

2 ANNO VI – LUGLIO / DICEMBRE 2020

APULIA  
THEOLOGICA  
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

*Da Humanae vitae ad Amoris laetitia.*

Criticità e risorse  
della questione della natalità

a cura di R. Massaro – G. Lacerenza

EDB

# SOMMARIO

## FOCUS

MARCELLO SEMERARO

*Discernimento e prudenza cristiana in san Tommaso* ..... » 197

PAOLO CONTINI

*La sessualità tra passato e presente.  
Uno studio sugli usi e costumi degli italiani negli ultimi 50 anni*..... » 221

MARTIN M. LINTNER

*A cinquant'anni dalla Humanae vitae.  
Contestualizzazione storico-culturale  
dell'ultima enciclica di Paolo VI*..... » 237

GAIA DE VECCHI

*Da Humanae vitae ad Amoris laetitia. Uno sguardo al femminile* » 257

EMANUELE TUPPUTI

*L'indagine pregiudiziale o pastorale alla luce del m.p. Mitis iudex  
Dominus Iesus. Tra procedura giuridica e azione pastorale* ..... » 275

## ARTICOLI

FRANCESCO CACUCCI

*La riflessione pastorale in una Chiesa tutta sinodale.  
Per una teologia pratica in Puglia* ..... » 301

PETER SCHALLENBERG

*Die Seele der Kirche anvertrauen.  
Zur Form katholischer Frömmigkeit bei Romano Guardini*..... » 317

ALFREDO GABRIELLI

*Le necessità dei tempi e la premura del pastore.  
Cipriano di Cartagine  
e la riammissione dei lapsi nel Corpo del Signore*..... » 331

ANTONIO BERGAMO

*Opposizione polare e temporalità.  
Il rapporto enantiologico in Romano Guardini* ..... » 371

---

BARBARA MODUGNO <i>I sogni della Chiesa nella «Querida Amazonia»</i> .....	»	391
IONUȚ-CONSTANTIN PETCU <i>La legislazione ortodossa riguardante le relazioni interconfessionali nel regno della Romania: il Regolamento per le relazioni ecclesiastiche del clero ortodosso (1881)</i> .....	»	405
NOTA		
SAVERIO DI LISO <i>Il metodo in teologia: storia e prospettive</i> .....	»	433
RECENSIONI.....	»	439

ALFREDO GABRIELLI\*

## Le necessità dei tempi e la premura del pastore. Cipriano di Cartagine e la riammissione dei *lapsi* nel Corpo del Signore

### 1. Preambolo

«L'eucaristia: premio per i sani o medicina per i malati?»: è questo l'interrogativo che è stato posto da Cesare Giraudo in un suo contributo apparso su *La Civiltà cattolica* qualche anno fa.<sup>1</sup> Esso è sorto all'interno di un contesto in cui i teologi sono tornati a scrivere sul valore e il significato dell'eucaristia sollecitati, soprattutto, dall'indizione del sinodo sulla Famiglia, che ha posto alcune questioni circa l'accesso a questo sacramento.

Tale spinta alla riflessione aveva trovato nuovo «propellente» nel magistero di papa Francesco, che già nella sua enciclica programmatica *Evangelii gaudium* aveva scritto:

Tutti possono partecipare in qualche modo alla vita ecclesiale, tutti possono far parte della comunità, e nemmeno le porte dei Sacramenti si dovrebbero chiudere per una ragione qualsiasi. Questo vale soprattutto quando si tratta di quel sacramento che è «la porta», il Battesimo. L'Eucaristia, sebbene costituisca la pienezza della vita sacramentale, non è un premio per i perfetti ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli. Queste convinzioni hanno anche conseguenze pastorali che siamo chiamati a considerare con prudenza e audacia.<sup>2</sup>

Così aveva ripetuto anche nella sua omelia tenuta per la solennità del *Corpus Domini* il 4 giugno 2015:

---

\* Docente di Teologia ecumenica presso l'ISSR Metropolitano «San Sabino» – Bari (alfredo.gabrielli@hotmail.it)

<sup>1</sup> Cf. C. GIRAUDDO, «L'eucaristia: premio per i sani o medicina per i malati? Nuovi orizzonti di teologia a partire dalle anafore d'Oriente e d'Occidente», in *La Civiltà cattolica* 166(2015)18, III, 480-493.

<sup>2</sup> FRANCESCO, *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 47, in *AAS* 105(2013)12, 1039.

Gesù ha versato il suo Sangue come prezzo e come lavacro, perché fossimo purificati da tutti i peccati: per non svilirci, guardiamo a Lui, abbeveriamoci alla sua fonte, per essere preservati dal rischio della corruzione. E allora sperimenteremo la grazia di una trasformazione: noi rimarremo sempre poveri peccatori, ma il Sangue di Cristo ci libererà dai nostri peccati e ci restituirà la nostra dignità. Ci libererà dalla corruzione. [...] Così l'Eucaristia attualizza l'Alleanza che ci santifica, ci purifica e ci unisce in comunione mirabile con Dio. Così impariamo che l'Eucaristia non è un premio per i buoni, ma è la forza per i deboli, per i peccatori. È il perdono, è il viatico che ci aiuta ad andare, a camminare.<sup>3</sup>

In questi testi emerge chiaramente quale possa essere la risposta data da papa Francesco all'interrogativo posto da Giraud. L'eucaristia non è «premio», ma «rimedio», «alimento», «forza» e «perdono». L'eucaristia «non è per i perfetti» e nemmeno «per i buoni», ma è «per i deboli» e «per i peccatori».

C'è un filo, quindi, secondo il pontefice, che collega l'eucaristia con il perdono dei peccati. Si tratta di un filo poco visibile nella riflessione teologica e nel magistero pontificio precedente a papa Francesco, molto più abituati a collegare il perdono quasi esclusivamente con il sacramento della riconciliazione.<sup>4</sup>

Dove recupera Francesco questa dottrina? Il testo della *Evangelii gaudium* prima citato è corredato di una nota in cui si richiamano due padri: Ambrogio e Cirillo di Alessandria.<sup>5</sup> In realtà, alcuni studiosi del periodo conciliare si erano già interessati dell'argomento, producendo degli interessanti approfondimenti. Tra questi spiccano i lavori di Louis

<sup>3</sup> Id., «Omelia per la Solennità del *Corpus Domini*. 4 giugno 2015», in AAS 107(2015)6, 536.

<sup>4</sup> Per quanto riguarda la riflessione teologica così si esprimeva Tillard nel 1962: «Va rilevato come le recenti presentazioni dell'eucaristia avvertano un certo disagio quando giungono agli effetti prodotti dalla comunione eucaristica sul peccato» (J.-M.R. TILLARD, «L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèrègrinante», in *Nouvelle Revue Théologique* 84[1962], 449; trad. it. in Id., *Eucaristia, pane del perdono*, Qiqajon, Magnano [Bi] 2020, 9). Invece sul magistero: «Il ruolo dell'Eucaristia in ordine alla remissione dei peccati è un tema quasi del tutto ignorato dal magistero pontificio degli ultimi trent'anni, pur molto fecondo di interventi sul mistero eucaristico» (P. CASPANI – N. VALLI, «Eucaristia e remissione dei peccati», in *La Scuola Cattolica* 136[2008], 211-234).

<sup>5</sup> Un contributo di Jean Paul Lieggi approfondisce questi riferimenti patristici e ne apporta altri, aprendo piste di ricerca nelle direzioni del rapporto tra eucaristia e penitenza, della dimensione ecclesiale del sacramento e del legame tra remissione dei peccati e dono dello Spirito: cf. J.P. LIEGGI, «L'eucaristia sacramento della riconciliazione. In ascolto di alcune testimonianze patristiche», in ATI, *La Riconciliazione e il suo Sacramento*, Padova 2015, 101-142.

Ligier,<sup>6</sup> di Athanase Tanghe<sup>7</sup> e diversi contributi di Jean-Marie Tillard.<sup>8</sup> In generale si può affermare che sia stata l'opera del movimento liturgico, attraverso lo studio dei riti antichi, a spingere nella direzione di una rivalutazione del rapporto tra eucaristia e riconciliazione. Le conclusioni tratte si possono così sommariamente sintetizzare: «L'eucaristia è la fonte del *donum paenitentiae*. In oriente come in occidente questa verità di fede è stata conservata dalla tradizione della Chiesa lungo i secoli».<sup>9</sup>

Un dibattito sul tema si accese già in concomitanza del sinodo del 1983: «La Penitenza e la riconciliazione nella missione della Chiesa». Il movimento liturgico, infatti,

mise in discussione la funzione della *confessione come preparazione necessaria e condizione d'accesso alla comunione eucaristica*, andando a rettificare la diffusa mentalità che «la comunione è la solenne conclusione della confessione, una sua ricompensa» e restituendo al sacrificio eucaristico il suo valore di atto centrale e culminante della vita del corpo mistico di Cristo.<sup>10</sup>

Come spesso accade, il timore di eventuali stravolgimenti o derive nella prassi pastorale frenò lo stimolo della riflessione teologica. Così, il restringere la questione del rapporto tra eucaristia e riconciliazione alla necessità o meno della confessione precedente la ricezione della comunione irrigidì le posizioni. Teologi quali Alfredo Marranzini<sup>11</sup> e Angel García Ibáñez<sup>12</sup> pubblicarono sostanziosi articoli a favore della prassi allora vigente, che sarebbe stata assunta dall'esortazione post-sinodale *Reconciliatio et Paenitentia* al n. 27:

---

<sup>6</sup> Cf. L. LIGIER, «Pénitence et Eucharistie en Orient. Théologie sur une interference de prières et de rites», in *Orientalia Christiana Periodica* 29(1963), 5-78.

<sup>7</sup> Cf. D.A. TANGHE, «L'Eucharistie pour la remission des péchés», in *Irenikon* 34(1961), 165-181.

