

PRESENTAZIONI DI DOTTORATO

I. POTESTÀ SACRAMENTALE E POTESTÀ DI GOVERNO NEL PRIMO MILLENNIO. ESERCIZIO DI ESSE E LORO DISTINZIONE

1. Motivo, oggetto e metodo della Ricerca

La distinzione tra quelle che noi oggi chiamiamo «*potestas ordinis*» e «*potestas iurisdictionis*», soprattutto relativamente alla loro origine, costituisce un nervo centrale della costituzione gerarchica della Chiesa, ed è ancora oggi una *crux interpretum* per la riflessione canonistica e teologica. In particolare, ci si chiede se anche la «potestà di giurisdizione» sia originata dal sacramento dell'Ordine sacro, come lo è certamente quella sacramentale «di ordine».

Sappiamo, a tal proposito, che sia il concilio di Trento sia il Vaticano II non vollero definire la questione, lasciando spazio così ad un'ulteriore riflessione dottrinale che conta oggi una molteplicità legittima di opinioni differenti. Tra queste opinioni, tuttavia, vi è anche quella di alcuni autori secondo i quali il Concilio Vaticano II avrebbe affermato l'unità della potestà sacra, nel senso di aver abolito la tradizionale distinzione tra le due potestà, «di ordine» e «di giurisdizione».

Ora, gli Autori che propugnano una tale abolizione spesso si rifanno al primo millennio, sostenendo l'assenza totale, in tale periodo storico, di una simile distinzione.

Di fatto non si può negare che le prime *riflessioni esplicite e sistematiche* in merito sorgono soltanto nella seconda metà del sec. XIII; mentre una *preistoria* di una distinzione lessicale potrebbe essere fatta risalire tutt'al più al

Decretum di Graziano (1141 ca.), se non più precisamente alla *Summa Lipsiensis* (1186); ma certamente non prima.

La nostra ricerca, dunque, è partita dalla consapevolezza che prima del *Decretum* non esisteva alcuna riflessione sistematica sulla potestà ecclesiastica o sulla sua bipartizione, anche perché tutto il primo millennio manca di una *scienza canonistica* che non ci è dato ritrovare appunto prima del maestro Graziano; e i termini «*potestas ordinis*» e «*potestas iurisdictionis*» formalmente sono inesistenti per tutto il primo millennio.

Ma il nostro lavoro ha preso le mosse anche dalla convinzione che tali *termini*, con la brevità e l'efficacia proprie dell'insegnamento scolastico delle Università, non *costituiscono* ma soltanto *dicono* quelle *realità* che noi riteniamo fossero presenti certamente anche prima della loro elaborazione concettuale e riscontrabili nella prassi ecclesiale anteriore al *Decretum*; ossia, da un lato, la realtà di un potere sacramentale per porre in essere i sacramenti istituiti da Cristo e affidati alla sua Chiesa, e specialmente di quello specifico potere trasmesso con l'Ordine sacro almeno nel grado del presbiterato, e, dall'altro lato, la realtà di un potere di governo esercitato sulla comunità dei credenti, ai fini sempre della salvezza.

Non ci siamo dunque lasciati attrarre da un preconcetto antistorico, che pone obiezioni sul senso e sulla legittimità dell'atto stesso di intraprendere una ricerca, poggiandosi soltanto sull'oggettiva inesistenza di una qualche formale testimonianza diretta, dichiarativa della distinzione delle due potestà: crediamo che la «*realità*» preceda *di fatto* la «*riflessione*» su di essa, e che in ogni diritto storicamente determinato si debba distinguere il diritto nella sua *fattualità di attuazione* dalla sua solo successiva *sistematizzazione dottrinale*.

L'oggetto della nostra ricerca, allora, non è stato quello di analizzare i passaggi di un organico e progressivo sviluppo di una distinzione tra quelle che noi chiamiamo «*potestà d'ordine*» e «*potestà di giurisdizione*» nei termini

in cui la comprendiamo oggi; né quello di mostrare appena la compatibilità di tale distinzione con le fonti antiche; bensì quello di innanzitutto ricercare, e poi anche mostrare, una serie di «indizi» qualificati sul tema in questione, che vanno considerati tutti nel loro insieme, ai fini di poter comporre, *in positivo*, i pezzi di un non facile mosaico.

