosis 240; Alexander SAND, *Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum* (Handbuch der Dogmengeschichte I/3a [1]), Freiburg-Basel-Wien 1974, 18.

³⁹ Cfr. SAND, *Kanon* 16-18; ERDÖ, *Teologia del Diritto Canonico* 93, n. 94.

dei libri del Nuovo Testamento costituiscono un fattore istituzionalizzante della Chiesa come popolo di Dio. In tal senso dice Hans Urs von Balthasar: “Il Verbo della Scrittura è un regalo dello Sposo alla Sposa cioè alla Chiesa. È stata preparata per la Chiesa e così appartiene alla Chiesa; ma essa è la Parola di Dio cioè del Capo e in quanto tale sta sopra la Chiesa”⁴⁰.

Oltre al battesimo e alla parola di Dio, anche *l'Eucaristia* risulta una forza istituzionalizzante. L'Eucaristia viene compresa dai cristiani come ripresentazione efficace dell'ultima cena di Cristo. Tale riunione comunitaria è da subito risultata specifica dei cristiani. Ne scrive con chiarezza Marcel Simon: “un rito che, derivato nella sua struttura dalla liturgia domestica giudaica, sembra che avesse un senso specifico già nella prima comunità di Gerusalemme”⁴¹. Della prima comunità dei discepoli di Cristo a Gerusalemme si legge infatti che: “ogni giorno erano perseveranti insieme nel Tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti” (Atti 2,46). Anche in questa situazione si manifesta la tensione interna tipica per la Chiesa nascente. Da una parte i cristiani continuavano a frequentare il Tempio e pregare insieme al popolo d'Israele, come si legge espressamente di Pietro e Giovanni, che “salivano nel Tempio per la preghiera delle tre del pomeriggio” (Atti 3,1). Lo spezzare il pane però era un evento proprio e specifico

⁴⁰ Hans Urs von BALTHASAR, *Wort, Schrift, Tradition*, in *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 17; cit. ERDÖ, *Teologia del Diritto Canonico*, 96, n. 94.

⁴¹ SIMON – BENOÎT, *Giudaismo* 56.

dei cristiani. Sant'Ignazio di Antiochia nel secondo secolo⁴² ribadisce che i cristiani senza il vescovo non devono fare nulla che riguarda la Chiesa e che devono considerare come Eucaristia valida quella celebrata dal vescovo o dal suo incaricato⁴³. L'importanza vitale dell'Eucaristia per la Chiesa emerge poi in modo drammatico durante le persecuzioni. Di Dionisio, vescovo di Alessandria, Eusebio di Cesarea racconta che gli venne comandato di non radunare la comunità dei credenti per l'Eucaristia. Egli rifiutò di obbedire perché aveva capito che questo precetto comportava il divieto della stessa esistenza della Chiesa⁴⁴. Alla luce della storia delle origini il Concilio Vaticano II ha elaborato la teologia del ruolo istituzionalizzante dell'Eucaristia. La Chiesa vive e cresce continuamente tramite l'Eucaristia. Così l'Eucaristia risulta costitutiva per la Chiesa. La Chiesa celebra l'Eucaristia e viceversa l'Eucaristia crea, forma, genera la Chiesa⁴⁵. Tale dimensione costitutiva dell'Eucaristia per la Chiesa viene messa specialmente in rilievo nella teologia degli ultimi decenni⁴⁶, e ha un'importanza speciale nei rapporti ecumenici con le

⁴² Per la data degli scritti ignaziani vi sono diverse opinioni. Alcuni fanno risalire questi testi alla seconda metà del II secolo (per es. agli anni 165-175); cfr. MÜHLSTEIGER 75-79.

⁴³ Cfr. IGN., Smyrn. VIII, 1.

⁴⁴ EUSEB., Hist. eccl. VII, 11, 4.7.

⁴⁵ CONC. VAT. II, Decr. *Christus Dominus* 11; cfr. Henri de LUBAC, *Meditation sur l'Eglise*, Paris 1953, 135-136. Tale visione trova la sua espressione anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1997, n. 1396.