<sup>8</sup> Cf. J.-M.R. TILLARD, «Il pane e il calice della riconciliazione», in *Concilium* 7(1971), 57-76; ID., «L'Eucharistie, purification de l'Eglise pèrègrinante», 449-475, 579-597; ID., «Pénitence et Eucharistie», in *La Maison-Dieu* 90(1967)2, 103-131. I tre articoli sono rieditati in italiano nella recente pubblicazione: ID., *Eucaristia, pane del perdono*. Cf. anche ID., *L'Eucaristia Pasqua della Chiesa*, Paoline, Roma 1965.

<sup>9</sup> B. DE BOISSIEU, «Eucaristia e Penitenza», in M. BROUARD (a cura di), *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, EDB, Bologna 2004, 661.

<sup>10</sup> P.-W. AN, *La relazione tra l'eucaristia e la remissione dei peccati in alcuni Padri occidentali*, Pontificio Istituto Liturgico, Roma 2006, 7.

<sup>11</sup> Cf. A. MARRANZINI, «Eucaristia e Penitenza», in *La Civiltà cattolica* 135(1984)19, IV, 16-30.

<sup>12</sup> Cf. A. GARCÍA IBÁÑEZ, «Contrizione, confessione e comunione. Studio sulla necessità della confessione sacramentale prima della comunione eucaristica», in *Rivista del clero italiano* 64(1983), 658-681.

È necessario, tuttavia, ricordare che la Chiesa, guidata dalla fede in questo augusto sacramento, insegna che nessun cristiano, consapevole di peccato grave, può ricevere l'eucaristia prima di aver ottenuto il perdono di Dio. [...] Nessuno consapevole di essere in peccato mortale, per quanto si creda contrito, si accosti alla santa eucaristia prima della confessione sacramentale.<sup>13</sup>

Dopo questo documento la riflessione teologica circa l'eucaristia come sorgente di riconciliazione ha subito una brusca frenata. Il dibattito teologico attorno al sinodo, tuttavia, permise di ribadire quell'altra verità che la tradizione della Chiesa porta con sé sin dai primi secoli, ovvero la necessità di alcune condizioni per accostarsi efficacemente al sacramento dell'eucaristia.<sup>14</sup> In effetti, nella riflessione patristica si trovano approfondimenti sul tema tenendo presenti entrambi i poli, ovvero, da un lato la consapevolezza che nell'eucaristia, memoriale del sacrificio di Cristo sulla croce, si compie il dono della riconciliazione, dall'altro la necessità di accostarsi a essa in modo degno.

Non sorprende che questo argomento sia divenuto nuovamente «caldo» nell'approssimarsi del sinodo sulla Famiglia, soprattutto in riferimento al dibattito circa la possibilità di riaccostarsi al sacramento da parte di persone in situazione di vita familiare «irregolare». Le affermazioni del pontefice sopra citate paventavano, per alcuni, e auspicavano, per altri, un cambiamento di disciplina. In realtà, nell'esortazione post-sinodale *Amoris laetitia*,<sup>15</sup> papa Francesco non avrebbe approfondito il tema, traendone chiare ed esplicite indicazioni, sulla base di quanto già personalmente detto. Il brano di *Evangelii gaudium* citato sarà ripreso solo all'interno di una nota, sulla quale, però, si è acceso il più ampio dibattito post-*Amoris laetitia*: la nota 351. Il numero 305 dell'esortazione afferma:

A causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti, è possibile che, entro una situazione oggettiva di peccato – che non sia soggettivamente colpevole o che non lo sia in modo pieno – si possa vivere in grazia di Dio, si possa amare, e si possa anche crescere nella vita di grazia e di carità, ricevendo a tale scopo l'aiuto della Chiesa. [351]<sup>16</sup>

<sup>13</sup> In AAS 77(1985)3, 249-250; trad. it.: EV 9/1164.

<sup>14</sup> L'azione del porre un discernimento prima di accostarsi al sacramento, che poi sarà codificato in disciplina, trova il suo fondamento nella Scrittura stessa, quando Paolo afferma: «Ciascuno esamini se stesso e poi mangi del pane e beva dal calice; perché chi mangia e beve senza riconoscere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna» (1Cor 11,28-29).

<sup>15</sup> Per il testo dell'esortazione, cf. AAS 108(2016)4, 311-446; nella traduzione italiana: *Il Regno-documenti* 61(2016)5, 129-200.

<sup>16</sup> *Ivi*, 195.

E la nota dichiara:

In certi casi, potrebbe essere anche l'aiuto dei Sacramenti. Per questo, «ai sacerdoti ricordo che il confessionale non dev'essere una sala di tortura bensì il luogo della misericordia del Signore» (esort. ap. *Evangelii gaudium* [24 novembre 2013], 44: AAS 105 [2013], 1038). Ugualmente segnalo che l'Eucaristia «non è un premio per i perfetti, ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli» (*ibid.*, 47: 1039).<sup>17</sup>

Questa «segnalazione» del papa potrebbe essere, dunque, il fondamento per considerare l'eucaristia come «aiuto» offerto dalla Chiesa, anche a coloro che vivono una «situazione oggettiva di peccato», ma non «soggettivamente pienamente colpevole», «a causa dei condizionamenti o dei fattori attenuanti», al fine di «crescere nella vita di grazia e di carità».

L'approfondimento del dibattito scaturito intorno all'interpretazione di questo testo non vuole essere oggetto di questo studio; tra l'altro sembra che il tema sia nuovamente scomparso dall'orizzonte teologico contemporaneo. Allora pare più proficuo riprendere i temi sottesi perché si ritiene che siano ricchi di stimoli per sempre meglio comprendere in cosa consista la comunicazione alla vita di grazia che si trasmette attraverso la dinamica sacramentale. Questione più che mai attuale.

È interessante notare, infatti, che i vari teologi, sostenitori dell'una o dell'altra tesi, abbiano portato a supporto delle proprie affermazioni delle citazioni patristiche, volendo dimostrare così il «dato tradizionale» della propria convinzione. Tuttavia, piuttosto che «gareggiare a chi ne cita di più», dovrebbe far riflettere il fatto che i medesimi padri della Chiesa siano presenti sia nella lista degli uni, che nella lista degli altri, attraverso alcuni brani tratti dai loro scritti. Non si può quindi né affermare in maniera sufficientemente chiara che la tradizione della Chiesa propenda per una verità escludendo l'altra, ma neanche inquadrare i padri semplicisticamente, da un punto di vista personale, come «più rigoristi» o «più aperti». Si tratta invece di capire in profondità perché c'è chi sostiene una tesi, piuttosto che l'altra, oppure, addirittura, come uno stesso autore possa esprimere entrambe le posizioni.

Per iniziare a studiare adeguatamente il rapporto tra eucaristia e riconciliazione dei peccati, secondo il dato proveniente dalla tradizione, può essere più che mai proficuo fare delle scelte geografiche e temporali ben specifiche. Per una prima fase di ricerca ci si potrebbe soffermare sugli autori di area latina, in linea generale considerata più attenta

---

<sup>17</sup> *Ivi.*

al diritto, vissuti in un periodo in cui sia il cammino di riconciliazione è oramai disciplinato, sia però la forma è ancora quella della cosiddetta «penitenza pubblica», in quanto potrebbe essere stato il passaggio alla «forma privata» a determinare un'assolutizzazione del sacramento della penitenza come unico sacramento del perdono dei peccati.<sup>18</sup>

Leggendo diversi brani, tuttavia, ci si rende conto di come, pur trovandosi nel periodo in cui è sempre in vigore la cosiddetta penitenza pubblica, le disposizioni date siano molto diverse tra loro. Si intuisce che ciò dipende dal contesto ecclesiale e socio-culturale in cui ci si trova a operare. A questo proposito è illuminante la lettura dell'epistola *Consulenti tibi* che il vescovo di Roma Innocenzo invia nel 405 al vescovo Esuperio di Tolosa:

È stato chiesto come ci si debba comportare con coloro che dopo il battesimo, dediti ininterrottamente ai piaceri dell'incontinenza, al momento estremo della loro vita richiedono sia la confessione che la riconciliazione della comunione (*paenitentiam simul et reconciliationem communionis exposcunt*). La regola da osservare con costoro (era) per l'innanzi più severa, quella che seguì, intervenendo la misericordia (*interveniente misericordia*), è più remissiva (*inclinatio est*). [...] (Fu) la peculiarità dei tempi a rendere la remissione più severa (*durio remissionem fecit temporis ratio*).<sup>19</sup>

Questa è una testimonianza diretta di un primo dato da acquisire: il riferimento ai tempi e a una riflessione nutrita di misericordia incide sulla disciplina, come anche sulla riflessione teologica.

In effetti, Marie-François Berrouard sostiene che raramente si studia lo sviluppo della penitenza e quindi, di conseguenza, lo sviluppo di ogni riflessione teologica, in rapporto ai cambiamenti che avvengono nella Chiesa e nella società.<sup>20</sup> Si può dunque provare ad applicare questo principio in riferimento alla tesi dell'eucaristia quale sacramento per la remissione dei peccati rapportandola con il modificarsi della prassi penitenziale dovuta all'evolversi della realtà ecclesiale e della società.

<sup>18</sup> Cf. LIEGGI, «L'eucaristia sacramento della riconciliazione», 105.

<sup>19</sup> Denz 212.

<sup>20</sup> «On a souvent raconté l'histoire de la pénitence chrétienne, mais très rares sont les auteurs qui ont pris soin de rattacher ses évolutions aux changements corrélatifs de l'Eglise et de la société» (M.-F. BERROUARD, «La penitence publique durant les six premiers siècles», in *La Maison-Dieu* 118[1974], 92). Questa idea sarà ripresa quasi letteralmente (senza alcuna citazione) da Aliaga Girbes: «En efecto, con frecuencia, se habla de la historia de las prácticas eucarística y penitencial pero no tan frecuentemente se afronta el problema de la historia a la luz de los cambios correlativos de la Iglesia y de la sociedad» (E. ALIAGA GIRBÉS, «La disciplina de la comunión eucarística durante los siglos IV-VI en Occidente», in *Phase* 148[1985], 301).

