

## Storia della Chiesa

### 7) I sacramenti e le liturgie delle origini cristiane

#### 7.1) La liturgia

Nei primi cristiani la concezione della “liturgia” come celebrazione e commemorazione degli eventi salvifici era una cosa familiare; infatti essi continuarono a celebrare, ma con nuovi contenuti, il loro precedente servizio divino ebraico.

Alcuni elementi liturgici del cristianesimo sono, in effetti, di diretta derivazione ebraica: lettura di testi biblici, omelie, preghiera dei fedeli, canto di inni.

La Sacra Scrittura ci fornisce già diversi esempi di testi e concetti liturgici (1Cor 11, 23-25 “Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito ...” ; Fil 2, 6-11 “Egli, pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l’essere come Dio, ma svuotò sé stesso ...) oppure di riti (Gc 5, 14-16 “Chi è malato chiami presso di sé i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui ...” ).

Molte altre testimonianze ci giungono a partire dal II° Sec. (*Didaché, Giustino, Apologia*) e quindi nel III° Sec. (*Ippolito, Tradizio apostolica*) nelle quali emergono anche le prime preghiere eucaristiche.

La liturgia fa parte di quegli ambiti cristiani che si svilupparono con particolare spontaneità, originalità e varietà. Le forme liturgiche erano assai varie tra comunità e comunità, anche se c’era la salvaguardia dei temi fondamentali necessari.

A partire dal IV° Sec., nell’ambito delle chiese principali (Alessandria, Antiochia, Roma, Costantinopoli, Milano) si svilupparono diversi modelli liturgici con particolari caratteristiche locali. Nei secoli successivi questa multiforme vita liturgica, così insolitamente ricca e vitale fu, per motivi politico-dirigistici da parte di Roma e per opposta simmetria da parte di Costantinopoli, sottoposta a una serie di provvedimenti tesi ad uniformare i riti.

Le ispirazioni fondamentali della liturgia nella Chiesa antica erano: le commemorazioni del Crocifisso e del Risorto, l’idea della sua presenza salvifica nel mistero celebrato in forma drammatica, il desiderio ardente di partecipare al culto celeste attraverso la sua anticipazione terrena, il bisogno di feste in comune, la ricerca di simboli e di un ritmo di vita religiosa che desse evidenza alla fede. Molto spesso allora la liturgia era in diretto rapporto con il dogma, così che essa da un lato rispecchiava e influenzava la teologia, dall’altro risentiva della sua evoluzione.

I cristiani erano consapevoli del fatto che il loro servizio divino, in quanto culto interiore e spirituale, si differenziava nettamente dal culto pagano, che era invece tipicamente materiale e terreno (sacrifici di animali e cose, adorazione dell’imperatore).

La liturgia cristiana si differenziava anche per i suoi aspetti esteriori poiché era mancante di: templi, altari, immagini di Dio, tanto che per i pagani non poteva essere considerata una religione “vera”.

I cristiani accettavano l’obiezione dei pagani e mantenevano le differenze: avevano locali di culto comuni, senza particolari caratteristiche (chiese “domestiche”) invece di templi sfarzosi; i tavoli usati per l’eucarestia non avevano né forma né funzione di altari; soltanto verso la metà del III° Sec. comparvero le prime forme di immagini liturgiche; coloro che presiedevano alla celebrazione non erano volutamente definiti “sacerdoti” ma “vescovi o presbiteri” (sorveglianti o anziani) per distinguersi dal culto pagano.

Queste differenze, che nei primi secoli (I° e II°) erano nettissime, si vennero poi via via attenuando

(nel corso dei III° e IV° Sec.) a causa dell'adeguamento all'ambiente circostante e per l'influsso subito dalla "svolta costantiniana".

La Chiesa antica non conosceva ancora il concetto di "*sacramento*" come precisa categoria che identificava determinate azioni liturgiche, e neppure aveva una precisa concezione teologica di ciò che in seguito si sarebbe definito come "i sacramenti", così da poterli distinguere tra i molti segni o azioni simboliche presenti nei vari riti delle comunità.

Battesimo, eucarestia (e penitenza), però rimasero sempre d'importanza centrale, sia per la riflessione teologica che per la prassi liturgica.

Per indicare gli eventi salvifici principali e la loro celebrazione liturgica, la Chiesa greca scelse il termine "*mysterion*", usato in un senso molto ampio (lo stesso termine definiva: il rito stesso, l'iniziazione cristiana, il segreto verso gli estranei, il mistero dell'azione di Dio, ecc. ecc.), quella latina (da Tertulliano in poi, fine II° inizio III° Sec.) scelse il termine "*sacramentum*" (deriva dal latino "consacrare" e/o "emettere un pegno-giuramento" e assume il senso di "pegno della fede" oppure di "atto sacro"). Con questi termini ci si riferiva al fatto che un evento salvifico nascosto si attuava segretamente sotto l'apparenza dei segni liturgici.

Questa concezione iniziale, sia per la Chiesa greca che latina, non forniva ancora una spiegazione teologica della presenza e dell'efficacia salvifica contenute nel "segno sacramentale".

Solo a partire da Agostino si ebbero i primi chiarimenti dogmatici e la distinzione tra "segno visibile" e "realtà invisibile", e si cominciò a riflettere sull'"efficacia salvifica" del sacramento, con anche le prime considerazioni circa la "disposizione di chi amministra e di chi riceve il sacramento", avviando così l'ampio cammino della teologia sacramentale medioevale.

Solo nel XII° Sec., e solo nella Chiesa latina nel senso pratico che noi conosciamo, si affermò il numero dei sacramenti che in precedenza variò da due a dodici (anche la Chiesa ortodossa riconosce i sette sacramenti ma non li considera un numero definito e chiuso e la loro prassi è diversa da quella della Chiesa latina, la Chiesa Protestante riconosce solo due sacramenti, battesimo ed eucarestia, e tutti gli altri sono per lei solo dei semplici riti).

Nella Chiesa antica il concetto di *mysterion* o di *sacramentum* era, quindi, di senso ampio e anche quantitativamente non determinato.

## 7. 2) Il battesimo

Il battesimo, per immersione o per infusione, costituì fin dall'inizio il rito di ingresso, di ammissione o di iniziazione al cristianesimo. Già nei primissimi tempi (Rm 6, 3-5 "O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? ...; Gv 3, 5 "Rispose Gesù, se uno non nasce dall'acqua e Spirito, non può entrare nel regno di Dio..." ) l'essenza stessa dell'essere un cristiano derivava da questo segno dell'immersione battesimale.

La tradizione cristiana di battezzare derivò dal movimento ebraico di cui Giovanni il Battista era il testimone, cioè dalla pratica dell'immersione in acqua come segno di purificazione e di penitenza. È possibile che la comunità primitiva abbia fatto proprio questo segno come rito di iniziazione dei neoconvertiti. Stranamente, però, essa scelse con l'adozione dei nomi greci di *bàptisma* e *baptismós*, dei termini molto inusuali, per niente d'uso comune nella lingua greca.

Questo si deve intendere come una precisa volontà di differenziare il battesimo cristiano da tutto quanto potesse essergli simile. In effetti, nel confronto della storia delle religioni, il battesimo cristiano è nuovo ed originale.