L'assenza totale di testimonianze dirette ed esplicite sul tema, che ci avrebbero potuto offrire maggiore certezza nel giungere a delle conclusioni dottrinali, ci ha obbligato infatti a dedurre quest'ultime, per via interpretativa, da tanti elementi riscontrabili, seppur in modo frammentario, nella prassi ecclesiale, spinta occasionalmente a rispondere ai problemi che la storia nel tempo di volta in volta poneva. Tali «indizi», se presi singolarmente non sono comprovanti, tuttavia, presi assieme in una sintesi adeguata, quindi complessivamente e nelle loro interrelazioni, ci sembra abbiano fornito ben più di una mera ipotesi, realistica e non ideologica, circa la coscienza che concretamente la Chiesa, anche se non come oggetto di riflessione, ha continuato a possedere sulla potestà ecclesiastica lungo il primo millennio.

È stato necessario allora analizzare una quantità maggiore possibile di varie fonti, non soltanto giuridiche, ma appartenenti anche a campi diversi quali la liturgia, la teologia, la storia della Chiesa e del diritto canonico, consapevoli della necessità di una prudente e corretta prospettiva storica che sappia tenere lontano il rischio di ogni anacronismo. Proprio a causa della complessità del periodo storico in esame, infatti, grande sarebbe stato il rischio di fermarsi ad un ambito o aspetto o periodo storico particolari o ad alcuni Autori soltanto, traendo illegittimamente da un'analisi alquanto frammentaria e parziale un'ipotesi generale che si sarebbe rivelata presto insostenibile.

Questo spiega innanzitutto il motivo per cui l'*interdisciplinarietà*, per questa tesi, si è rivelata essenziale ai fini di un'analisi che volesse definirsi seriamente «storica». E spiega anche la necessità di prendere in considerazione un

periodo così vasto, definito dall'assenza di una vera e propria *scienza canonistica*, che va dall'epoca *sub-apostolica* della storia della Chiesa al concilio ecumenico Lateranense II (1139) col quale, in base alla nostra ottica, si conclude la «Riforma gregoriana», giungendo così alle soglie del *Decretum Gratiani*.

Se abbiamo ritenuto essenziale l'interdisciplinarietà, tutti questi dati di diversa natura sono stati tuttavia interpretati da noi secondo un'ottica unitaria, quella *canonistica*, che è specifica e differente, anche se non contraria, all'*obiectum formale* delle altre discipline.

Ovviamente, però, l'impianto principale rimane sostanzialmente storico, ma di una storia particolare, con un oggetto particolare: la Chiesa fondata da Cristo, la cui storia non può essere appena considerata come *storia del cristianesimo*, in quanto essa è costituita da «una sola complessa realtà risultante di un duplice elemento, umano e divino» (LG 8), il cui divenire e sviluppo anche giuridico dice una realizzazione che è in principio teologica.

Per questo motivo, abbiamo cercato di non sottovalutare, proprio come *metodo* di ricerca storico-canonistica, la realtà sottesa al concetto di *Tradizione*, in senso propriamente teologico oltre che canonistico, e la sua *recezione*, per evitare così il rischio di giungere a conclusioni alquanto discutibili se non errate, proprio perché basate su errati presupposti teologici che ne costituivano l'*oggetto formale*.

Su questa linea, nello studio delle varie fonti, oltre ad una prospettiva genuinamente esegetica, abbiamo riconosciuto anche il valore, per esempio, del fenomeno della *pseudoe-pigrafia* e della *storia degli effetti* di un testo che si «autonomizza» dall'intenzione del suo Autore, come pure dai suoi destinatari immediati, e che viene raccolto, per esempio, nei *florilegia Patrum* o nelle *Collectio canonum* di cui si servono i posteri per custodire una certa coscienza ecclesiale. Ma soprattutto, abbiamo cercato di trovare il filo unitario che possa tenere assieme i vari dati storici di diversa natura

da noi analizzati: essi, se singolarmente considerati possono apparire controversi e non del tutto definiti, tuttavia non ci sembra possano costituire solo per questo una seria obiezione alla rintracciabilità di una unitaria coscienza ecclesiale.