Un esempio emblematico lo si trova in Cipriano di Cartagine. Si è dinanzi a un microcosmo che riproduce in piccolo lo studio che sarà necessario affrontare a più ampio spettro. Ciò che accade storicamente durante il ministero episcopale di Cipriano, ciò che accade storicamente è così rilevante che cambia lo *status* delle comunità, provocando un ripensamento della prassi disciplinare e un approfondimento della teologia. Nel presente articolo, dunque, si accompagnerà il vescovo di Cartagine all'interno delle diverse situazioni che caratterizzarono la sua comunità e che lo portarono a delle scelte concrete nel suo ministero di pastore. In un contributo futuro, si procederà a una riflessione più prettamente teologica circa il rapporto tra eucaristia e penitenza in vista della remissione dei peccati, sempre nella prospettiva del pensiero del padre della Chiesa.

## 2. Introduzione al tema

Il presente articolo, di carattere storico, non vuole essere semplicemente di taglio informativo, ma si propone di fondare il discorso teologico. Non si tratta, semplicemente, di delineare la figura di Cipriano nel suo contesto al fine di comprenderne la teologia con le sue categorie culturali; si ritiene, piuttosto, che la situazione concreta in cui opera condizioni, se non addirittura determini, la riflessione teologica. Il tentativo è quello, dunque, di fare emergere il legame inscindibile tra vita e riflessione teologica.

Poiché ci si occupa di un vescovo, un anello di congiunzione tra la vita della comunità cristiana che egli guida e la riflessione teologica personale è rintracciabile nella prassi disciplinare che egli adotta. Sebbene possa apparire una valutazione distante dallo studio dell'eucaristia come sacramento per la riconciliazione dei peccati, in realtà si scoprirà che ci si trova davanti a un passaggio chiarificatore necessario per comprendere le affermazioni del padre della Chiesa. Detto in altri termini: il pensiero di Cipriano si riflette nelle sue scelte e quindi, viceversa, le scelte adottate, come anche quelle evitate, rivelano le sue convinzioni teologiche. L'abbondante materiale riguardante la disciplina diventa, per questo motivo, un'ottima fonte per lo studio del pensiero. Approfondire tutte le questioni riguardanti la prassi penitenziale farà comprendere cosa in realtà pensi Cipriano dell'eucaristia, tanto da disciplinarne la partecipazione.

Il metodo utilizzato per affrontare la prassi penitenziale in merito essenzialmente alla riconciliazione degli apostati e alla loro riammissione all'eucaristia segue lo sviluppo storico degli eventi. Le scelte pastorali intraprese rispecchiano un discernimento all'interno delle situazioni in cui ci si trova coinvolti.

I testi dell'autore (ovvero la sua corrispondenza e alcuni trattati) sono inquadrabili temporalmente in tre periodi che caratterizzano la rapida evoluzione delle situazioni sociali da affrontare: l'inizio travagliato dell'episcopato a causa della persecuzione di Decio, il ritorno della pace e, infine, il timore di una nuova ondata persecutoria. Come reagiscono Cipriano e il popolo che guida dinanzi al mutare degli eventi?

### 3. L'inizio travagliato dell'episcopato

Cipriano è nominato vescovo della città di Cartagine<sup>21</sup> nel 249 e deve subito affrontare una situazione critica, che lo porterà a prendere posizione circa l'esclusione e la riammissione all'eucaristia di numerosi suoi fedeli. Nel gennaio del 250, infatti, è promulgato un editto dall'imperatore Decio, secondo il quale, entro una certa data, tutta la popolazione dell'impero avrebbe dovuto eseguire un atto di culto pagano. Esso si sarebbe svolto dinanzi alle autorità pubbliche romane, le quali avrebbero rilasciato un *libellus* di attestazione dell'avvenuto atto di culto. Il rifiuto di compiere tale gesto avrebbe significato la tortura, l'esilio, la confisca dei beni, il lavoro in miniera. Probabilmente la pena di morte è riservata ai soli vescovi.

In questo contesto la comunità cristiana cartaginese si mostra da subito poco incline alla lotta e a dare testimonianza della propria fede. Sin dal primo giorno in molti si recano a offrire incenso agli idoli, diversi membri del clero fuggono o apostatano, altri corrompono i magistrati per ottenere il *libellus*. Cipriano si allontana da Cartagine, in un luogo non molto distante, con l'intenzione di continuare a guidare a distanza la sua comunità. Nonostante subisca la confisca dei beni, tale scelta non viene molto apprezzata dal clero romano in quanto, contemporaneamente, il vescovo di Roma Fabiano dà testimonianza pubblica di fede, rifiutando l'offerta agli idoli e venendo martirizzato. Fabiano risulta essere il vescovo martire, mentre Cipriano il vescovo fuggitivo.

Nel suo periodo di lontananza da Cartagine diversi fedeli che hanno apostatato, compiendo l'atto di culto pagano, chiedono di essere

---

<sup>21</sup> Per le informazioni circa la vita e il contesto dell'episcopato di Cipriano cf. E.W. BENSON, *Cyprian. His life, his times, his work*, Heron Press, London 2008; G. CLARKE – M. POIRIER, «Introduction», in CYPRIEN DE CARTHAGE, *Ceux qui sont tombés (De lapsis)*, Les Édition du Cerf, Paris 2012, 9-85; C. DELL'OSSO, «Introduzione a Cipriano di Cartagine», in CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, *Lettere (1-50)*, Città Nuova, Roma 2006, 7-73; H. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, Lecoffre, Paris 1904, 169-234; W. SWANN, *The relationship between penance, reconciliation with the Church and admission to the Eucharist in the letters and the «De lapsis» of Cyprian of Carthage*, Catholic University of America, Washington (D.C.) 1980, 124-141.

riammessi alla partecipazione all'eucaristia. Così nascono le prime indicazioni di Cipriano sulla disciplina da seguire per la riammissione nella comunità e al sacrificio eucaristico. È interessante notare come il vescovo rimandi la decisione al suo rientro a Cartagine per poter convocare sia il suo clero, sia un sinodo con gli altri vescovi al fine di confrontarsi sul da farsi.<sup>22</sup> Questo evidenzia come non ci sia un qualcosa di chiaro e già stabilito, ma la nuova situazione creatasi impone una riflessione e un discernimento ecclesiale.

Poiché questa situazione attende il parere e la decisione di noi tutti, non oso esprimermi in anticipo da solo e rivendicare a me un affare di tutti.<sup>23</sup>

La scelta di attendere, tuttavia, non trova unanime consenso, soprattutto da parte di una fazione di cinque presbiteri, che già aveva in precedenza contestato la sua elezione a vescovo. Tra di loro emerge la figura del presbitero Novato, che, insieme a Felicissimo, diacono da lui ordinato, dà vita a uno scisma nella comunità cartaginese.<sup>24</sup> A loro si aggiungono alcuni confessori, ovvero figure divenute di spicco nella comunità per aver subito le conseguenze della fedeltà al proprio credo (ad esempio, non volendo sacrificare agli idoli, hanno patito torture oppure la confisca dei beni). Avendo acquisito a causa delle prove affrontate una grande autorevolezza morale, essi si arrogano il diritto di concedere agli apostati un *libellus pacis*, un biglietto con il quale questi ultimi possono recarsi dai presbiteri per essere riammessi nella comunità. Il *libellus* funge sostanzialmente da garanzia: un membro autorevole della Chiesa, che ha sofferto per la fede, dichiara che un altro fratello,

<sup>22</sup> «Ascoltino, per favore, con pazienza il nostro consiglio, aspettino il nostro ritorno, cosicché, una volta che ritorneremo da voi grazie alla misericordia di Dio e dopo aver convocato gli altri vescovi, possiamo prendere in considerazione le numerose lettere e le richieste dei beati martiri secondo l'insegnamento del Signore, alla presenza dei confessori e sotto il vostro giudizio» (CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, *Lettere [1-50]*, 17, III, 2: Scrittori Cristiani dell'Africa Romana [=SCAR] 5/1, 179). L'epistolario di Cipriano da ora innanzi sarà citato semplicemente nella seguente forma: *Ep.* 17, III, 2: 5/1, 179. Cf. anche *Ep.* 15, I, 2: 5/1, 167; *Ep.* 17, I, 1: 5/1, 177; *Ep.* 26, I, 2: 5/1, 311; *Ep.* 55, IV, 2: 5/2, 31.

<sup>23</sup> *Ep.* 26, I, 2: 5/1, 211; cf. anche *Ep.* 14, I, 2: 5/1, 159. «Tutto ciò prova che, se Cipriano ha coscienza d'aver perfettamente diritto (che fa parte dei suoi poteri di vescovo) di decidere da solo quando la situazione lo esige, nello stesso tempo, appena la cosa divenga possibile, preferisce portare l'esame dei problemi davanti alla comunità, e non solamente per domandare consigli, ma perché una decisione sia presa in comune» (M. POIRIER, «Vescovo, clero e laici in una comunità cristiana del III secolo negli scritti di San Cipriano», in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 1[1973], 25).