La Chiesa antica non battezzava il più possibile e il più rapidamente possibile: agli aspiranti al battesimo (i *catecumeni* cioè "*coloro che vengono istruiti*") essa poneva *determinate condizioni* che dovevano essere adempiute in un periodo di tempo espressamente istituito allo scopo (il

*catecumenato*). Questi termini assunsero valore “tecnico”, ed erano usati solo per questo specifico ambito battesimale.

L’istituzione del catecumenato è certa prima della fine del II° Sec. in Occidente e, un po’ più tardi, in Oriente. I catecumeni erano già sottoposti in modo vincolante ai doveri del cristiano effettivo: sottostavano alla dottrina, all’etica e alla disciplina della Chiesa, di cui erano già membri prendendo parte a tutta la vita comunitaria e alla vita liturgica limitatamente all’ascolto della Parola.

La loro istruzione era affidata a dei “*maestri*”, solo in seguito (dal III° Sec.) i maestri furono solo dei “*chierici*”, ma erano anche immediatamente “*messi alla prova*”, e tenuti “*sotto osservazione*” da tutta la comunità che si apprestava a riceverli.

L’aspirante al battesimo doveva presentarsi alla comunità, veniva interrogato circa i motivi della conversione e coloro che lo avevano “*arruolato*” dovevano esprimersi apertamente sul suo conto.

Il futuro catecumeno doveva fornire ragguagli sulle sue condizioni di vita: schiavo o libero, celibe o sposato, quali erano i suoi precedenti religiosi, ecc. ecc.

Non priva d’importanza era la sua professione, vi erano infatti alcune attività che, per motivi morali o culturali, la Chiesa delle origini considerava incompatibili con la fede ed anche, quindi, col catecumenato (protettori, gladiatori, soldati, attori, ma anche ad es. scultori e insegnanti).

Il candidato al catecumenato doveva, preventivamente, lasciare quelle attività.

La Chiesa delle origini era, dunque, assai scrupolosa e regolava l’accesso al cristianesimo con grande rigore.

Per questo ogni catecumeno riceveva un membro della comunità come testimonia e garante (quello che in seguito sarà chiamato *padrino*) il quale doveva fargli da “*scorta*” nel cammino del catecumenato e rendersi garante davanti alla comunità della sincerità della sua vocazione cristiana. Occorreva evitare d’essere “*battezzati indegnamente*” e diventare dei “*cristiani a metà*”.

La tutela verso questo “*pericolo*” non riguardava principalmente il singolo catecumeno, della cui preparazione effettiva rispondevano i “*maestri*”, ma era la comunità che si apprestava ad accoglierlo che non voleva indebolire-guastare la sua fede complessiva. Il “*padrino*” era, dunque, a tutela della stabilità della fede della comunità, non della buona preparazione del “*figlioccio-catecumeno*”.

Le nuove condizioni venutesi a creare nel IV° Sec. per le decisioni dell’imperatore Costantino che generarono un interesse di massa verso il cristianesimo, ebbero la conseguenza di trasformare il rituale del catecumenato.

Il primo cambiamento rilevante nella prassi originale della Chiesa antica, fu che molti diventavano catecumeni potendo così partecipare alla vita comunitaria e alla liturgia della parola, ma poi molto spesso a causa delle elevate richieste di cambiamento di vita poste al futuro cristiano, non giungevano al battesimo e restavano catecumeni per anni o addirittura per tutta la vita (fino all’ora della morte in cui il battesimo diveniva un’urgenza di carità cristiana).

Come primo effetto ciò portò a non far assumere ai catecumeni tutti gli impegni richiesti dalla morale cristiana. Con questo il catecumenato cessò di rappresentare un periodo prossimo di preparazione al battesimo.

Assunse questo ruolo il periodo di digiuno che precedeva la Pasqua, che divenne l’immediata fase di preparazione al battesimo per quei catecumeni che veramente si presentavano al battesimo differenziandosi dalla massa ancora incerta sul da farsi.

Il catecumenato era così scaduto a rappresentare uno stato permanente di vita cristiana di livello inferiore. Il rito di passaggio da questo stato di base alla vera vita cristiana iniziale era quello definito come “*l’iscrizione del nome*”, quando il candidato al battesimo e il suo padrino si presentavano al vescovo per confermare questa volontà. Questo rito differenziava i candidati al battesimo dai semplici catecumeni facendo loro assumere il titolo di: “*illuminati*” o “*eletti*” o “*aspiranti*”.

Con un corso intensivo di due settimane, attraverso pratiche penitenziali, esorcismi e insegnamenti, i candidati venivano preparati al battesimo. La preparazione era incentrata sulla Bibbia e sul Simbolo della fede, che veniva comunicato loro solo alla fine del percorso di preparazione quale prova della conversione avvenuta e della acquisizione della fede cristiana. Ogni candidato al battesimo doveva saperlo recitare davanti al vescovo.

Ora l'ammissione della persona nella Chiesa avveniva in tre fasi: *il catecumenato, il fotizomenato, e il battesimo*. Al battesimo, che avveniva durante i riti della settimana pasquale, faceva poi seguito l'ammaestramento (*mistagogia*) sui *misteri del battesimo e dell'eucarestia* (vedi omelie di Cirillo di Gerusalemme IV° Sec.).

Nel III° Sec. (in Occidente) il rito del battesimo era costituito da tre parti: 1) *l'immersione battesimale* con alcuni riti di contorno, 2) *l'imposizione delle mani e l'unzione della fronte*, 3) *l'eucarestia battesimale*.

A partire dal III° Sec. il battesimo si celebrava in un ambiente diverso da quello in cui si riuniva la comunità (*chiesa battesimale o battistero*). La notte della veglia pasquale i battezzandi si raccoglievano in preghiera e ricevevano gli ultimi insegnamenti. Il vescovo li esorcizzava un'ultima volta e li "*suggellava*" (riti prebattesimali). Poi si recitava una preghiera e si consacrava l'olio da usare nella cerimonia battesimale e il battezzando pronunciava il cosiddetto "*rifiuto*" del diavolo.

I battezzandi erano nel frattempo spogliati dei loro abiti, unti in tutto il corpo con olio da esorcismo, e quindi portati nudi alla vasca battesimale.

Lungo il cammino erano loro rivolte le domande: "Credi tu in Dio, Padre onnipotente – in Gesù Cristo, Figlio di Dio – nello Spirito santo, nella santa Chiesa e nella resurrezione del corpo?", cui rispondevano tre volte "credo", essi venivano ad uno ad uno immersi tre volte, ed erano così solennemente battezzati.

La formula battesimale: "Io ti battezzo ..." non è riportata nelle fonti antiche relative alla descrizione dei riti.

Il segno dall'immersione battesimale simboleggiava la remissione dei peccati come purificazione, ed anche l'essere sepolto con Cristo e il risorgere o rinascere ad una nuova vita.

Seguivano poi due altre unzioni che significavano l'acquisito rapporto con il Cristo e la trasmissione dello Spirito.

Il rito battesimale di concludeva con l'imposizione delle mani e l'unzione della fronte, che simboleggiavano la trasmissione dello Spirito da parte del vescovo.