Consapevoli allora della difficoltà interpretativa di una tale analisi, in quanto relativa ad un periodo storico della Chiesa vasto e per vari motivi complesso, qual è quello del primo millennio, ci è sembrato tuttavia di poter infine correttamente riconoscere, con le debite precisazioni, una forte somiglianza, se non proprio un'identità, tra, da un lato, i due distinti poteri ecclesiali da noi analizzati, ossia quello sacramentale *ad sacerdotium* e quello di governo, e, dall'altro lato, rispettivamente, quelle che noi oggi chiamiamo «potestà di ordine» e «potestà di giurisdizione», ravvisando la linea di continuità della distinzione tra l'aspetto di governo e quello più profondamente sacramentale lungo tutta la Tradizione della Chiesa.

2. Struttura della Ricerca

Passando alla struttura del nostro lavoro, innanzitutto è da dire che l'articolazione dei capitoli è ovviamente di tipo *tematico*, in quanto non si tratta, come già detto, di raccontare una serie di fatti storici nel loro sviluppo più o meno armonico, bensì di analizzare l'emergere di alcune situazioni, alcuni concetti e istituti canonici, che siano rilevanti ai fini del nostro tema; e così anche i singoli capitoli non sono strutturati secondo schemi rigidamente logico-consequenziali, tipici di un'ordinata esposizione sistematica.

Inoltre, il fatto che il nostro lavoro sia di tipo *sintetico* di «indizi» indica già da sé la necessità che i singoli capitoli vadano considerati assieme e non separatamente, in quanto profondamente collegati tra loro: ciascuno illumina e spiega gli altri, fornendo solo alla fine un quadro più completo circa il tema in esame.

La distinzione tra una potestà sacramentale e una potestà di governo, nel primo millennio di vita e di storia del-

la Chiesa, è da noi analizzata, allora, sotto cinque profili differenti.

Il primo profilo è trattato nel capitolo primo. Esso riguarda il differente grado di partecipazione dei laici ai due aspetti della potestà ecclesiastica, sacramentale e di governo, sulla base di una distinzione tra laici e chierici espressa chiaramente già verso la fine del sec. II.

I laici, infatti, come risulta soprattutto dalle fonti conciliari e patristiche, in forza del battesimo partecipavano abbastanza attivamente all'esercizio della potestà di governo, almeno nei primi cinque secoli, sia in Oriente che in Occidente: in particolare, sia all'attività legislativa, potendo partecipare ai concili; sia giudiziaria, soprattutto con la diffusione dell'istituto dell'*episcopalis audientia*; ma soprattutto all'attività amministrativa, relativamente all'elezione dei vescovi, conservando una posizione alquanto rilevante nell'elettorato attivo. Si è riscontrata poi anche una partecipazione alla potestà di magistero, *lato sensu* intesa, ossia come insegnamento catechetico autorevole.

Invece, per quanto riguarda la potestà sacramentale, innanzitutto già nei primi secoli, e via via sempre sempre di più, vi era un'alquanto chiara consapevolezza della distinzione tra una potestà sacramentale in senso lato e una più specifica potestà sacramentale che potremmo chiamare *sacerdotale*, in quanto conferita mediante il sacramento dell'Ordine sacro nei gradi del *sacerdotium*, come risulta dalla *Traditio Apostolica*. Ora, in linea di principio, i laici non erano del tutto esclusi dalla potestà sacramentale, potendo amministrare per esempio il battesimo validamente, anche se contravvenendo ai divieti ecclesiastici, sulla base della diffusa e ripetuta convinzione che *si può dare ciò che si è ricevuto* (Tertulliano, Girolamo). Ma per quanto riguarda gli altri sacramenti essi potevano compiere alcune funzioni solo estrinsecamente connesse, risultando dunque radicalmente esclusi.

A partire dal sec. V, poi, si registra una restrizione della partecipazione dei laici al governo della Chiesa, causata

però da motivi di opportunità, e non teologici come quelli fondanti sin da subito la limitazione circa la potestà sacramentale *ad sacerdotium*.

Un secondo profilo, relativo alla distinzione tra una potestà di governo e quella potestà sacramentale specifica conferita mediante l'Ordine sacro *ad sacerdotium*, è stato da noi esposto in due capitoli, il secondo e il terzo: è il profilo importante della *amissibilità* (dal latino *amitto*) della potestà di governo, che si poteva, appunto, perdere, a fronte della *inamissibilità* della potestà sacramentale, che mai si poteva perdere.