<sup>24</sup> Cf. *Ep.* 43, III, 1-2: 5/1, 293.

seppur apostata, è in realtà in pace con la Chiesa, poiché è in pace con coloro che testimoniano autenticamente la fede della Chiesa, ovvero gli stessi confessori. Gli apostati, vista la facile opportunità di riconciliazione, si riavvicinano numerosi a questi confessori.<sup>25</sup> Per di più, essendo stata concessa la pace agli apostati, peccatori per antonomasia, *a fortiori* anche coloro che hanno compiuto altri gravi peccati hanno possibilità di compiere lo stesso *iter* e ricevere subito la comunione.<sup>26</sup> Dunque a Cartagine accade che i confessori distribuiscono biglietti di comunione ai *lapsi* (termine utilizzato per indicare gli apostati), i quali si recano dai presbiteri della fazione di Novato, che li reintroducono alla piena partecipazione dell'eucaristia.

Che tale opposizione e disobbedienza alle indicazioni di Cipriano (che aveva invitato ad attendere il suo ritorno) sia una questione di contrasti di natura umana e relazionale, più che di convinzioni teologiche circa la riammissione dei peccatori all'eucaristia, diviene manifesto nel momento in cui Novato si reca a Roma per sostenere la fazione di Novaziano contro il nuovo vescovo romano Cornelio. Dopo il martirio del vescovo Fabiano, infatti, Novaziano aveva auspicato la propria elezione, in quanto presbitero più colto e insigne del clero romano. Nel momento in cui nel 251 veniva eletto Cornelio, Novaziano si fa ordinare vescovo da altri tre vescovi italiani e cerca di allargare il consenso nei propri confronti altrove, provocando un vero e proprio scisma e la formazione di una nuova Chiesa. Come si vedrà in seguito, le posizioni di Novaziano, fortemente intransigenti, sono diametralmente opposte a quelle di Novato circa la riconciliazione dei *lapsi* e quindi non si può comprendere il viaggio di quest'ultimo a Roma per dare sostegno al vescovo scismatico di Roma se non in termini «politici».

La situazione tesa a Cartagine impone a Cipriano di prendere subito una decisione, in quanto il clero a lui fedele soffre le pressioni dei *lapsi*, che desiderano rientrare in comunione, e la concorrenza dei presbiteri compiacenti a una riconciliazione immediata. Inoltre una pestilenza si abbatte sul Nord Africa nell'estate del 250, mietendo molte vittime. Per quest'ultimo motivo il vescovo di Cartagine decide di concedere la pace con la Chiesa agli apostati penitenti che hanno ricevuto un

---

<sup>25</sup> «Subito, sin dal primo giorno della persecuzione, quando si diffondevano i nuovi misfatti di quanti peccavano e fumavano degli empî sacrifici non solo gli altari del diavolo, ma anche le mani e le bocche dei *lapsi*, [Felicissimo e i suoi seguaci – ndr] non hanno cessato di comunicare con i *lapsi* e di opporsi a che facessero penitenza (*communicare cum lapsis et paenitentiae agenda intercedere non destiterunt*)» (Ep. 59, XII, 2: 5/2, 105). Cf. anche Ep. 20, II, 2-3: 5/1, 189-191.

<sup>26</sup> Ep. 59, XIV, 1: 5/2, 109.

biglietto di comunione dai confessori nel caso si trovino in punto di morte, seguendo la prassi che si sta tenendo a Roma.<sup>27</sup>

Dall'epistolario di Cipriano scopriamo anche l'intensa comunicazione che vi è tra i diversi vescovi africani per prendere delle decisioni unanimi pur essendo impediti nel riunirsi in concilio.<sup>28</sup> Negli scritti già compaiono due tendenze opposte su cui sempre ci si interrogherà al fine di evitarle: la *prona facilitas* della riconciliazione affrettata e la *dura crudelitas* di una prassi inflessibile.<sup>29</sup> Concludendo si può affermare:

La riconciliazione era già sullo sfondo; ma si voleva che una decisione così importante scaturisse da una Chiesa tornata alla normalità e avesse la sanzione ufficiale di un concilio, affinché il suo valore non potesse essere revocato in dubbio.<sup>30</sup>

#### 4. Il ritorno della pace

Terminata la persecuzione, agli inizi del 251 Cipriano rientra a Cartagine e affronta subito la situazione convocando un sinodo per maggio dello stesso anno.<sup>31</sup> Egli non si reca dinanzi agli altri vescovi impreparato, ma, raccogliendo sistematicamente le indicazioni date durante il suo esilio, presenta l'opuscolo del *De lapsis* in cui manifesta le sue posizioni del momento. Esse sono già cambiate rispetto a ciò che pensava da neoconvertito, prima della persecuzione. Infatti nelle testi-

---

<sup>27</sup> Cf. *Ep.* 20, III, 1-2: 5/1, 189-191; *Ep.* 30, VIII, 1: 5/1, 237. All'interno della questione cartaginese con i *lapsi* non si può non considerare il ruolo fondamentale che ha avuto anche la comunità cristiana di Roma con il suo clero prima (visto che il vescovo Fabiano era stato martirizzato) e poi con il vescovo Cornelio, i quali intrattenevano un abbondantissimo scambio epistolare con il clero e i vescovi africani. Per comprendere tutta la vicenda nel suo evolversi, indispensabile è lo studio di P. GRATTAROLA, «Il problema dei lapsi tra Roma e Cartagine», in *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 38(1984), 1-26.

<sup>28</sup> «Queste lettere, mandate già a molti nostri colleghi, hanno ricevuto approvazione, e quelli ci hanno risposto che anche loro erano dello stesso avviso, secondo quanto richiede la fede cattolica. Informa tutti i nostri colleghi che potrai raggiungere, perché da tutti sia osservata un'unica condotta e regni l'armonia, così come richiedono gli insegnamenti del Signore» (*Ep.* 25, I, 2: 5/1, 209). Ad esempio, il vescovo Caldonio domanda a Cipriano come comportarsi nei confronti di coloro che, pur avendo apostatato una prima volta, si sono trovati successivamente a confessare la fede subendo l'esilio e la confisca dei beni. Per Cipriano tale comportamento equivale alla dimostrazione che «si sono risollepati e hanno iniziato a stare con Cristo», per questo possono essere riaccolti in seno alla Chiesa (cf. *Ep.* 25, I, 1: 5/1, 209).

<sup>29</sup> Cf. *Ep.* 30, VIII, 1: 5/1, 237.

<sup>30</sup> GRATTAROLA, «Il problema dei lapsi», 22.

<sup>31</sup> Cf. C.J. HEFELE, *Histoire des conciles*, I/1, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1973, 165-172.

monianze *A Quirino*, scritte intorno al 248, affermava categoricamente, da neofita: «Non si può riammettere nella comunità colui che ha peccato contro Dio».<sup>32</sup>

È interessante notare come il vescovo dia anzitutto una lettura teologica della vicenda attuale: «Il Signore ha voluto mettere alla prova la sua famiglia: poiché una lunga pace aveva corrotto la disciplina affidataci dal Signore, il castigo di Dio ha risollevato una fede abbattuta (*iacentem*) e, oserei dire, addormentata (*dormientem*)».<sup>33</sup> La trattazione segue uno schema molto semplice: viene narrato cosa è accaduto, ovvero le diverse reazioni dei fedeli alla persecuzione, poi vengono presentati i rimedi nocivi per i fedeli apostati, tra cui anche l'iniziativa affrettata di alcuni presbiteri e confessori di riammetterli alla comunione, e infine è indicato come sia necessario affrontare la questione.

#### 4.1. *Necessità di distinguere le diverse situazioni*

Anzitutto, tra coloro che hanno sacrificato agli idoli, bisogna distinguere chi ha ceduto sotto tortura da chi non ha lottato per nulla. Nel primo caso, infatti, il fedele

può chiedere perdono e dire: «[...] la carne mi abbandonò nella lotta, la debolezza del mio intimo cedette, e non l'animo, ma il corpo fu sconfitto dal dolore». Sicuramente una motivazione di tal genere può ottenere il perdono, una giustificazione del genere può suscitare pietà.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, «A Quirino», III, 28, in *Id.*, *Opuscoli*, Città Nuova, Roma 2009, 229. Per una questione di ordine nella trattazione, volendo evitare ripetizioni dovute alla ripresa di un determinato tema in diverse circostanze, inseriamo qui tutte le indicazioni generali date anche durante l'esilio, ma che costituiscono la base della nuova prassi disciplinare per il periodo di pace. Per la cronologia di tutte le lettere cf. L. DUQUENNE, *Chronologie des lettres de S. Cyprien. Le dossier de la persécution de Dèce*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1972.

<sup>33</sup> CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, «Gli apostati della fede», 5, in *Id.*, *Opuscoli*, 295.

<sup>34</sup> *Ivi*, 13, 305. In seguito affermerà: «Quello che sembra essere accaduto alla fine per la debolezza della carne, sia alleggerito dai meriti guadagnati in precedenza, e basti a tali uomini aver perso la gloria. Tuttavia non spetta a noi precludere loro la possibilità del perdono e privarli della bontà paterna e della nostra comunione (*a paterna pietate et a nostra communicatione*)» (*Ep.* 56, II, 1: 5/2, 61). Ancora: «Senza dubbio nel ricevere la pace devono avere la precedenza coloro che sappiamo essere caduti non per la debolezza dell'anima, ma perché, dopo essersi cimentati in battaglia ed essere stati feriti per la debolezza della carne, non hanno potuto portare fin alla fine la corona della loro confessione, soprattutto quando, desiderosi di morire, non è stato loro concesso di essere uccisi, ma le torture li hanno stremati e dilaniati al punto di non vincere la fede che è invincibile, ma di stancare la carne che è debole» (*Ep.* 56, II, 2: 5/2, 63). Questo si tradur-

Così ogni situazione si presenta diversa ed è necessario valutarla. Nelle sue lettere traspare questa indicazione:

Vi prego, con tutte le preghiere di cui sono capace, di soppesare con cura e cautela le richieste che vi vengono avanzate, restando sempre memori del Vangelo e considerando quali di esse in passato i martiri vostri predecessori hanno accordato e quanto siano stati attenti in ogni circostanza; di esaminare, in quanto amici di Dio e giudici un giorno insieme a Lui, gli atti, le opere e i meriti di ciascuno, di valutare la tipologia e la qualità della colpa medesima, perché se qualcosa venisse da voi promessa o da noi compiuta in maniera sconsiderata e indegna (*abrupte et indigne*), la nostra Chiesa non abbia ad arrossirne persino al cospetto di pagani.<sup>35</sup>

In questa lettera Cipriano invita i suoi presbiteri che gli sono fedeli, e che vengono anche oltraggiati dagli altri che concedono facilmente la pace, a soppesare attentamente la penitenza da dare in base alla colpa compiuta e di valutare i progressi compiuti da ciascun penitente. Nel momento in cui noteranno che i penitenti sono pronti alla riconciliazione, manderanno una richiesta scritta al vescovo.