I battezzati si trasferivano poi nell'area riservata alla comunità cristiana per l'eucarestia battesimale. Erano loro stessi a recare le vivande per il rito. Oltre al pane e al vino portavano anche acqua, latte e miele, tutti elementi dotati di un proprio valore simbolico. A parte i simboli eucaristici del pane e del vino, latte e miele significavano la pienezza della salvezza nella "terra promessa" e l'acqua significava l'avvenuta purificazione interiore.

Ippolito chiudeva la sua descrizione affermando che per i neobattezzati la conclusione dell'eucarestia battesimale significava l'inizio della loro prova nella Chiesa e dinanzi a Dio.

Gli elementi fondamentali della liturgia battesimale sono stati arricchiti, nel corso del IV° Sec. di molte forme rituali diverse. In Asia Minore, ad Antiochia, a Gerusalemme, in Egitto, a Milano, in Africa, in Spagna, a Roma. Alcuni rituali assunsero forme drammatiche come: il rifiuto (rinneamento) del diavolo e lo spogliarsi dalle vesti (dell'uomo "*vecchio*").

Entrò nell'uso la consacrazione dell'acqua battesimale e l'uso della veste bianca per i neobattezzati. Tutto ciò testimonia un "realismo" simbolico e sacramentale, un interesse devoto alle cose e ai riti "tangibili", assieme alla presenza d'una seria concezione dell'efficacia delle forze divine agenti nel sacramento.

I riti della trasmissione dello Spirito che seguivano il battesimo (imposizione delle mani e unzione della fronte) si resero via via sempre più autonomi, e condussero al completo distacco dalla cerimonia battesimale e si avviò un'evoluzione che avrebbe portato al costituirsi della "confermazione", un "mistero" (sacramento) a parte (tra il IV° e il V° Sec.).

Il battesimo dei minorenni era, nei primi tempi, assolutamente eccezionale e molto contestato. Cominciò, pur tra contrasti di varia natura teologica e pratica, ad essere abbastanza diffuso dal IV° Sec. e raggiunse la piena diffusione e accettazione teologica solo nel VI° Sec.

Un caso particolare era il battesimo dei moribondi. Molti volevano essere battezzati più per il perdono dei peccati che per un'autentica fede cristiana. In caso di necessità si praticava un rito battesimale abbreviato e lo poteva praticare anche un laico cristiano. Se l'ammalato moriva il battesimo era considerato pienamente valido, se guariva, invece, lo si considerava battezzato con "battesimo minore", ad esempio chi era stato battezzato in queste circostanze non poteva ricevere lo stato clericale.

Altro tipo di battesimo, praticato nel periodo delle persecuzioni, era il "battesimo di sangue".

Se un catecumeno non ancora battezzato moriva a causa della fede, sorgeva, in coloro che avevano delle forme di fede semplice, il dubbio sulla salvezza del defunto che non aveva ricevuto il battesimo. I Padri della Chiesa e i vescovi stabilirono che, se preceduto da una confessione di fede personale, il battesimo di sangue riceveva il "sigillo della morte" e la sua validità era da ritenersi indubbia.

Il battesimo di sangue del martirio aveva una validità superiore al battesimo in acqua.

L'elaborazione teologica nella Chiesa antica comprese ed arricchì il battesimo di vari significati che qui solo riassumiamo.

Tutto questo è facilmente rintracciabile nelle varie omelie battesimali che ci sono giunte da molti vescovi di quel periodo.

Il battesimo aveva carattere di "cambio di proprietà". I demoni erano scacciati e Dio prendeva possesso del cristiano.

Sempre in questo senso il battesimo era compreso come il ricevimento spirituale di un "marchio" o "sigillo" (*sphraghis*) che testimoniava sotto quale "padrone" il cristiano si ponga.

Il battesimo segnava il passaggio dalla morte alla vita spirituale, ma questo cambiamento aveva forti ripercussioni sullo stile di vita terreno concreto.

Il battesimo era concepito come una remissione totale e istantanea dei peccati commessi, ed aveva perciò il rilievo di un evento "unico". Questo concetto influenzò il problema del perdono dei peccati e la penitenza.

Si riteneva, inoltre, che col battesimo si ripristinasse, anzi si superasse, la condizione della persona prima del peccato di Adamo, ovvero che si recuperasse la sua piena somiglianza con Dio.

Nel battesimo veniva comunicato alla persona lo Spirito di Dio, esso va custodito come un grande tesoro poiché può essere perduto col peccato.

Il battezzato apparteneva alla Chiesa, membro vivo di una comunità di salvezza a cui si donava.

Il rituale dell'iniziazione cristiana aveva la funzione di rendere tangibile ed efficace il significato di "conversione", di questo nuovo orientamento di vita. Gli elementi del rito, che pur aveva carattere di novità rispetto al passato religioso, erano costituiti da azioni della cultura e della vita quotidiana: bagno, purificazione, unzione, cambio degli abiti, gesti del corpo e così via. Si può dire che il battesimo è un sacramento con una buona intesa/legame tra fede e vita.

### 7. 3 L'eucarestia

L'eucaristia costituiva il momento centrale della liturgia della Chiesa antica.

Come elemento cardine della vita comunitaria, essa ha un rapporto storico diretto col pasto che Gesù usava dividere con i suoi discepoli. Detta "*cena del Signore*" (1 Cor 11, 20) e "*frazione del pane*" (At 2, 42.46; 20, 7) nelle prime fonti, l'eucaristia aveva in ogni caso, nella sua forma più antica, la fisionomia e il carattere di un vero "*pasto*".

Narrazioni bibliche circa la Pasqua mostrano gli apostoli riuniti a tavola: essi erano certi che Gesù morto in croce, viveva in mezzo a loro quando condividevano con lui il pasto così come egli aveva insegnato loro prima della sua passione (Mc 16, 14).

Agli inizi l'eucaristia veniva celebrata di sera (At 20, 7), era connessa con un vero e proprio pasto e insieme con "*la cena del Signore*", non si trattava di un semplice pasto simbolico (1 Cor 11, 20; Didaché 9-10).

Gli elementi eucaristici tipici (benedizione del pane e del vino) facevano da cornice al pasto. Prima del pasto il pane eucaristico veniva preso, benedetto e diviso; col calice eucaristico la stessa cosa veniva effettuata dopo il pasto (in effetti una *cena*) (1 Cor 11, 25; Lc 22, 20).

Nel corrispondente rito pasquale ebraico si trova la stessa sequenza di avvenimenti.

Pasto ed eucarestia potevano anche succedersi l'uno all'altro (Didaché 9-10). Al pasto fu dato il nome di "*agape*" (*pasto d'amore*), la celebrazione aveva luogo la domenica (giorno della resurrezione), il termine "*eucaristia*" significa "*rendimento di grazie*".

Già nel corso del I° Sec. la connessione tra l'eucaristia e l'agape cessò. L'eucaristia fu spostata dalla sera alla mattina della domenica e collegata alla liturgia della parola di Dio che già si celebrava di mattina.

La celebrazione alla mattina aveva significati simbolici (Gesù Cristo visto come sole nascente) e pratici (precedeva la giornata lavorativa).