In particolare, nel capitolo secondo, siamo partiti dalla fonte liturgica della *Traditio Apostolica*, che mostra come, nella coscienza primitiva della Chiesa antica, il sacramento dell'Ordine conferisse in profondità, per lo svolgimento di un compito nella Chiesa, una unitaria *funzione*, che potremmo chiamare pastorale in senso ampio, indistintamente sia di governo sia sacramentale. Considerate a sé stanti, quindi, le sole fonti liturgiche indurrebbero a negare, nella coscienza della Chiesa antica, la presenza di una qualche distinzione della potestà ecclesiale che non apparirebbe per nulla bipartita. Ma affermare ciò in modo conclusivo è apparso subito insostenibile nel confronto con altri dati forniti dalle fonti conciliari e patristiche, che altrimenti non riuscirebbero a comprendersi nel rapporto tra loro, soprattutto in relazione all'aspetto di governo: quest'ultimo, da un lato, sembra essere conferito col rito liturgico sacramentale, ma, dall'altro, come risulta dalle disposizioni conciliari, sembra potersi perdere, a differenza del potere sacramentale che invece veniva riconosciuto *inamissibile*, per esempio quando si affermava praticamente la validità di ordinazioni certamente illegittime¹.

¹ Anche per questo motivo, in sede interpretativa dei molteplici dati di diversa natura offerti dalla complessa vita della Chiesa dei primi secoli, ci è sembrato necessario anche rilevare, nella coscienza irreflessa

Nel capitolo secondo, ancora, abbiamo analizzato la controversia battesimale che ha interessato l'Occidente nel sec. III, avendo come protagonisti Cipriano di Cartagine e Stefano di Roma; mentre, per l'Oriente, abbiamo analizzato la coeva *dottrina* di Origene sul sacerdozio.

Col capitolo terzo siamo andati avanti nei secc. IV-VI. La discussione avviata col dibattito tra Cipriano e Stefano, infatti, sembra risolversi, almeno dal punto di vista teologico se non propriamente storico, con la lezione di Agostino, soprattutto nella polemica coi Donatisti che si rifacevano a Cipriano, quindi dopo il concilio di Arles (314), e dopo che Ottato di Milevi aveva posto più chiaramente la differenza tra scisma ed eresia, oltre che l'allusione al successore di Pietro come origine, anche per gli altri vescovi, del *potere delle chiavi*. Con Agostino, tra le tante cose, si chiarisce soprattutto lo stretto nesso tra la potestà sacramentale e il sacramento dell'Ordine, riconosciuto universalmente come indelebile (anche da Cipriano). Sempre più chiaramente e diffusamente si riconoscerà allora l'*inamissibilità* della potestà sacramentale *in quanto* originata dal sacramento dell'Ordine, la quale rimane, com'è detto esplicitamente da Agostino, anche in chi non fosse ammesso all'esercizio di governo.

In relazione a questo secondo profilo (dell'*amissibilità/inamissibilità*), molto importanti risultano anche le disposizioni, sui Novaziani e sullo scisma meliziano, del concilio di Nicea (325), che considera come valide ordinazioni certamente illegittime; ma anche le decisioni di papa Innocenzo I sul caso Bonoso, di Leone Magno e Gregorio Magno. E analoghe considerazioni debbono farsi per la dottrina

della Chiesa, un'altra distinzione, ossia quella che oggi noi diremmo esserci tra un «*munus*» pastorale unitario, comprendente sia l'aspetto di governo che quello di santificazione, da un lato, e, dall'altro, una «*potestas*» per esercitarlo: quest'ultima si mostrava praticamente bipartita in due aspetti, uno dei quali, quello di governo, era *amissibile*, mentre rimaneva *inammissibile* la potestà sacramentale, oltre che l'unitaria funzione pastorale conferita anch'essa sacramentalmente.

orientale, da noi suddivisa in tre aree geografiche: quella dell'Asia Minore, coi concili di Ancira (314), Costantinopoli (381), Efeso (431) e il *Trullano* (692), coi Padri Cappadoci e altri scrittori ecclesiastici, quali Teodoreto di Ciro, Isidoro di Pelusio, Giovanni Scolastico, Timoteo di Costantinopoli, lo Ps-Dionigi Areopagita. La seconda area geografica è quella siriana, con lo scisma antiocheno dovuto alla reazione antinicena, e poi le *Constitutiones Apostolorum*, il Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Efrem il Siro e Severo d'Antiochia. Infine, l'area egiziana, con Atanasio e il concilio del 362, e con Cirillo d'Alessandria.