Perciò chiedo che coloro che voi stessi vedete e che conoscete, la cui penitenza vedete vicina alla riparazione (*paenitentiam satisfactioni proximam conspicitis*), li indichiate per nome nella richiesta, e indirizzate così a noi lettere che sono rispettose della fede e della disciplina.<sup>36</sup>

I sacerdoti sono dunque chiamati a condurre ciascuno in maniera personale: «Almeno voi guidate ciascuno di loro (*regite singulos*) e fortificate l'animo dei *lapsi* con i vostri consigli e la vostra moderazione secondo gli insegnamenti divini».<sup>37</sup>

#### 4.2. Il giudizio ecclesiale e l'iniziativa dei singoli

Anche l'intero popolo è chiamato a esprimere un giudizio sulle singole situazioni. Infatti, Cipriano si rivolge a esso in questi termini, con riferimento alle richieste pervenutegli di riammissione in seno alla

---

rà in un'indicazione disciplinare concreta: «riteniamo che a loro, per ottenere il perdono del Signore (*ad deprecandam clementiam Domini*), possa bastare il fatto che per tre anni hanno pianto ininterrottamente e con sofferenza, con i più forti lamenti, secondo quanto richiede la penitenza» (*Ep.* 56, II, 1: 5/2, 41-43).

<sup>35</sup> *Ep.* 15, III, 1: 5/1, 167.

<sup>36</sup> *Ep.* 15, IV, 1: 5/1, 169.

<sup>37</sup> *Ep.* 17, III, 1: 5/1, 179; cf. anche *Ep.* 55, VI, 1: 5/2, 33.

Chiesa: «Le singole richieste saranno prese in considerazione al vostro cospetto e sotto il vostro giudizio (*iudicantibus vobis*)». <sup>38</sup> Si comprende meglio cosa Cipriano intenda per «giudizio del popolo» in quest'altro stralcio di lettera:

Quanto a quello che mi hanno scritto i nostri confratelli Donato, Fortunato, Novato e Gordio, io da solo non ho potuto rispondere, dal momento che al principio del mio episcopato avevo stabilito di non prendere decisioni privatamente senza il vostro parere [del clero] e senza l'approvazione del popolo (*statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere*). <sup>39</sup>

Dalla terminologia utilizzata in questo testo appare che il ruolo del clero sia di «consiglio» alle decisioni del vescovo, mentre quello del popolo sia di «consenso». <sup>40</sup> Emerge come tutta la realtà ecclesiale sia coinvolta nella prassi penitenziale e nella ammissione di un singolo alla comunione eucaristica. Si potrebbe dire che tale riammissione non sia un «affare privato», ma ecclesiale, in quanto l'eucaristia non è un «sacramento privato», ma ecclesiale.

Molto diversa, invece, si presenta la situazione per colui che non ha provato minimamente ad affrontare la lotta, colui che è stato sconfitto nell'animo prima che nel corpo. Costui risulta una persona da curare nella fede, un ammalato che ha bisogno del medico. Il medico dovrà toccare queste ferite dell'animo, fare anche male per «fornire una cura più drastica». <sup>41</sup> Ecco che per costui si prospetta il periodo della penitenza.

In questo contesto, Cipriano critica serratamente quei sacerdoti che, assumendo un «aspetto misericordioso», permettono ai *lapsi* di accedere immediatamente alla comunione, comunione con la Chiesa che corrisponde alla comunione eucaristica.

Infatti fratelli carissimi, è emerso un nuovo genere di sventura (*cladis*) e imperversa, come se la tempesta della persecuzione fosse stata poco crudele; al cumulo dei mali precedenti se n'è aggiunto uno che inganna per il suo aspetto misericordioso e che rovina per la sua falsa bontà (*sub misericordiae titulo fallens et blanda pernicies*). Contro la potenza del Vangelo, contro la legge del Signore e Dio (*contra evangelii vigorem, contra Domini ac Dei legem*), per la sfrontatezza di

<sup>38</sup> Ep. 17, I, 2: 5/1, 177. Ancora, più avanti: «Una volta che ritorneremo da voi grazie alla misericordia di Dio e dopo aver convocato gli altri vescovi, possiamo prendere in considerazione le numerose lettere e le richieste dei beati martiri secondo l'insegnamento del Signore, alla presenza dei confessori e sotto il vostro giudizio (*vestram sententiam*)» (Ep. 17, III, 2: 5/1, 179).

<sup>39</sup> Ep. 14, IV, 1: 5/1, 163.

<sup>40</sup> Cf. POIRIER, «Vescovo, clero e laici», 26-30.

<sup>41</sup> CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, «Gli apostati della fede», 14, 307.

certuni si concede senza ritegno la comunione a persone che non stanno in guardia (*laxatur incautis communicatio*); è una pace falsa e ingannatrice (*irrita et falsa pax*), pericolosa per chi la concede e per nulla vantaggiosa (*nihil profutura*) per chi la riceve.<sup>42</sup>

Evidente è il riferimento a Novato, Felicissimo e alla loro fazione. Tale prassi viene definita una «sventura» che «inganna», quindi condannata.<sup>43</sup> Essa si pone «contro la potenza del Vangelo e contro la Legge del Signore»,<sup>44</sup> nonché è infruttuosa per il fedele, poiché «viene offerta la comunione a quelli che non sono in comunione (*communicatio non communicantibus offeratur*)».<sup>45</sup>

La comunione si qualifica, dunque, come uno *status* che precede e va oltre l'atto formale attraverso cui si rientra «oggettivamente» in seno alla Chiesa. Per assumere questo *status*, il fedele ha bisogno di compiere alcune azioni, senza le quali va incontro alla condanna e non alla pace.

Prima dell'espiazione del delitto (*expiata delicta*), prima della piena confessione del crimine (*exomologesin criminem*), prima della purificazione della coscienza ottenuta con il sacrificio e la mano del sacerdote, prima di aver placato l'offesa fatta a Dio, che si sdegnava e minaccia, credono che sia vera pace quella che certuni osano vendere con false promesse.<sup>46</sup>

In questo testo riconosciamo quelli che saranno i cardini della prassi penitenziale necessaria per riaccostarsi all'eucaristia.<sup>47</sup> Infatti

---

<sup>42</sup> *Ivi*, 15, 307. Così nelle sue lettere: «Concedere quelle cose che si tramutano in danno vuol dire ingannare (*concedere quae in perniciem vertant decipere est*); e non si riabilitano così i *lapsi*, ma per l'offesa che si arreca a Dio si spingono ancora di più verso la rovina (*nec erigitur sic lapsus sed per dei offensam magis impellitur ad ruinam*)» (*Ep.* 15, II, 1: 5/1, 167). Cf. anche *Ep.* 16, II, 3: 5/1, 173.

<sup>43</sup> «Guastano con l'inganno delle loro menzogne la penitenza degli infelici, perché non si dia soddisfazione a Dio sdegnato (*ne deo indignanti satisfiat*), perché chi prima si è vergognato o ha temuto di essere cristiano, non vada dopo a cercare Cristo suo Signore, perché non ritorni alla Chiesa chi se ne era allontanato. [...] La pace autentica viene eliminata con l'invenzione di una pace fasulla, il seno della madre salvifica (*salutaris sinus matris*) viene reso inaccessibile dall'intromissione di una matrigna, perché dal petto e dalla bocca dei *lapsi* non si sentano pianti e gemiti» (*Ep.* 59, XIII, 2: 5/2, 107). Nello stesso periodo Cipriano scrive il trattato *De Ecclesiae Catholicae Unitate* che affronta la questione del rapporto tra la «Chiesa ufficiale» e le presunte Chiese scismatiche nel contesto di cui si sta parlando (cf. CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, «L'unità della Chiesa cattolica», in *Opuscoli*).

<sup>44</sup> Cf. anche *Ep.* 15, I, 2: 5/1, 165.

<sup>45</sup> *Ep.* 59, XIII, 6: 5/2, 109.

<sup>46</sup> *Id.*, «Gli apostati della fede», 16, 309.

<sup>47</sup> Su questo tema cf. K. RAHNER, «La dottrina sulla penitenza di san. Cipriano di Cartagine», in *Id.*, *La penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1992, 573-705.

è facile riconoscere l'*exomologesis*, ovvero la confessione del proprio peccato che si compie dinanzi al vescovo o a un presbitero, e la necessità della soddisfazione per «placare l'offesa a Dio». <sup>48</sup> Resta da comprendere cosa si intenda con il «sacrificio del sacerdote»: probabilmente nell'idea di riconciliazione si prevede anche la partecipazione all'eucaristia che insieme all'imposizione «della mano del sacerdote» <sup>49</sup> ottiene la «purificazione della coscienza». È da comprendere se il binomio «sacrificio-mano» vada interpretato come un riferimento a due diversi riti (eucaristia e imposizione delle mani) da compiersi in occasioni distinte oppure nella medesima celebrazione.