⁴⁶ Cfr. per es. Hervé LEGRAND, *L'Ecclesiologia eucaristica nel XXI secolo*, in *Pontificio Comitato per i Congressi Eucaristici Internazionali*, Assemblea Plenaria 9-11 novembre 2010, <http://www.congressieucaristici.va/content/dam/congressieucaristici/ARCHIVIO/PLENARIA%202010/LEGRA ND.pdf>, (consultato il 19 settembre 2017) 1-21.

Chiese ortodosse. Le Chiese ortodosse infatti “sono riconosciute dalla Chiesa Cattolica come ‘Chiese particolari’⁴⁷, perché in ogni valida celebrazione dell’Eucaristia la Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica, si fa veramente presente”⁴⁸. Per questo la teologia recente mette di nuovo in rilievo il legame tra la comunione eucaristica e la comunione ecclesiale. “Tali legami sono assolutamente fondamentali e del tutto tradizionali nella fede cattolica. Sono legami che anche la Chiesa ortodossa ha conservato tanto quanto noi, se non ancora più fermamente”⁴⁹.

L’ordine episcopale e anche presbiterale, ma in senso più largo il sacramento dell’ordine, appartiene pure alle forze istituzionalizzanti della Chiesa. Nelle Chiese locali, o con la terminologia canonica attuale in quelle particolari deve aversi sempre, in modo necessario ed autonomo, la possibilità della presenza dell’Eucaristia. Questa possibilità viene garantita dalla persona del vescovo ordinato che è il pastore della comunità. Così nell’ambito dell’interrelazionalità dei sacramenti, l’Eucaristia e il sacramento dell’ordine realizzano il proprio ruolo costitutivo nella Chiesa in strettissimo rapporto uno con l’altro. L’ordine inoltre è connesso in modo specifico con la missione ricevuta da Cristo. Come afferma Angelo Di Berardino, dopo l’era apostolica è ormai chiaro che nella persona del vescovo sono riunite le

⁴⁷ Cfr. CONC. VAT. II, Decr. *Unitatis redintegratio* 14.

⁴⁸ GEFAELL, *L’Ecclesiologia eucaristica* 136; cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio* 28 maggio 1992, n. 17: AAS 85 (1993) 838-850, 848.

⁴⁹ LEGRAND, *L’Ecclesiologia eucaristica* 1.

diverse caratteristiche dell'autorità, essendo lui la guida, il pastore, il maestro, il dirigente della liturgia, il profeta, l'uomo dello Spirito che egli riceve tramite l'ordinazione, per mezzo della Chiesa⁵⁰. Già San Clemente Romano alla fine del primo secolo motiva la dovuta obbedienza ai superiori ecclesiali affermando che la loro autorità è fondata sugli apostoli inviati da Cristo. Qui si tratta di un riferimento a una certa idea della successione apostolica⁵¹. Riguardo le funzioni nella Chiesa primitiva e i loro probabili precedenti nella struttura delle comunità delle sinagoghe sono state pubblicate delle ricerche interessanti. Non appare più convincente l'affermazione secondo cui l'organizzazione della Chiesa locale sarebbe stata carismatica per diversi decenni, nel senso che in essa i protagonisti erano laici carismatici liberi ed ispirati, insegnanti e profeti, i quali cedettero il posto ai ministri ordinati solo molto più tardi. James Tunstead Burtchaell per esempio, riferendosi all'esame attento delle dignità sinagogali e della loro continuazione cristiana, sottolinea che i cristiani sono stati diretti sin da principio da responsabili ufficiali⁵².

Tale connessione della struttura di molte comunità cristiane delle origini con quella della sinagoga appare in molti dettagli come nel nome e nel contenuto di diverse funzioni. Il *mebaqqer* della comunità di Qumran aveva la funzione specifica di sovrintendere alla comunità

⁵⁰ Vittorino GROSSI – Angelo DI BERARDINO, *La Chiesa antica: Ecclesiologia e istituzioni* (Cultura cristiana antica), Roma 1984, 122.