Oltre ai due profili suddetti, la distinzione tra le due potestà viene ulteriormente analizzata sotto altri tre profili, tutti affrontati nel quarto capitolo, seguendo lo sviluppo dell'organizzazione ecclesiastica, che ha visto presto una diversificazione di vari uffici (arcivescovo, metropolita, primate) e lo sviluppo del primato del vescovo di Roma, di cui sempre più si prendeva consapevolezza almeno nella Chiesa Occidentale; uffici questi che comportavano un esercizio di differenti poteri specifici, con diritti e doveri propri.

Così, un terzo profilo circa la bipartizione della potestà ecclesiastica risulta essere quello della graduabilità ed estensibilità della potestà di governo, a fronte della potestà sacramentale che rimane invece intatta nella sua fondamentale unità del *sacerdotium*; con la conseguenza che la distinzione tra vescovo e presbitero appare, nelle fonti conciliari, liturgiche e patristiche, innanzitutto in relazione all'aspetto di governo e fondata sull'esigenza di unità e buon ordine della Chiesa (soprattutto a partire da Girolamo), e non in relazione al potere sacramentale di conferire la Cresima e l'Ordine, che non sembra esclusivo del vescovo².

² Probabilmente, lo sviluppo storico del ministero sacerdotale nei primi secoli, l'elezione-consacrazione dei patriarchi di Alessandria fino al sec. III, casi di presbiteri o diaconi ordinati da presbiteri, la teologia sul sacerdozio sviluppatasi per tutto il primo millennio, corroborata anche da

Un quarto profilo, poi, è dato dall'esercizio disgiunto delle due potestà, sia nel rapporto tra i diversi uffici, a livello sovradiocesano e diocesano, sia in relazione al medesimo ufficio singolarmente considerato (per esempio, l'ufficio primaziale del Romano Pontefice prima della sua consacrazione episcopale).

Un quinto profilo, infine, soprattutto in base alla legislazione conciliare orientale, da un lato, e africana, gallica e spagnola, dall'altro, risulta dall'analisi degli effetti distinti delle violazioni delle norme di competenza territoriale sugli atti emanati nell'esercizio delle due potestà; e tra queste norme vi sono i divieti di traslazione e di ordinazione «assoluta», dai quali (personalmente) non ci è sembrato potersi dedurre come generalizzato il regime delle ordinazioni «relative». Sotto questo quinto profilo, inoltre, la potestà di governo appare ulteriormente contraddistinta per essere modificabile per il cambio di diocesi, nel caso di accettazione del vescovo *ad quem*; mentre, nel caso contrario, il suo esercizio risultava semplicemente impossibile.

L'ultimo capitolo, il quinto, è dedicato, infine, al periodo che corre tra il sec. VII, con Isidoro di Siviglia, ripreso soprattutto da Rabano Mauro, e il concilio Lateranense II che chiude la «Riforma gregoriana». Sembra che, in un contesto storico ed ecclesiologico ben differente, caratterizzato dal passaggio da un'ecclesiologia di comunione di Chiese a quella della Chiesa universale, si siano ripresentati però molti elementi già trattati nei capitoli precedenti. In particolare, abbiamo affrontato la questione delle riordinazioni, che mostra come l'affermazione dell'*amissibilità* della potestà sacramentale fosse portata avanti sulla base di opportunismi

alcune disposizioni conciliari, hanno costituito una solida base storica, per nulla indifferente, su cui i papi nel sec. XV autorizzarono esplicitamente presbiteri a conferire ordinazioni presbiterali; e per lo stesso motivo, durante il concilio Vaticano II si cambiarono le iniziali affermazioni sulla sacramentalità dell'episcopato e sul ministro dell'Ordine e della Cresima.