Ritroviamo la stessa accusa rivolta alla fazione di Novato in una lettera, in cui Cipriano critica nuovamente quei sacerdoti che

hanno l'impudenza di celebrare sacrifici per loro e di dispensare l'eucaristia (*offerre pro illis et eucharistiam dare*), il che vuol dire profanare il corpo di Dio (*id est sanctum domini corpus profanare audeant*), dal momento che sta scritto: «Chi in modo indegno mangerà il pane o berrà il calice di Dio, sarà colpevole nei confronti del corpo e del sangue del Signore» (1Cor 11,27). <sup>50</sup>

Cipriano è ormai consapevole che si sono costituite delle nuove comunità in cui i sacerdoti celebrano per gli apostati e distribuiscono l'eucaristia. <sup>51</sup> Qui non si fa nessun riferimento alla «mano» del sacerdote ed è forse questo che risulta «impudente»: coloro che hanno peccato entrano in comunione con il corpo di Cristo senza alcuna forma o rito particolare che evidenzi la gravità del loro gesto e la loro reintegrazione nella comunità. <sup>52</sup>

<sup>48</sup> CIPRIANO VESCOVO DI CARTAGINE, «Gli apostati della fede», 16, 309.

<sup>49</sup> Sembra abbastanza opportuno pensare che il riferimento alla «mano» del sacerdote richiami il gesto di imposizione. Nei testi di Cipriano il termine *sacerdos* è attribuito principalmente al vescovo, ma anche ai presbiteri. Per questo cf. POIRIER, «Vescovo, clero e laici», 18.

<sup>50</sup> *Ep.* 15, I, 2: 5/1, 167; cf. anche ID., «L'unità della Chiesa cattolica», 15, p. 47.

<sup>51</sup> Cf. *Ep.* 16, III, 1: 5/1, 173.

<sup>52</sup> In realtà, un limite della ricerca sulla prassi penitenziale dei primi secoli è che non conosciamo con precisione i riti liturgici che accompagnavano questo cammino, dai quali sicuramente si sarebbe potuto conoscere con più certezza quali fossero le tappe da seguire e il loro significato. Sappiamo, però, da decisioni conciliari successive che il rito dell'imposizione delle mani da parte del vescovo a volte viene fissato all'inizio del cammino penitenziale (Agde, 506), altre volte durante tutta la durata del processo penitenziale (*Statuta Ecclesiae Antiqua*); questo fa per lo meno supporre che durante il periodo in cui vige la «penitenza pubblica» non sia questo il rito che conferisce il perdono dei peccati (cf. P. SAINT-ROCH, *La pénitence dans les conciles et les lettres des papes des origines à la mort de Grégoire le Grand*, Pontificio istituto di archeologia cristiana, Città del Vaticano 1991, 28).

In vario modo si potrebbe intendere, poi, quel «profanare il corpo di Dio» a seconda di chi si ritiene il soggetto «profanatore» e di quale sia l'oggetto della profanazione. Da un lato il profanatore potrebbe essere l'apostata che mangia, indegnamente, l'eucaristia, secondo le parole dell'apostolo. D'altro canto il profanatore potrebbe essere il sacerdote stesso che, comunicando con gli apostati, offende il corpo di Cristo, che è la Chiesa, che ancora non è in comunione con loro.

In un'altra lettera Cipriano spiega meglio il suo pensiero:

Mentre nel caso dei peccati meno gravi i peccatori fanno penitenza a tempo debito (*iusto tempore*) e, secondo l'ordine della disciplina (*secundum disciplinae ordinem*), sono ammessi alla confessione (*exomologesin*), e per mezzo dell'imposizione della mano del vescovo e del clero ricevono il diritto alla comunione (*ius communicationis accipiant*); ora, invece, quando i tempi non sono ancora maturi (*crudo tempore*), visto che continua la persecuzione, mentre ancora non è stata ristabilita la pace della Chiesa, questi vengono reintegrati nella comunione (*ad communicationem admittuntur*), si fanno sacrifici per loro (*offeritur nomine eorum*), e senza che sia stata fatta penitenza, senza che sia stata resa la confessione (*exomologesi*), senza che sia stata imposta su di loro la mano del vescovo e del clero, si dà loro l'eucaristia (*eucharistia illis datur*), quando sta scritto: *Chi mangerà il pane o berrà il calice del Signore in maniera indegna, sarà colpevole nei confronti del corpo e del sangue del Signore* (1Cor 11,27).<sup>53</sup>

Certamente qui Cipriano confronta la prassi penitenziale per il peccato di apostasia con la prassi penitenziale già vigente per altri peccati considerati gravi (certamente l'adulterio e l'omicidio), ma comunque meno dell'apostasia che è «la più grande delle colpe» secondo l'insegnamento stesso del Signore.<sup>54</sup> Ebbene, se in quei casi vi sono dei tempi

---

<sup>53</sup> Ep. 16, II, 3: 5/1, 173. Similmente la lettera 17: «Tuttavia vengo a sapere che alcuni preti, senza ricordarsi delle parole del Vangelo, senza pensare a che cosa ci abbiano scritto i beati martiri, senza riconoscere al vescovo la dignità del suo sacerdozio e del suo seggio, hanno già iniziato a comunicare con i lapsi (*cum lapsis communicare*), a fare offerte per loro e a dare l'eucaristia (*offerre pro illis et eucharistiam dare*), quando sarebbe necessario arrivare a queste cose rispettando un ordine (*per ordinem perveniri*). Infatti, se per i peccati minori che non sono commessi contro Dio si fa penitenza a tempo debito, è richiesta la confessione per esaminare la vita di colui che fa penitenza (*exomologesis fiat inspecta vita eius qui agit paenitentiam*), e nessuno può essere ammesso alla comunione (*ad communicationem venire*) prima che gli siano state imposte le mani da parte del vescovo e del clero, a maggior ragione, nel caso di questi peccati più gravi e mortali (*gravissimis et extremis delictis*), è necessario attenersi con cautela e pazienza (*caute et moderate*) a tutti i passaggi previsti dall'insegnamento del Signore (*secundum disciplinam domini*)» (Ep. 17, II, 1: 5/1, 177-179).

<sup>54</sup> Cf. Ep. 16, II, 1: 5/1, 171. Come testi biblici a sostegno della sua tesi cita Mt 10,32-33; Mc 3,28-29 e 1Cor 10,20-21.

(*iusto tempore*) e una disciplina (*disciplinae ordinem*) da rispettare, ancor di più questo varrebbe per il peccato di apostasia. Poiché tale disciplina rispecchia l'insegnamento del Signore, può a ragione chiamarla «*disciplinam domini*». <sup>55</sup>

È interessante che, sempre nello stesso testo, si faccia riferimento a uno *ius communicationis*, ovvero a una legge che regoli la partecipazione all'eucaristia. Questa regola non viene rispettata per gli svariati motivi che ormai conosciamo e, concedendo l'eucaristia, si va incontro alla nota condanna di 1Cor 11,27. L'inadeguatezza a monte di tutto il processo è comunque il fatto che, al momento della stesura della lettera, la persecuzione non sia finita, quindi non si può concedere la pace a chi ha abbandonato la barca della Chiesa mentre la Chiesa non è in pace perché sta ancora lottando. Inoltre, come già sottolineato, è tutta la Chiesa che deve esprimere il suo giudizio.

Nella prospettiva di Cipriano colui che si è pentito del sacrificio compiuto dinanzi agli idoli pagani e vuole ricevere urgentemente il perdono di Dio, poiché potrebbe trovarsi ancora una volta in pericolo di morte per una nuova richiesta di culto pagano, nel momento stesso in cui si rifiuterà di apostatare e accetterà quel martirio che ha fuggito la prima volta, morirà nel seno della Chiesa perdonato da Dio. <sup>56</sup>

Nel suo testo Cipriano prevede una forma di penitenza anche per coloro che hanno corrotto un magistrato procurandosi il *libellus*, i cosiddetti libellatici, come anche per coloro che hanno semplicemente pensato di apostatare la fede, pur non avendolo fatto. Tale impostazione è coerente con la sua visione di penitenza quale cura medicinale delle ferite dell'animo e azione a Dio gradita, in quanto manifesta il desiderio

---

<sup>55</sup> Cf. *Ep.* 17, II, 1: 5/1, 177. Altrove Cipriano, come anche il clero romano, la chiamerà «disciplina evangelica»: cf. *Ep.* 30, I, 1: 5/1, 227; *Ep.* 43, III, 2: 5/1, 293. A titolo esemplificativo si riporta una lettera scritta dal clero di Roma a Cipriano, il quale a sua volta la indirizza al suo clero, mentre ancora era in esilio: «Che cosa è più idoneo in tempo di pace o altrettanto necessario durante le persecuzioni che rispettare la dovuta severità della disciplina divina (*debitam severitatem divini vigoris tenere*)? [...] Appare dunque evidente che non si può diversamente provvedere alla salvezza della Chiesa (*saluti ecclesiasticae*), se non respingendo coloro i quali operano contro di essa, come se fossero flutti avversi, e osservando le norme sempre custodite della disciplina stessa (*disciplinae ipsius semper custodita ratio*), come se si trattasse di un timone salvifico nel mezzo della tempesta. Questa soluzione non è stata da noi escogitata solo ora di recente né questi rimedi contro i disonesti ci sono sopraggiunti improvvisi: antica, al contrario, è la nostra severità (*antiqua severitas*), antica la fede, antica la disciplina (*disciplina antiqua*)» (*Ep.* 30, II, 1-2: 5/1, 227-229).