Questo cambiamento ebbe conseguenze sulla forma della celebrazione. Nel locale in cui ci si radunava non fu più portata la tavola intorno alla quale sedere e mangiare, soltanto il vescovo o il presbitero avevano un "*tavolo*" per appoggiare il pane simbolico e il calice eucaristico. Elemento determinante diveniva così la preghiera di ringraziamento.

Non ci si sedeva più a mangiare intorno a un tavolo, si rimaneva in piedi dinanzi a Dio e si recitava la preghiera sulle offerte. La forma del pasto non caratterizzava più così chiaramente il rito anche se naturalmente ne fu conservata memoria.

Il tavolo del vescovo costituiva, come "*tavolo del Signore*" o "*tavolo santo*", il centro del rito, intorno ad esso in piedi stavano tutti coloro che partecipavano alla liturgia.

In seguito, quando l'eucaristia fu interpretata come un sacrificio, il tavolo divenne un "*altare*".

Il rito, cominciato in locali privati (*chiese domestiche*), nel corso del tempo ebbe bisogno, come culto ecclesiale, di spazi sempre più ampi e "*pubblici*".

Nel cristianesimo primitivo l'eucaristia era innanzitutto la commemorazione della morte di Gesù; il carattere di memoriale è sottolineato dalla citazione delle cosiddette "*parole dell'istituzione*".

Pane e vino, le offerte presentate a Dio, venivano consacrate nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo, poiché la morte stessa di Gesù era concepita come sacrificio ("*sacrificato per voi*" e "*versato per voi*").

L'eucaristia era inoltre anticipazione del pasto di gioia del tempo finale, nonché la cena di comunione (*communio/koinonia*) con il Signore presente "*Kyrios*", e dei credenti tra loro.

Un elemento nuovo venne ad aggiungersi all'inizio del II° Sec., con Ignazio di Antiochia: l'eucaristia vista come "antidoto contro la morte", come "medicina d'immortalità" (Ef, 20, 2).

Si vede così come già per tempo comparisse un vero e proprio realismo sacramentale, cioè una concezione fortemente materiale degli elementi eucaristici (cfr. 1 Cor 11, 29-30 *Perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna. È per questo che tra voi ci sono molti ammalati e infermi, e un buon numero sono morti.*)

Un'esauriente descrizione dell'eucaristia domenicale, risalente a circa il 160, è tramandata da Giustino (*Apologia I*, 67). L'eucaristia è preceduta dalla *liturgia della parola di Dio*, costituita da lunghe e ininterrotte letture tratte dall'Antico e dal Nuovo Testamento e da un discorso pronunciato dal soprintendente. Seguiva la preghiera dell'intera comunità, la presentazione dei "doni" (pane, vino e acqua) e infine la *preghiera di ringraziamento* ("eucaristia"), che era recitata dal solo soprintendente e da questi liberamente formulata "come meglio poteva".

Non esistevano ancora libri, formulari, prescrizioni liturgiche, ma esisteva certamente un compendio con la traccia del rituale da compiere.

Al centro stava il "ringraziamento", e la successiva "comunione" era il suo esito fondamentale.

*Nell'Ordinamento ecclesiastico* di Ippolito (215 circa) compare per la prima volta tramandata una "preghiera eucaristica" completa in tutta la sua ampiezza.

Al principio del III° Sec. questa preghiera viene anche introdotta da un dialogo con la comunità (*Il Signore sia con voi .... In alto i cuori .... Rendiamo grazie a Dio*).

In questa versione cominciano a comparire in successione: la preghiera di ringraziamento per la venuta, la vita, la passione e la morte di Gesù, poi le parole dell'istituzione eucaristica (non corrispondenti alle parole dei testi biblici che, tra l'altro, sono tutte diverse tra loro). Seguiva poi la "anamnesi" (*memoria*) della morte e della resurrezione di Gesù Cristo, la presentazione del pane e del calice e la "epiclesi" (*invocazione*) dello Spirito sui doni eucaristici. Lo Spirito riempie i comunicanti (*epiclesi della comunione*) o, secondo altre liturgie di quel periodo, trasforma le offerte in carne e in sangue di Gesù Cristo (*epiclesi della trasformazione*). Infine, come conclusione veniva la "dossologia" (*esaltazione*). Questo è lo schema base che è rimasto sino ad oggi.

La Chiesa antica ha sviluppato il significato teologico dell'eucaristia avvalendosi di numerosi motivi e di diverse immagini. C'era, in questo senso, un ampio margine d'azione, dal momento che sull'eucaristia non solo non esisteva alcun *dogma*, ma neppure una concezione unitaria valida dappertutto.

Nei vari Padri della Chiesa si trovano le concezioni più diverse, che a riguardo della concezione degli elementi eucaristici del pane e del vino, possono comunque ricondursi tutte a due interpretazioni fondamentali.

Da una parte un linguaggio molto realistico, in base al quale il pane "è" il corpo di Cristo. Si mangia del corpo di Cristo e si beve del suo sangue, e così l'anima si riempie di Dio.

Cirillo di Gerusalemme († 386) afferma che lo Spirito Santo trasforma gli elementi eucaristici in corpo e sangue di Gesù Cristo; Ambrogio di Milano († 397) afferma che il pane, consacrato mediante le parole di Cristo pronunciate nella liturgia, si trasforma in corpo di Cristo.

Questa "teologia realistica" rappresenta il rapporto tra "realtà e segno liturgico" in maniera molto semplice e diretta: tra "segni" e "cose significate" corre la misteriosa relazione per cui il "simbolo" (il pane) "è" il "simbolizzato" (il corpo di Gesù Cristo).

L'altro modo di concepire il simbolismo dei riti e degli elementi liturgici (Clemente di Alessandria † 215; Origene † 254; Agostino d'Ippona † 430), sotto l'influsso della filosofia platonica, interpreta il simbolo in una visione secondo la quale dietro a questo mondo visibile esiste un mondo spirituale che si comunica mediante elementi materiali (pane e vino).

Le cose che appaiono, dunque, “indicano” questa realtà più profonda, ma “non sono” immediatamente questa realtà.

Alla base dei due modelli d’interpretazione sono poste due ben diverse visioni del mondo che, a loro volta, comportano notevoli differenze nella concezione dei sacramenti e in particolare proprio dell’eucaristia.

A lungo andare la concezione “realistica” si è imposta alla concezione spiritualistica o “simbolica”. Sta di fatto, comunque, che col tempo e in entrambe le concezioni teologiche, l’eucaristia sia stata sempre più concepita e praticata in forma di “adorazione” e di “culto”, cioè sempre meno nel senso originario di un pasto e sempre più come compimento di riti sacri e di atto d’adorazione.

Nella Chiesa d’occidente, che nutrì sempre uno spiccato interesse per il problema del peccato e della grazia, l’eucaristia venne concepita come ripetizione del “*sacrificio della Croce*”, mediante il quale il perdono dei peccati diventa sempre di nuovo efficace.

Nella Chiesa d’oriente era più forte la concezione che vedeva operanti nell’eucaristia le “*energie dell’immortalità*” conferita da questi cibi.

Alla base di queste tendenze interpretative stavano i desideri e le speranze espressi dalle differenti chiese locali.