⁵¹ Clem. 44,3. Cfr. ERDŐ, *Teologia del Diritto Canonico* 80-84, n. 79-82.

⁵² Cfr. BURTCHAELL, *From Synagogue to Church* 201-227.

ossia *episcopein*⁵³. Allo stesso tempo va notato che il serviente della comunità sinagogale, il *hazan ha qeneset* era chiamato in greco anche *diakonos*⁵⁴.

3. Vita liturgica e comunitaria

La convinzione di essere il vero popolo di Dio ha richiesto la continuazione di varie forme liturgiche e comunitarie della sinagoga⁵⁵. Una di queste forme era sicuramente la preghiera comune con salmi ed inni che poi ha portato alla prassi della liturgia delle ore. Come abbiamo detto, i primi cristiani pregavano ancora insieme con tutti gli altri nel Tempio di Gerusalemme. Ancora nella liturgia delle ore odierna ci sono sette ore di preghiera come si menzionava già nell'Antico Testamento: “Sette volte al giorno io ti lodo, per i tuoi giusti giudizi” (cfr. Sal 118/119, 164). Ma i libri del Nuovo Testamento invitano più volte direttamente la comunità cristiana a cantare i salmi (cfr. Ef 5, 19; Col 3,16; Giac 5, 13). San Paolo stesso,

⁵³ Cfr. ERDÖ, *Teologia del Diritto Canonico* 62, n. 51; BURCHAEEL, *From Synagogue to Church* 201-227.

⁵⁴ Cfr. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico* II, 526. Per la funzione del *hazan* nella storia vedi per es. Lutz DOERING – Theodore KWASMAN, *Chasan*, in *Neues Lexikon des Judentums*, hrsg. Julius H. Schoeps, Gütersloh 2000, 162; REDAKTION, *Gemeinde*, ivi 289. Sul ruolo del *hazan* nella sinagoga all'epoca greco-romana vedi Steven FINE, *This Holy Place. On the Sanctity of the Synagogue during the Greco-Roman Period*, Eugene, Oregon 2016 (previously: The University of Notre Dame Press 1997), 45-47, 50, 79, 87.

⁵⁵ La sinagoga come comunità (ma anche edificio) aveva anche funzioni civili; cfr. Graham H. TWELFTREE, *Jesus and the Synagogue*, in *Handbook for the Study of the Historical Jesus* IV, 3105-3134, specialmente 3118 (“in first-century Palestine, synagogue meetings had a civic or communal as well as prayer function”).

naturalmente, ha anch'egli cantato i salmi (cfr. Atti 16, 25), come pure Gesù Cristo stesso con i suoi discepoli (Mt 26, 30; Mc 14, 26). Tale prassi specialmente all'inizio era in piena continuità con l'atteggiamento del popolo eletto che, anche come comunità, lodava il suo Signore, il suo grande Alleato. Molti salmi raccontavano la storia della salvezza, la storia dell'aiuto e della provvidenza di Dio, la liberazione del popolo della schiavitù di Egitto. I cristiani, anche come comunità, sentivano questa grande storia come la loro storia, la loro eredità. C'erano tuttavia dei passi nel testo dei Salmi che contenevano, secondo la convinzione gioiosa dei discepoli di Cristo, riferimenti messianici e profezie compiute nella storia di Gesù (cfr. Lc 20, 42; 24, 44; Atti 1, 20; 13, 33). In questo punto è proprio percepibile che i Salmi avevano anche un significato specifico per i cristiani⁵⁶, il quale appare tutt'oggi nei brevi sommari che vengono riportati prima dei singoli salmi nelle nuove edizioni della Liturgia delle ore.

La preghiera comune aveva i suoi tempi e il suo ritmo durante la giornata e attraverso l'anno intero. Soprattutto la celebrazione della Pasqua tra i cristiani mostrava questo doppio aspetto. Da una parte molte comunità celebravano la Pasqua di Cristo nello stesso giorno della Pasqua degli ebrei⁵⁷. L'usanza della celebrazione notturna, la

⁵⁶ Cfr. CONC. LAODIC. (s. IV/2) c. 16-18. Lo stesso concilio proibisce però che i cristiani seguano le usanze degli ebrei (c. 29).