personali, come si vede bene nel caso di Ebbone e Incmaro di Reims, di Fozio di Costantinopoli, delle ordinazioni di papa Formoso e della relativa dottrina di Ausilio e Vulgario i quali invece sapevano sostenere la validità di quelle ordinazioni, e infine Raterio di Verona. E poi abbiamo affrontato la questione delle ordinazioni simoniache le quali, sia dalle disposizioni conciliari soprattutto del pontificato di Nicola II, di Gregorio VII, e di Urbano II col concilio di Piacenza (1095) che verrà ripreso dal Lateranense I (1123), sia dai numerosi scrittori ecclesiastici del tempo, sembrano per lo più essere condannate solo per limitare il deplorabile fenomeno in questione, ma senza considerare tali ordinazioni come invalide³. Con più attenzione, poi, abbiamo considerato il pensiero di Pier Damiani e di Umberto di Silva Candida, che mostrano come le tesi di per sé opposte, risalenti rispettivamente ad Agostino e a Cipriano, fondamentalmente permangono, sebbene in misura diversa, per tutto il primo millennio nella tradizione della Chiesa, contemperandosi a vicenda.

Infatti, al crescere della coscienza generale del primato petrino e della funzione di garanzia dell'unità ecclesiale della chiesa di Roma, sembra che nella tesi di Cipriano rimanga valida, e mentre adesso anche praticabile, l'affermazione di un potere in capo all'autorità ecclesiastica competente (ossia per Cipriano *ogni* vescovo; mentre adesso sempre più esclusivamente *il* vescovo di Roma) di porre irretroattivamente *condizioni* per il valido esercizio della potestà sacramentale *ad sacerdotium*, che si aggiungono quindi dall'esterno di tale

³ Scrittori ecclesiastici anteriori al 1046, inizio ideale della «Riforma gregoriana», sono: Gerberto d'Aurillac, Fulberto di Chartres, l'autore dell'*Epistola Widonis*, Abbone di Fleury e Burcardo di Worms. Quelli che scrivono sotto il pontificato di Gregorio VII sembrano maggiormente inclini a considerare le ordinazioni simoniache come invalide, come per esempio Bernardo di Costanza (ma non il discepolo Bernoldo), il cardinale Deusdedit, e in parte anche Bonizzone di Sutri, mentre da essi si distacca Anselmo di Lucca. Gli scrittori del sec. XII da noi trattati sono: Bruno di Segni, Algero di Liegi e Ugo d'Amiens.

potestà, non essendo invece ravvisabile il «principio di economia», inteso nel senso di un potere di rendere invalido ciò che è valido, o, viceversa, di rendere valido ciò che è invalido.

3. Conclusioni

Per tutto il primo millennio di storia della Chiesa, sia in Occidente che in Oriente, ci è sembrato fondamentalmente constatabile una coscienza «pratica» circa la *distinzione* tra una potestà sacramentale sacerdotale e una potestà di governo. E tale distinzione appare riconducibile alla diversa *origine* delle due potestà: l'una sacramentale, l'altra extra-sacramentale; in particolare, quest'ultima sembra essere stata sempre di più vista, relativamente alla potestà episcopale, in un atto almeno implicito del papa, soprattutto a partire dall'*Epistola Clementis ad Iacobum*, da Ottato di Milevi e soprattutto dalla dottrina di Leone Magno.

Tali potestà, però, *non* sembrano *separate*, innanzitutto a livello *sacramentale*, in quanto potestà volte entrambe all'esercizio di una funzione pastorale unitaria (oggi diremmo «*munus*»), sia di santificazione sia di governo, conferita sacramentalmente. A livello *giurisdizionale*, poi, esse non sono separate, in quanto la suprema autorità ecclesiastica, sebbene eccezionalmente, ai fini di garantire l'unità della Chiesa, sembra, da un lato, poter apporre irretroattivamente «condizioni» per il valido esercizio della potestà sacramentale sacerdotale, e, dall'altro lato, poter *allargare* a favore dei presbiteri quella riserva ecclesiastica *ad validitatem* dell'esercizio di tale potestà in capo al vescovo.

Considerando la continuità tra la coscienza irriflessa della Chiesa nel primo millennio e la riflessione dottrinale nel secondo millennio su tutti quei dati offerti dalla storia e dalla vita ecclesiale precedenti, sembra allora che la distinzione tra «*potestas ordinis*» e «*potestas iurisdictionis*» appartenga alla struttura stessa della Chiesa.