Le espressioni d’uso comune nel cristianesimo primitivo per indicare l’eucaristia erano inizialmente “frazione del pane” e “cena del Signore”. In seguito si cominciò ad usare il termine “eucaristia” e, nel III° Sec., mentre si andavano delineando le forme del rito eucaristico, si introdussero i nuovi termini: “*oblatio*”, “*sacrificium*”, “*prophora*” (*offerta sacrificale*). Il termine in uso oggi di “*messa*” divenne la denominazione permanente della celebrazione eucaristica solo a partire dal VI° Sec.

*Missa o dimissio*, indicava il *congedo*, il *commiato* dopo una riunione; nella liturgia venne ad indicare l’atto conclusivo di una celebrazione culturale e, attraverso alcune successive evoluzioni del suo uso nelle varie liturgie cristiane, perse il suo significato originario e indicò l’intero rito eucaristico.

Connessa con l’eucarestia vi è anche la storia della *domenica* cristiana.

I primi cristiani celebravano l’eucarestia settimanalmente, non però nel giorno festivo ebraico del sabato, bensì nella domenica.

Nella società del tempo, a partire dal I° Sec., tale giorno era calcolato come il secondo della settimana planetaria, prendeva il nome dal sole ed era consacrato al dio sole. Non era giorno festivo ma feriale lavorativo. Per i cristiani, tuttavia, esso era il giorno della celebrazione settimanale, per il solo motivo che la resurrezione di Gesù Cristo si datava al mattino della domenica (di Pasqua).

Il nome pagano “il giorno del sole” non aveva più alcun significato per i cristiani che scelsero nuovi nomi: “il giorno del Signore” ( Ap 1, 10; Didaché 14, 1) un nome che si è conservato ancora in molte lingue, specialmente slave e romanze; “l’ottavo giorno” che esprimeva l’irruzione dell’al di là nel tempo storico di sette giorni; “primo giorno” (Mc 16, 2; Gv 20, 19) per significare che per i cristiani la settimana cominciava in quel giorno.

Tuttavia anche la denominazione classica di “giorno del sole” poteva avere dei significati cristiani, dal momento che Gesù Cristo era chiamato “il sole” e che il primo giorno della creazione aveva visto la nascita della luce. Questo significato si è conservato nelle lingue di derivazione germanica e anglosassone, in cui “domenica” suona appunto il “giorno del sole” (Sonntag, Sunday).

Nel 321 Costantino introdusse la domenica come giorno di riposo settimanale, facendo derivare impropriamente dall’A.T. il concetto d’identità del giorno di precetto religioso con il giorno di riposo, com’era nel sabato ebraico, e applicandolo alla religione cristiana.



Fino al VI° Sec. ci fu una completa identità pratica tra la domenica cristiana e il sabato ebraico. Così, dal giorno del Signore o della resurrezione derivò, attraverso la legislazione dello stato tardo-antico, l'attuale domenica civile.

Il tema della domenica pose anche il problema della frequenza e dell'obbligo di partecipare alla celebrazione eucaristica. Per quanto possibile la comunità vi partecipava al completo.

L'assenza dal servizio divino per scarso zelo era criticata già nel I° Sec. (Eb 10, 25) e portò, nel IV° Sec., ad una serie di norme ecclesiastiche su tale problema.

Inizialmente la celebrazione liturgica dell'eucaristia aveva luogo solo alla domenica (At 20, 7). Si aggiunsero poi i giorni festivi che cadevano nel corso della settimana e i giorni di prolungamento delle feste maggiori (settimana di Pasqua). Oltre a ciò ogni comunità aveva le sue feste particolari dedicate ai propri martiri.

Nella seconda metà del IV° Sec la celebrazione eucaristica venne allargata anche al mercoledì e al venerdì e, alla fine dello stesso secolo, molti Padri dichiarano che nelle loro Chiese la celebrazione quotidiana è divenuta comune (Gerolamo, Ambrogio, Agostino) e di questa realtà vi è traccia negli scritti derivanti da molti sinodi di quel tempo.

Dalla frequenza alla celebrazione occorre distinguere la frequenza alla comunione: in un primo tempo essa era maggiore, e nel II° Sec. è testimoniata la comunione quotidiana, ed era uso comune che il diacono la portasse agli assenti, e addirittura che la si portasse a casa per utilizzarla come primo cibo del mattino.

Nel IV° Sec. questa abitudine cessò d'essere ovvia e naturale sino a che, a lungo andare, fu solo il prete a comunicarsi.

Vediamo che pratiche liturgiche, pur di grande importanza cristiana, subirono cambiamenti frequenti e molto marcati.

#### 7. 4 La penitenza

Questo tema è, nello stesso momento, un grande tema teologico e un complesso tema pratico.

La Chiesa antica dovette affrontare una questione grave e inedita nelle varie prassi religiose precedenti, sia politeiste che monoteiste, che per risolverla si affidavano o a riti collettivi esteriori o a sacrifici di animali (ad es. il capro espiatorio degli ebrei nel giorno dello "*jom kippur*" il "*giorno dell'espiazione*") che ora a fronte della croce di Gesù Cristo erano compresi come completamente inadeguati, ovvero: quali conseguenze ha per il rapporto tra il peccatore e la comunità, e per le sue possibilità di salvezza dinanzi a Dio, *il peccato (grave) commesso dopo il battesimo?*

La richiesta di santità era forte nei primi tempi, quasi una stringente esigenza: i "*santi*" (cioè i *battezzati*) non avrebbero dovuto propriamente più peccare. Il solo supporre la necessità di un ulteriore perdono dei peccati, dopo il battesimo, dava l'impressione di un'inammissibile indulgenza. Però questo problema si pose con grande attualità quando, nelle persecuzioni del III° Sec., furono molti tra i cosiddetti "*lapsi*" (*scivolati, inciampati*) a chiedere d'essere riammessi nella Chiesa dopo esserne stati espulsi con la scomunica.

Fu allora necessario decidere se per gli apostati, ma anche per gli omicidi, gli adulteri, ecc. ..., esistesse ancora una possibilità di salvezza, cioè di riammissione nella comunità locale, quindi nella Chiesa universale. I responsabili della Chiesa sostennero, in questo ambito tanto importante per la pastorale, opinioni assai contrastanti.

Il cristianesimo primitivo aveva adottato a questo proposito solo delle decisioni provvisorie.

Due punti erano ben saldi e chiari anche se divergenti: il "*dovere incondizionato della santità*" e, nel contempo, "*la possibilità del perdono*".

Conversione e battesimo (inteso come perdono dei peccati) rappresentavano la svolta assoluta nella vita della persona, esse significavano il volgere le spalle al peccato ed accogliere la santità ricevuta in dono da Dio. La nuova condizione cui il battesimo dava accesso era incompatibile con nuovi peccati (gravi).

Per questo motivo la prassi del cristianesimo primitivo era di separare il peccatore dalla comunità (come già nell'ebraismo dall'ingresso nel tempio) (1 Cor 5, 1-5; Mt 16, 19; 18, 18; Gv 20, 23).

I motivi di questa apparente rigidità erano due: preservare la santità della comunità (della Chiesa) e contribuire a mantenere saldi e seri il pentimento e la conversione di vita che avevano portato al battesimo.