⁵⁷ Il tempo della celebrazione della Pasqua sarà oggetto di grandi discussioni nel III-IV secolo. Cfr. CYPR., Ep. 75 (Firmilianus), VI, 1-2; *Didascalia* V, 17, 1-2; Funk I, 286; *Traditio Apostolica* 33: Botte 78-81; CONC. ARELAT. (a. 314) c.1 (prescrive di non celebrare la Pasqua contemporaneamente con gli ebrei); CONC. NIC. (testi collegati con il concilio contengono un simile divieto, cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 2 e 9); CONC.

veglia, era naturalmente parte della celebrazione giudaica (*erev pesach*)⁵⁸. Ma specialmente il *praeconium paschale* cioè il canto solenne dell'*Exsultet* – di cui la prima testimonianza risale tuttavia al secolo IV⁵⁹ - dimostra l'influsso dell'*aggada di seder*⁶⁰.

Naturalmente anche nella struttura fondamentale della celebrazione dell'Eucaristia è palese l'intimo rapporto con i precedenti ebraici⁶¹.

Un altro livello della vita della comunità è la *giurisdizione* ossia il funzionamento dei tribunali. Nell'ebraismo dell'epoca di Gesù gli anziani delle comunità locali, o più precisamente un gruppo più ristretto di loro, almeno tre persone, potevano giudicare nelle cause tra i membri della comunità⁶². Questa prassi sembra essere accolta da San Paolo (1Cor 6,5) che invita i cristiani di Corinto a non portare le loro discussioni interne davanti al giudice pagano. Va osservato che le

ANT. (a. 331?) c.1. Cfr. Vincenzo LOI – Biagio AMATA, *Pasqua. III. Controversia pasquale*, in *Nuovo Dizionario Patristico* III, 3941-3944.

⁵⁸ Le concezioni giudaiche sono presenti nella Pasqua cristiana; cfr. Willy RORDORF, *Pasqua. I-II*, in *Nuovo Dizionario Patristico* III, 3938-3941, specialmente 3938.

⁵⁹ Cfr. Guido FUX, *Exsultet I. liturgisch*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hrsg. Walter Kasper, I-XI, Freiburg im Breisgau 1993-2001 (Sonderausgabe 2006, citato LThK³), III, 1134.

⁶⁰ Cfr. Lucas KUNZ, *Exsultet iam angelica turba*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Hrsg. Joseph Höfer – Karl Rahner, III, Freiburg im Breisgau 1959, 1018.

⁶¹ Cfr. DANÉLOU, *Judéo-Christianisme* 387-393.

⁶² Cfr. Lc 7,3; SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico* II, 33-37 ecc.

comunità ebraiche della diaspora avevano – fino all’anno 70 d.C. – un autogoverno etnico riconosciuto⁶³.

4. *La scomunica: separazione dal popolo santo*

L’espulsione dalla sinagoga ossia la scomunica, poteva essere pronunciata probabilmente dal gruppo degli anziani della comunità. Nella comunità di Qumran e nella Chiesa cristiana di Corinto (cfr. 1Cor 5) sembra che fosse la stessa assemblea plenaria della comunità (cfr. Mt 18, 15-20) a poter deliberare direttamente sui singoli casi disciplinari⁶⁴. “Un’applicazione rigorosa di questa pena era assolutamente vitale per il giudaismo postesilico: in contatto continuo con un ambiente pagano, le comunità giudaiche potevano conservarsi soltanto eliminando costantemente e accuratamente ogni elemento estraneo”⁶⁵. La stessa situazione valeva anche per i cristiani dei primi secoli che vivevano generalmente in posizione di minoranza. Per quanto riguarda i gradi della scomunica, non è certo se nel giudaismo nell’epoca di Gesù e nella Chiesa nascente vi siano state più forme di scomunica distinte secondo la loro rigidità. Risulta invece chiaro che nel giudaismo esisteva il concetto di scomunica o maledizione

⁶³ Cfr. REDAKTION, *Gemeinde*, in *Neues Lexikon des Judentums* 289; vedi sopra nota 54.