<sup>56</sup> «L'apostata che ha in seguito subito il martirio, [se ha iniziato a fare penitenza – ndr] può ricevere il regno promesso; se quello è stato ucciso fuori dalla Chiesa, non può ottenere le ricompense della Chiesa» (*Id.*, *L'unità della Chiesa cattolica*, 19, p. 51); cf. anche *Id.*, «Gli apostati della fede», 36, 331.

di ritorno a Lui.<sup>57</sup> Queste indicazioni, tuttavia, rimarranno dei consigli puramente spirituali in quanto il sinodo di Cartagine del 251 stabilirà che devono sottoporsi alla penitenza tutti e solo coloro che hanno effettivamente sacrificato agli idoli, quindi né i libellatici, né chi ha peccato in pensiero.<sup>58</sup>

### 4.3. Le decisioni assunte per ricostruire la Chiesa

La lettera 55, datata metà 251-inizi 252,<sup>59</sup> indirizzata al vescovo Antoniano, è molto utile per conoscere la prassi disciplinare stabilita e il modo di pensare di Cipriano subito dopo il sinodo del 251. Anzitutto, egli sembra difendersi dalle accuse di un cambiamento nel suo modo di agire nei confronti dei *lapsi*. Così afferma:

Per prima cosa, poiché sembra che tu sia turbato dal mio modo di agire, devo giustificare davanti a te me e la mia causa. Nessuno, infatti, deve credere che mi sia allontanato dal mio proposito con leggerezza. All'inizio ho difeso il rigore del Vangelo, ma ora non sembri che io abbia distolto il mio animo dalla disciplina e dall'intransigenza dei primi tempi, visto che ho ritenuto di dover concedere la pace (*laxandam pacem putaverim*) a quelli che hanno macchiato la loro coscienza con i certificati e a quelli che hanno compiuto sacrifici empî.<sup>60</sup>

Cipriano ammette un cambiamento nel suo atteggiamento in quanto ha «concesso la pace» sia ai libellatici che agli apostati e ora è chiamato a giustificarlo dinanzi a un confratello. Cosa ha condotto il vescovo di Cartagine a modificare quella disciplina che lui stesso aveva dettato e motivato? Egli afferma di aver «a lungo valutato e ponderato la situazione».<sup>61</sup> È stato proprio il sinodo a fargli cambiare idea, come anche la fatica della maturazione del suo pensiero:

Così come richiedevano l'unanimità dei colleghi e l'interesse di riunire i fratelli e di curare le ferite (*colligendae fraternitatis ac medendi vulneris*), mi sono arreso alla necessità dei tempi (*necessitati temporum succubuisse*) e ho ritenuto che bisognasse provvedere alla salvezza di molti (*saluti multorum providendum*).<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Cf. *ivi*, 27-29, 321-323.

<sup>58</sup> Cf. *Ep.* 55, XIII, 2: 5/2, 41.

<sup>59</sup> Cf. *Ep.* 55, 5/2, 28, nota 1.

<sup>60</sup> *Ep.* 55, III, 2: 5/2, 31.

<sup>61</sup> *Ivi*.

<sup>62</sup> *Ep.* 55, VII, 2: 5/2, 35.

In questa affermazione fondamentale possiamo comprendere meglio le motivazioni che hanno spinto Cipriano al cambiamento. Egli si è posto realmente in ascolto dei vescovi: in questo emerge come le intenzioni manifestate precedentemente circa la necessità di una valutazione ecclesiale della situazione fossero sincere. Infatti, non solo egli ha dichiarato che era giusto ascoltare la Chiesa, ma la ha realmente ascoltata, tanto da cambiare decisione. Da quanto afferma, questo cambio di rotta è stato sollecitato dall'«unanimità» del pensiero dei suoi colleghi (si potrebbe dire che il vescovo di Cartagine ascolta la Chiesa che lo spinge in altra direzione, poiché riconosce in essa lo Spirito Santo).<sup>63</sup> D'altro canto Cipriano cambia idea perché riconosce la necessità di riconnettere il tessuto delle comunità: fedeli e sacerdoti. La linea dura e intransigente aveva provocato spaccature tra vescovo e clero e all'interno del clero stesso,<sup>64</sup> come anche spaccature tra fedeli e sacerdoti.<sup>65</sup> Per la facilità del perdono abbiamo visto come diversi fedeli avevano aderito alla Chiesa scismatica; altri invece, per la difficoltà della via penitenziale senza certezza di riconciliazione se non in punto di morte, erano tornati a una vita pagana.

La necessità di ricostruire la Chiesa, d'altronde, si impone anche sotto altro profilo. Infatti, in opposizione a coloro che facilmente concedevano la comunione, a Roma, e poi nel resto del mondo cristiano occidentale, si era creata la fazione di Novaziano, che assumeva posizioni di grande rigidità, negando qualsiasi tipo di perdono.

L'esigenza urgente di riconnettere il tessuto ecclesiale trova riscontro in un fatto concreto che accadrà qualche anno dopo (circa 254-255): la richiesta a Stefano vescovo di Roma di scomunicare il vescovo novaziano Marciano di Arles.

Siano da te indirizzate alla Provenza e al popolo che si trova ad Arles delle lettere nelle quali dai ordine che, scomunicato Marciano, venga messo al suo posto un altro vescovo e che il gregge di Cristo, che fino ad oggi è stato disperso, ferito e maltrattato, sia raccolto (*colligatur*).<sup>66</sup>

<sup>63</sup> «Quelli [i vescovi di Roma Cornelio e Lucio – ndr], infatti, pervasi dallo Spirito di Dio e destinati a un glorioso martirio, hanno ritenuto che si dovesse concedere la pace ai *lapsi* e nelle loro lettere hanno indicato che portata a termine la penitenza, non bisognasse negare il frutto della pace e della comunione (*fructum communicationis et pacis*). La stessa cosa abbiamo pensato tutti quanti in ogni parte del mondo. E infatti non poteva esserci un parere discorde fra noi che siamo animati da un unico spirito: per questo è manifesto che non possiede con gli altri la verità dello Spirito Santo colui che vediamo ha opinioni diverse» (*Ep.* 68, V, 1-2: 5/2, 207-209).

<sup>64</sup> Cf. *Ep.* 17, II, 1: 5/1, 177.

<sup>65</sup> Cf. *Ep.* 15, III, 1: 5/1, 167.

<sup>66</sup> *Ep.* 68, III, 1: 5/2, 205.

Come può avvenire che il gregge venga nuovamente raccolto? La comunità si raccoglie nel momento in cui si iniziano a curare le ferite dei singoli fedeli.

Sia sufficiente che lì molti dei nostri fratelli in questi anni sono morti senza la pace. Si venga almeno in aiuto di quelli che sopravvivono e che piangono notte e giorno, e che, implorando il perdono di Dio Padre (*paternam misericordiam deprecantes*), chiedono il conforto del nostro aiuto.<sup>67</sup>

La cura e l'attenzione per ciascuno costruiscono i legami di appartenenza ecclesiale. Tale premura avviene anche al di fuori dei confini canonici e i pastori che sono legati dal «vincolo di unità», «pastori solerti e misericordiosi», si preoccupano dell'unico gregge di Cristo, come un porto che accoglie navi provenienti da altro porto non più sicuro o un oste che accoglie viaggiatori venuti a conoscenza che un'altra osteria è stata attaccata dai briganti.<sup>68</sup> La Chiesa è questo porto sicuro e questa osteria ospitale.

Dobbiamo accogliere con umanità sollecita e benevola (*prompta et benigna humanitate*) i nostri fratelli che, evitati gli scogli di Marciano, si dirigono ai porti salvifici della Chiesa, per offrire ai viaggiatori un ricovero uguale a quello del Vangelo, dove quelli che sono stati colpiti e feriti dai briganti possano essere accolti, curati e protetti dall'oste.<sup>69</sup>

L'umanità della Chiesa accogliente si delinea attraverso la cura delle ferite del peccato<sup>70</sup> e la concessione del perdono (che Novaziano e i suoi seguaci negano).<sup>71</sup> E si può ascoltare come questo si traduca nella viva voce del pastore:

<sup>67</sup> *Ivi.*

<sup>68</sup> Cf. *Ep.* 68, III, 2-3: 5/2, 205.

<sup>69</sup> *Ep.* 68, III, 4: 5/2, 205.

<sup>70</sup> «Che cos'altro dobbiamo fare noi, fratello carissimo, se non prestare la massima attenzione a riunire (*colligendis*) e a curare le pecore di Cristo, e usare la medicina della pietà del Padre (*paternae pietatis medicinam*) per medicare le ferite dei *lapsi*, quando anche il Signore nel Vangelo avvisa: "Non serve a chi sta bene il medico, ma a chi sta male" (Mt 9,12)?» (*Ep.* 68, IV, 2: 5/2, 207).

<sup>71</sup> Per Novaziano la prassi penitenziale non è altro che una testimonianza vergognosa della colpa commessa. La Chiesa non ha dunque il compito di istituire una prassi penitenziale: i peccatori gravi sono esclusi dalla comunità e sarà Dio a giudicarli al termine della vita. L'unica preoccupazione della Chiesa è che i suoi membri rimangano santi e puri (cf. H.J. VOGT, «Novaziano», in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane. F-O*, Marietti, Genova 2007, 3559). Secondo Amann, invece, questa è una posizione che viene attribuita a Novaziano dai suoi avversari, ma non corrisponde a verità; piuttosto egli sarebbe stato orientato a una penitenza, per i peccati gravi quali l'aposta-

La pazienza, l'accondiscendenza e l'umanità (*Patientia et facilitas et humanitas*) nostre sono a disposizione di chi arriva. Mi auguro che molti ritornino alla Chiesa, mi auguro che tutti i nostri commilitoni si radunino insieme dentro l'accampamento di Cristo e nella casa di Dio Padre. Perdono tutto, faccio finta di ignorare molte cose, per il forte desiderio di raccogliere i fratelli (*voto colligendae fraternitatis*). Anche i peccati commessi contro Dio non li esamino con il giudizio scrupoloso che sarebbe doveroso (*pleno iudicio religionis*). Io stesso quasi commetto degli sbagli nel perdonare i peccati più di quanto sia necessario.<sup>72</sup>

Contro l'*inhumanitas* di Novaziano, Cipriano oppone l'*humanitas* del pastore, alla *facilitas* di Felicissimo che ammette superficialmente all'eucaristia perché non interessato né del sacramento né della conversione del penitente, Cipriano risponde con la *facilitas* di chi farebbe di tutto per aiutare il fedele a ritrovare la via della Chiesa.