Occorreva comunque temperare questa serietà di intenti a favore della santità, con la predicazione di Gesù Cristo ove era chiaro un rilievo che non permetteva assolutamente di abbandonare il peccatore: il perdono dei peccati per grazia di Dio esige che i cristiani siano pronti a loro volta a perdonare gli amici e anche i nemici (Mt 6, 12; 18, 21-22; Lc 6, 36).

Ciò, tuttavia, doveva valere anche per la Chiesa nel suo complesso e non solo per il singolo fedele. I doveri della comunità erano divaricanti: una rigorosa esigenza di santità e, anche, un'indulgenza pronta al perdono. (2 Cor 2, 5-11).

Per come condurre la prassi venne in aiuto, molto presto (fine I° Sec.), la distinzione tra peccati che "portano alla morte" e peccati più lievi (1 Gv 5, 16-17).

Questa concezione restò valida anche per la Chiesa del II° Sec.

Presupposto del perdono erano un pentimento credibile e una penitenza attiva e concreta. Sia il peccato sia il suo perdono hanno fatto parte della vita quotidiana delle comunità cristiane delle origini. Per un certo tempo non vi fu nessuna prassi appositamente istituita allo scopo, vale a dire, nessuna liturgia penitenziale, questa nacque solo nel corso avanzato del II° Sec.

A Roma, presumibilmente dopo il 140, un laico compose uno scritto su questo tema, si tratta del cosiddetto *Pastore di Erma*. Nel testo, sotto la minaccia della fine del mondo, viene fissato un limite di tempo alla possibilità di perdono e di salvezza e viene annunciato un termine ultimo, unico e definitivo per far penitenza. Lo scritto distingue anche tra diversi tipi di peccati e tra diversi gruppi di peccatori. Queste distinzioni avranno un ruolo nelle successive decisioni.

Compaiono qui i primi tentativi di una regolamentazione della penitenza, e però anche le gravi perplessità nei confronti di un perdono continuativo e indefinito dei peccati.

Certi peccati gravi restano, a quanto sembra dal testo, esclusi dalla possibilità del perdono e sono: l'idolatria (apostasia), l'assassinio, e la fornicazione (adulterio). Queste categorie erano derivate da quanto si decise nel cosiddetto "concilio di Gerusalemme" da parte di Giacomo, nei confronti dei pagani convertiti al cristianesimo (At 15, 20. 29; 21, 25).

Queste "cadute" erano rimesse solo al giudizio di Dio.

Questi peccati escludevano automaticamente e definitivamente dalla comunità.

Anche gli altri peccati (furto, menzogna, ecc.) escludevano automaticamente dalla comunità e dai suoi riti, mentre il loro perdono significava il ritorno nella comunità.

Le prime forme penitenziali furono: preghiere, digiuni, ed elemosine.

Dal III° Sec. la disciplina penitenziale si differenziò tra Oriente ed Occidente.

*Tertulliano* († dopo il 220) ci informa, con il suo libro sulla penitenza (*De poenitentia*), di quanto accade in Occidente.

Esiste una liturgia ben sviluppata, in base alla quale il peccatore, vestito a lutto e dopo essersi preparato con digiuni e preghiere, fa una pubblica confessione dei peccati (*examologési*) alla presenza della sua comunità, pregandola di intercedere per lui e di riammetterlo nelle sue file.

In conseguenza del peccato (grave) egli veniva escluso dal servizio divino (*scomunica*) e per essere riammesso doveva portare a termine un periodo penitenziale, di settimane o di anni, con digiuni e preghiere. Spesso questa situazione era vissuta in comune con altri peccatori.

Una volta assolti i suoi obblighi aveva luogo la riammissione (*riconciliazione*) che nei primi tempi veniva eseguita dalla comunità, dall'inizio del III° Sec. dal vescovo, con l'imposizione delle mani.

Tertulliano definì questo procedimento "seconda penitenza" ("prima penitenza" era considerato il battesimo).

Tertulliano fu sempre molto perplesso circa il perdono dei peccati dopo il battesimo e, alla fine, passò tra le fila degli intransigenti entrando nella Chiesa scismatica detta dei "montanisti". Da quel momento contestò la prassi penitenziale della Chiesa come illecito lassismo e contestò sia alla comunità, sia al vescovo, il potere reale di perdonare i peccati.

Roma fu il centro delle discordie in Occidente.

Nel 217 sorse una controversia tra il vescovo Callisto e Ippolito, dove Ippolito sosteneva una linea rigorista e criticava la prassi penitenziale della comunità romana.

Nel 231 lo scontro tra le due opposte tendenze si rinnovò ancora più acceso nella disputa tra il presbitero Novaziano e il vescovo Cornelio che erano in contrasto sulla possibilità e il modo di riammettere i "lapsi".

Da questo scontro nacque la rigorosa Chiesa dei "novaziani", che si chiamarono significativamente "i puri" (*katharói*) e che si battevano per l'esclusione, in linea di principio, dei peccatori dalla Chiesa. Questo scisma durò un secolo.

Si ebbero, poi, sempre nuovi tentativi di correggere la prassi in senso rigorista ma, lentamente, con sempre minor successo, e la disciplina penitenziale si evolse verso una maggior liberalità e indulgenza in modo irreversibile.

Il motivo di ciò era molto semplice, in ogni tempo e luogo vi erano peccatori pentiti che chiedevano d'essere riammessi, e i vescovi che avevano a cuore la loro salvezza non si sentivano di rifiutarne la riammissione.

Questa pressione rese più mite, ma non meno rigida, la prassi penitenziale.

Il vescovo *Cipriano di Cartagine* († 258) contribuì in modo decisivo a rafforzare il controllo ecclesiastico sulla prassi penitenziale.

Cipriano si trovò, nella questione sui "lapsi", tra due fronti opposti della Chiesa nordafricana, i "rigoristi" e i "confessori".

La posizione dei rigoristi era la solita già incontrata a Roma, mentre i confessori, sulla base dei loro personali meriti acquisiti durante le persecuzioni, si arrogavano il potere di compensare la cattiva prova dei "lapsi" e di riammetterli nella Chiesa. La bravura dei "buoni" compensava direttamente la caduta dei "cattivi".

Cipriano, quale vescovo e "papa d'Africa", contestò entrambe le posizioni. Contro i rigoristi obiettò che i "lapsi" non andavano respinti perché ciò sarebbe stato inumano, ma che li si doveva trattare come dei malati da guarire. Ai generosi confessori fece osservare che i "lapsi" non dovevano essere riammessi senza prima sottoporsi a gravi oneri, perché erano in stato di peccato grave. Essi potevano essere salvate dal loro stato di persone "quasi morte" solo passando attraverso azioni proporzionate.

Cipriano si batté per la mitezza, ma con un procedimento penitenziale rigoroso controllato dal vescovo.

Si unirono strettamente e definitivamente due cose: il perdono dei peccati da parte di Dio, e la disciplina penitenziale guidata dal vescovo.

Si fissò un principio: "Il perdono è legato alla disciplina, la disciplina ha la sua efficacia nel perdono".

La penitenza, e la sua amministrazione da parte della Chiesa, rientrò fra le competenze e i poteri attribuiti solo al vescovo.