⁶⁴ Cfr. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico* II, 518. Per la grande somiglianza della procedura seguita nella Chiesa a quella adottata nelle comunità di Qumran (anche rispetto alla previa monizione) vedi Walter DOSKOCIL, *Der Bann in der Urkirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung* (Münchener Theologische Studien. III. Kanonistische Abteilung 11), München 1958, 21-25.

⁶⁵ SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico* II, 519; cfr. Lc 6, 22; Gv 9,22; 12, 42; 16, 24.

irrevocabile. Tale atto comportava sicuramente la separazione dal popolo delle promesse e la consegna dello scomunicato alle forze del male⁶⁶. Quando San Paolo parla di dover consegnare il colpevole a Satana (1Cor 5,5) sembra che stia seguendo un simile modello riguardo agli effetti di questa pena fondamentale⁶⁷.

IV. CONCLUSIONE

Come si vede dal breve percorso degli elementi fondamentali dell'autocomprensione e del rispettivo funzionamento della comunità cristiana dei primi tempi, risulta chiaro che la stessa esistenza e gli elementi principali della vita istituzionale della loro comunità avevano un profondo significato teologico.

Il concetto centrale era la convinzione che la Chiesa è il vero popolo di Dio. L'appartenenza al quale aveva un effetto decisivo per il loro rapporto personale con Dio e per la loro sorte eterna. Già in questa idea fondamentale era nascosta la profonda continuità con il popolo eletto, con la sua religione, la sua liturgia, i suoi libri sacri e la sua vita comunitaria. Ma era presente anche la coscienza elementare di una novità che consisteva nell'opera salvifica di Cristo. Questa dinamica ha contrassegnato poi anche il modo di risolvere le questioni

⁶⁶ Cfr. SCHÜRER, *Storia del popolo giudaico* II, 519.

⁶⁷ Per la storia successiva della convinzione sull'effetto della scomunica cfr. per es. *Didascalia* II, 21, 8: Funk I, 80 (se il vescovo esclude un uomo dalla Chiesa e non lo riammette, lo destina alla morte perenne e così opera un'azione indegna).

pratiche della vita delle comunità e il valore teologico che si attribuiva a tali soluzioni.

Tale dinamica è tuttora presente nella vita istituzionale della Chiesa. Niente quindi nel diritto della Chiesa è puramente profano e niente funziona veramente senza la fede personale e condivisa con gli altri membri della Chiesa. Il rapporto di continuità con tutta la tradizione cristiana, e in fine dei conti con lo stesso popolo d'Israele, dev'essere rievocato. La novità di Gesù Cristo, essendo veramente apprezzabile solo percorrendo le vie della documentazione storica e della tradizione⁶⁸ della Chiesa, può dare anche oggi una nuova vitalità e una chiara identità alla vita istituzionale e giuridica della Chiesa.

Il popolo di Dio, infatti, risulta, sin dall'inizio segno e strumento efficace cioè sacramento di salvezza. Guardare la realtà della Chiesa e operare nella sua vita istituzionale in base a questo fatto fondamentale vuol dire coltivare il diritto canonico nel contesto del mistero della Chiesa⁶⁹. E questo significa vivere la realtà teologica della Chiesa anche nella concretezza istituzionale e promuovere la sua vita istituzionale con consapevolezza teologica.

⁶⁸ Cfr. GHERRI, *Lezioni di Teologia* 309.

⁶⁹ Cfr. CONC. VAT. II, Decr. *Optatam totius* 16; Jean-Pierre SCHOUPE, *Dal Ius publicum Ecclesiasticum alla disciplina postconciliare dei rapporti tra Chiesa e comunità politica*, in *Ephemerides Iuris Canonici* 57 (2017) 315-343, 337.