In tutto l'Occidente si estese questo concetto e i vescovi furono considerati coloro che, in vece di Gesù Cristo, amministravano la penitenza.

Da allora la prassi penitenziale, come è descritta da Tertulliano, si applicò in modo unitario.

La penitenza era "*penitenza di scomunica*", cioè cominciava con l'allontanamento del peccatore dalla comunità e con la sua collocazione nell'"*ordine dei penitenti*". Solo un lungo cammino di severe successive pratiche lo avrebbe riportato nella Chiesa.

Nel frattempo non avrebbe potuto prendere parte a tutta (o solo una parte) la liturgia. Come battezzati essi non erano del tutto esclusi ma dovevano però: fermarsi di dietro vicino all'entrata dell'ambiente in cui si riuniva la comunità, non potevano fare la comunione e portare le offerte, e dovevano restare passivi e silenziosi come se fossero degli "estranei".

Erano, comunque, obbligati alla presenza nelle varie liturgie, ove ricevevano ogni volta una speciale benedizione dal vescovo. Finché, al termine di quanto stabilito, avveniva la riconciliazione pubblica con la preghiera del vescovo e l'imposizione delle sue mani.

La durata e le caratteristiche del periodo penitenziale, a parità di peccato, dipendevano dal vescovo e dagli usi della specifica comunità.

Man mano l'uso portò a riunire tutti insieme i periodi dei penitenti. Nel V° Sec. la settimana di digiuno che precedeva la Pasqua entrò a far parte del periodo di penitenza. A partire dal VII° Sec. tale periodo iniziò il mercoledì delle ceneri.

Se questa prassi era usata per coloro che avevano commesso peccati gravi, i vescovi mettevano comunque in guardia anche dai peccati "quotidiani": ogni peccato separa mortalmente da Dio.

Si cominciò a praticare dal VI° Sec. una forma privata di penitenza, usata per i peccati (lievi) ed avveniva al di fuori dei riti pubblici e dalle cerimonie liturgiche comunitarie e senza le dure prove della disciplina penitenziale pubblica.

Nacque così la "*confessione privata*". Essa aveva luogo nei primi tempi nella abitazione del presbitero e poi circa dal 1000 all'interno della chiesa, e solo alla fine del medioevo nel confessionale.

Anche nell'Oriente greco la penitenza era legata all'ufficio ecclesiastico e il perdono dei peccati da parte di Dio ad un preciso atto.

Fino al 400 circa ci furono i "preti penitenzieri" a cui i vescovi affidavano la disciplina penitenziale.

Nella Chiesa Orientale però, non valeva come in Occidente, l'esclusiva giurisdizione attribuita a chi deteneva l'ufficio di vescovo.

La penitenza era vista non tanto come una questione disciplinare, ma come una tappa del cammino di perfezione, interiore e spirituale, del cristiano.

Era perciò la guida spirituale di colui che si era impigliato nella rete del peccato che lo aiutava a districarsi. Competenti per la pena, il perdono e la riconciliazione, erano dei cristiani perfetti.

Presso i teologi alessandrini Clemente († 215) e Origene († 254) ciò è chiarito con fermezza: il vescovo ha il potere di perdonare i peccati nella misura in cui le sue qualità morali e spirituali siano ben provate, non già nel caso il cui lui stesso "zoppichi".

La penitenza era compresa come processo educativo, e per questo ne era competente il maestro cristiano e la guida spirituale. Il concetto pratico era: tutti cristiani, anche i perfetti, hanno bisogno della penitenza, poiché tutti sono peccatori.

Data questa concezione pedagogico-spirituale della penitenza, l'episcopato orientale ebbe maggiori difficoltà a far valere la sua giurisdizione in questo campo.

La concezione penitenziale tipica dell'Oriente assunse un'importanza particolare nell'ambito del *monachesimo* orientale, sia all'interno di questo movimento in cui fece produrre una forte ascesi e

i cui maestri spirituali conducevano i monaci ad una perfezione sempre maggiore, sia al suo esterno, perché la vita monastica era considerata degna d'essere imitata ed esercitava una forte attrazione sul vasto popolo della Chiesa. In questo modo la guida spirituale, l'intercessione e la benedizione da parte dei monaci maestri spirituali, divenne più popolare dell'assoluzione da parte dei presbiteri che detenevano l'ufficio di penitenzieri.

In Oriente, in forza di questa visione pedagogica, emersero tradizioni secondo le quali colpa e pene e durata della penitenza dovevano essere ragionevolmente proporzionate tra loro. Nel III° e IV° Sec. venne istituito un procedimento penitenziale articolato per gradi che prevedeva, strutturata in quattro tappe penitenziali, una penitenza di durata variabile e un riavvicinamento progressivo del penitente alla comunità. In occidente non ci fu mai qualcosa di simile.

I quattro gradi penitenziali erano: 1) *"I piangenti"*, in cui i penitenti potevano accedere solo al vestibolo esterno delle chiese e lì confessare ai cristiani che partecipavano ai riti le loro colpe e supplicare (piangendo) la loro preghiera d'intercessione. 2) *"Gli uditori"*, che stavano in piedi nella parte posteriore della chiesa assieme ai catecumeni, erano considerati alla stregua di non-battezzati perché il peccato li aveva fatti "retrocedere" ad un livello precedente il battesimo e trattati come catecumeni (*uditori*) al primo stadio di preparazione. 3) *"Coloro che stanno in ginocchio"* quando i penitenti potevano accedere alla parte anteriore della chiesa ma dovevano restare in ginocchio, mentre in generale l'uso era quello di assistere ai riti in piedi, cioè nella posizione dei redenti. Gli inginocchiati alla fine del rito ricevevano un particolare benedizione. 4) *"Coloro che stanno in piedi"* dove, in quest'ultima fase, i penitenti riprendevano ad assistere all'intero rito del servizio divino in piedi, ma non potevano ancora portare le offerte.

Con questo rito si contemperavano le due esigenze, quella di sottolineare la distanza che separava il peccatore dalla comunità, e quella di manifestargli tangibilmente la riammissione graduale, controllata e ascendente. Al termine di queste tappe il penitente era riammesso all'eucarestia.

La durata di queste tappe era commisurata alla gravità del peccato.

Basilio di Cesarea († 379) indica che il periodo di penitenza in caso di omicidio durava vent'anni (le singole tappe intermedie tra i quattro e i sette anni ciascuna); quindici anni in caso d'adulterio; uno o due anni in caso di furto, e così via. In caso di apostasia si restava *piangenti* per tutta la vita restante.

C'erano delle prassi comuni alle varie comunità. Alcune modifiche al rito furono stabilite dal II° Concilio ecumenico di Costantinopoli del 381, inasprendo le pene sino ad allora praticate, ma facendo accedere al perdono penitenziale anche i *peccati capitali* che, sino a quel momento, erano stati esclusi dalla prassi penitenziale orientale come lo era l'apostasia (in particolare i peccati di omicidio e adulterio).

Con le trasformazioni prodottesi a partire da Costantino questi tipi di procedimenti penitenziali divennero anacronistici. I lunghi termini della scomunica non erano più compatibili col nuovo interesse che lo stato aveva a che ogni cittadino fosse subito integrato nella religione imperiale.

L'esclusione dalla Chiesa si ripercuoteva ora anche sul piano sociale. Mancare all'ideale di santità e alla disciplina ecclesiastica significava allo stesso tempo venir meno al modello pubblico-sociale, quindi ufficialmente non conformarsi più alle esigenze della società.

La scomunica ecclesiale, con l'andar del tempo, equivalse al pubblico disprezzo.

La pubblica confessione dei peccati (gravi), comportava nell'ambito sociale e statale seri danni alla professione, al prestigio personale e alla posizione sociale dei peccatori.

Nei casi di certi peccati (come l'omicidio, il furto ecc.) aveva anche immediate conseguenze penali, poiché Chiesa e società non erano più realtà separate.

Si ebbe, anche per questo motivo, un processo di privatizzazione della penitenza e si giunse, partendo dal IV° Sec., ad una confessione *"privata e segreta"*, dei singoli peccatori.

## 7. 5 Forme di pietà e di santità

La pietà cristiana cercò in ogni epoca la propria strada per realizzare la fede e per giungere alla santità. In questa ricerca fu sempre importante che l'ideale a cui ci si orientava avesse una forma concreta.

L'ideale si incarnò nel modo più chiaro nella vita di alcuni cristiani ideali, i quali erano al tempo stesso venerati come "eroi irraggiungibili". Nei primi secoli tali cristiani furono identificati nei "martiri" (i testimoni, nel senso d'aver testimoniato la fede con la propria vita e morte).

La loro vita, di uomini e donne fedeli sino alla morte, realizzava i postulati del cristianesimo delle origini. Mostravano la via da seguire, ma la loro perfezione e il loro destino erano certamente irraggiungibili per i più.

Avvenne così che il modo concreto con cui la maggior parte dei fedeli aderì al cristianesimo fu la venerazione dei martiri, poiché essi avevano seguito fedelmente l'esempio di Gesù Cristo.

Dagli ultimi decenni del II° Sec. il *culto dei martiri* cominciò ad essere praticato, sia in forme private che in forme liturgiche.

Tali pratiche avevano luogo normalmente presso le tombe dei martiri nel giorno anniversario della morte. Queste pratiche derivarono direttamente dal culto pagano dei morti. Anche nei riti cristiani la religiosità popolare ricercava nei martiri degli intermediari presso Dio, dei protettori.

Ogni comunità cominciò a favorire il culto di uno specifico "patrono" e poi anche a raccogliere e conservare le sue "reliquie", ossia i suoi resti mortali, cui era riservato un vero culto.

Quanto era cominciato con la figura dei martiri si estese ad altri personaggi eminenti e santi: guide della Chiesa (*vescovi*) e asceti (*monaci*), cioè ad altri cristiani percepiti come "ideali".

Il "culto dei santi" è stato un elemento importante della religiosità popolare e della liturgia della Chiesa. Nelle sue forme private si è conservata la spiritualità biblica e la spinta alla perfezione di vita del cristianesimo primitivo, ma anche molta magia e superstizione derivate dalla concezione pagana del mondo.

Nella vita ecclesiastica la devozione si concentrò decisamente sui sacramenti (eucaristia e battesimo) concepiti come strumenti di salvezza. Attorno a questo nucleo centrale di liturgia si venne creando un vero e proprio alone di sacralità e, nel bel mezzo di un'epoca caratterizzata dal riconoscimento del cristianesimo da parte dello stato, si ritornò all'antica prassi della *disciplina dell'arcano* ossia si tenevano segreti i misteri del culto ai non-credenti e agli indegni, soltanto gli iniziati potevano accedervi, assistervi e "gustarli".

Divennero segreti la liturgia eucaristica e battesimale, i testi sacri come il simbolo di fede e la preghiera del Signore, ma anche libri cultuali, arredi e formule di benedizione.

Il senso di questo provvedimento, che nel IV° Sec. era non solo difficilmente praticabile ma anche anacronistico, era di conservare nei cristiani battezzati il senso vivo dei vantaggi che dava loro la partecipazione dei "misteri", e di suscitare l'interesse e la curiosità di quelli che ne erano ancora esclusi. La disciplina dell'arcano è comunque sintomatica del carattere decisamente mistico-misterico che contrassegnava la religiosità dell'epoca.

Una forma completamente diversa di pietà praticata da gran parte dei cristiani era costituita dalla "attività sociale". Lo stile dei semplici cristiani era quello di testimoniare in concreto la propria fede, non mancano riferimenti a questo nelle fonti antiche.

Sollecitudine verso i poveri, assistenza ai prigionieri, servizi sociali dentro e fuori la comunità a vedove, malati, orfani e bisognosi erano parte dell'attività quotidiana di ciascuno. I pagani riconobbero più volte tutto questo come contrassegno tipico del cristianesimo, anche se non sempre era apprezzato ma, invece, deriso come una stoltezza.

Già nei primi decenni del II° Sec. l'*ascesi* (rinuncia al possesso dei beni, al matrimonio, alla cultura, agli agi, ai cibi, al bere, al sonno ...) che per motivi filosofico-religiosi era praticata in forme diversissime nell'ambiente pagano venne accolta anche dai cristiani come imitazione della vita di Gesù Cristo e sequela pratica della sua persona di Maestro.

Essa aveva già una notevole tradizione nell'ambito del cristianesimo, quando all'inizio del III° Sec. un eremita, Antonio († 356), la sviluppò e perfezionò dando luogo al *monachesimo* come nuova forma d'esistenza cristiana.

In Egitto, Palestina, Siria e in altri paesi, tale iniziativa ebbe un'eco profonda. *Pacomio* († 346) fondò, al posto degli eremi ove si viveva in solitudine, delle comunità monastiche.

Molti cristiani cercavano forme nuove e radicali per vivere con serietà e senza compromessi la loro fede nell'epoca costantiniana, perché la Chiesa imperiale faceva avvertire la mancanza, con una condotta pratica ritenuta decadente.

Regole del monachesimo e biografie dei santi padri del deserto stimolarono ben oltre i confini del monachesimo la fantasia dei devoti e le forme di vita impegnate. I monaci vennero a sostituire i martiri come modelli "ideali" da imitare.

*Basilio di Cesarea* († 379) contribuì in maniera decisiva a legare alla Chiesa, teologicamente, spiritualmente e anche giuridicamente, il monachesimo, che si era sviluppato come movimento spontaneo (e anche un po' contestatore della Chiesa imperiale).

La Chiesa occidentale considerò con grande attenzione questo movimento che veniva dall'Oriente, lo studiò sia esistenzialmente sia letterariamente e lo accolse in forme proprie (soprattutto per opera di Cassiano, Martino di Tours, Agostino, Benedetto, fino a Romualdo attorno al 1000).

Questi tre gruppi, martiri, vescovi e monaci, furono essenziali per la pietà e la spiritualità della Chiesa antica, a cui servirono da modelli. Essi erano coloro che avevano raggiunto quel traguardo a cui tutti ambivano con fedeltà e perseveranza.

Il loro eroismo poteva essere tradotto e vissuto nelle virtù quotidiane che anche il semplice cristiano riusciva a praticare.