Il fine supremo è stato in precedenza e rimane tutt'ora la «salvezza di molti», ma è la «necessità dei tempi» che mostra la via per raggiungere questo fine. Un pastore della Chiesa della statura morale e teologica di Cipriano «soccombe» dinanzi alle «necessità dei tempi» lette e interpretate unanimemente dalla Chiesa. Tuttavia comprende che questo cambiamento di disciplina è e significa essere fedeli al vangelo e al proprio impegno di pastore. Nelle spiegazioni e nelle motivazioni che egli adduce per tale cambiamento si può allora ascoltare la voce del sinodo, la voce della Chiesa, divenuta voce di Cipriano.<sup>73</sup> La «via del

---

sia, da osservarsi a vita (cf. É. AMANN, «Novatien et Novatianisme», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 10, Letouzey et Ané, Paris 1931, col. 840).

<sup>72</sup> Ep. 59, XVI, 3: 5/2, 115.

<sup>73</sup> Geoffrey Dunn afferma che la soluzione trovata è come se fosse una sorta di compromesso tra la posizione iniziale di Cipriano, la situazione concreta della pestilenza del 250 e il dialogo con la Chiesa di Roma: «This solution was something of a compromise, as Cyprian's original position, which he had established while in exile and which was to readmit no one to communion until the synod had been held, had been modified after the summer illnesses of 250 and again after the dialogue with the Roman Church» (G.D. DUNN, «Cyprian and his "college": patronage and the episcopal synod of 252», in *Journal of Religious History* 27[2003]1, 2). Un altro compromesso vede William Swann, ovvero quello tra la Chiesa istituzionale e la Chiesa carismatica, tensione che già si era verificata in Tertulliano: «Once again, it was the Church of the martyrs over against the Church of the bishops. Cyprian's position was an attempt to combine the institutional with the charismatic. [...] Certainly a major factor which contributed significantly to this fusion of these two seemingly antithetical approaches to the question of ecclesiastical reconciliation was the practical demand created by the sheer numbers of those who had lapsed into apostasy» (SWANN, *The relationship between*, 132-133). Interessante notare come per quest'autore il fattore decisivo per il cambiamento di impostazione rispetto a Tertulliano fu l'ingente numero di coloro che erano caduti nel peccato di apostasia. Mark Walker definisce questa mediazione di Cipriano, tra istituzione e carisma, come

rigore» con la nuova situazione non è più via evangelica.<sup>74</sup> Il rischio è quello di cadere nella «disumanità» e nella «crudeltà».<sup>75</sup> La via intermedia prevede una «mitezza» non superficiale.

Mentre alcuni pretendono per sé sempre più di quanto voglia la mite giustizia (*mitis iustitia*), vanno via dalla Chiesa, e mentre si in-superbiscono in maniera sfacciata, accecati essi stessi dal loro gonfiore, perdono la luce della verità. Per questo motivo mantenendo la moderazione (*temperamentum tenentes*), contemplando la bilancia del Signore e pensando alla pietà e alla misericordia di Dio padre (*dei patris pietatem ac misericordiam*), avendo fra di noi meditato molto e a lungo tempo, abbiamo soppesato con equa moderazione (*iusta moderatione*) le cose da fare.<sup>76</sup>

Il buon pastore ha il compito di curare le sue pecore e di evitare che si perdano. Il «rigore» ha come fine la cura, ma se viene assolutizzato, sganciandolo dal fine della salvezza delle persone, diviene «inumanità» e ottiene il risultato contrario, ovvero la perdizione.<sup>77</sup>

---

«cattolicesimo profetico» (cf. *ivi*, 132). Su questo rapporto tra istituzione e carisma così come emerge dalle questioni riguardanti la prassi penitenziale nei primi padri latini, cf. anche E. ALBANO, «La figura di Cristo capo nelle controversie ecclesologiche occidentali dei primi secoli. Alcune note per la riflessione», in R. SCOGNAMIGLIO – E. ALBANO (a cura di), *Cristo capo nel pensiero dei Padri. L'esegesi biblico-patristica della figura di Cristo nella dottrina ecclesiologica paolina*, (Analecta Nicolaiana), Ecumenica Editrice, Bari 2016, 39-75.

<sup>74</sup> «Pensando alla sua pietà e alla sua clemenza, non dobbiamo essere crudeli né rigidi né disumani (*non acerbi nec duri nec inhumani*) quando si tratta di aiutare dei fratelli, ma dobbiamo addolorarci con chi si addolora e piangere con chi piange (cf. Rm 12,5), e risollevarli quanto possiamo con l'aiuto e il conforto del nostro affetto, né essere privi di mitezza e ostinati al punto di rifiutare la penitenza, né, al contrario, sfrenati e superficiali così da concedere avventatamente la comunione (*ad communicationem temere laxandam*)» (Ep. 55, XIX, 1: 5/2, 47).

<sup>75</sup> «Mentre il Signore Dio nelle Scritture è mite con quelli che ritornano a Lui e con i penitenti, con la nostra severità e con la nostra asprezza (*nostra duritia et crudelitate*) sottraendo il frutto della penitenza, arriviamo ad abolire la penitenza stessa. Che se troviamo che a nessuno deve essere proibito di fare penitenza, e che a coloro che pregano e implorano la misericordia di Dio, dal momento che Dio è benigno e misericordioso, può essere concessa la pace dai suoi sacerdoti, allora devono essere accolti i gemiti di coloro che piangono e non deve essere negato il frutto della penitenza a coloro che soffrono» (Ep. 55, XXIX, 1: 5/2, 59).

<sup>76</sup> Ep. 54, III, 3: 5/2, 27.

<sup>77</sup> «Poiché in loro è riposto l'elemento che può farli ritornare alla fede con una successiva penitenza e dalla penitenza la forza viene armata per conseguire la virtù – cosa che non potrebbe accadere, se qualcuno venisse meno per la disperazione, se allontanato con durezza e crudeltà (*dure et crudeliter segregatus*) dalla Chiesa si convertisse alla condotta dei pagani e alle opere di questo mondo, o se espulso dalla Chiesa passasse dalla parte degli eretici e degli scismatici, dove, anche se in seguito venisse ucciso in

Ci verrà imputato nel giorno del giudizio di non aver curato la pecora ferita e di averne perdute molte in buona salute a causa di una sola ferita; [...] cosicché con il nostro rigore e con la nostra crudeltà mandiamo in rovina (*duritia nostra et inhumanitate perdamus*) coloro che non ha mandato in rovina la persecuzione giunta al suo apice.<sup>78</sup>

Inoltre, bisogna considerare il bene di tutto il gregge di Dio. La via del rigore porta a non curare la pecora ferita, ovvero a non accompagnarla nella via della penitenza, e poi a trattare allo stesso modo della pecora ferita (l'apostata) anche coloro che sono in «buona salute» spirituale, ovvero quelli che hanno sacrificato agli idoli pagani sotto tortura oppure si sono procurati il *libellus* con la corruzione. La durezza non compie discernimento delle diverse situazioni, ottenendo dei risultati peggiori, poiché rischia di far perdere anche coloro che sotto la persecuzione non si erano perduti.

Altrove Cipriano definisce il peccatore una persona «in fin di vita», ma ancora capace di una vita di grazia:

E non riteniamo che siano morti, ma che piuttosto siano in fin di vita (*semianimes*) coloro che vediamo essere stati feriti dalla furia della persecuzione: infatti, se fossero del tutto morti, da costoro non si originerebbero in seguito né confessori né martiri.<sup>79</sup>

Con questa affermazione il vescovo di Cartagine dichiara espressamente che anche in coloro che hanno compiuto il peccato «più grave» permane un certo stato di vita di grazia, e questo lo si desume dal fatto che alcuni di loro, prima apostati, poi abbiano confessato la propria fede e siano divenuti anche martiri. Essi, dunque, vengono accolti all'interno della Chiesa, per poi essere giudicati dal Signore.

E dal momento che nel regno dei morti non può avvenire la professione di fede né la confessione (*confessio non est nec exomologesis*), coloro che si sono pentiti con tutto il cuore e che implorano devono essere frattanto accolti nella Chiesa e all'interno di essa devono essere riservati al Signore, che quando verrà giudicherà quelli che troverà al suo interno.<sup>80</sup>

Cipriano, comunque, non rinnega le sue indicazioni precedenti e spiega come in tempo di persecuzione si debba incitare al combattimento, per questo sia necessario mostrare una prassi di penitenza più

---

nome di Cristo, trovandosi fuori dalla Chiesa e separato dalla unità e dalla carità, non potrebbe in morte essere incoronato» (*Ep.* 55, XVII, 1-2: 5/2, 43-45).

<sup>78</sup> *Ep.* 55, VII, 1: 5/2, 35.

<sup>79</sup> *Ep.* 55, XVI, 3: 5/2, 43.

<sup>80</sup> *Ep.* 55, XXIX, 2: 5/2, 59.

severa. Inoltre, non ci sarebbe stata migliore riparazione per coloro che avevano apostatato che la corona di gloria del martirio e a questo li aveva spronati.<sup>81</sup> Aveva, peraltro, rimandato le decisioni definitive da prendere al sinodo, che si sarebbe svolto a Cartagine appena tornata la pace, in maniera tale da potersi confrontare anche con tutti gli altri vescovi. Apprendiamo anche che i preti che non aspettarono questo sinodo, concedendo la comunione prima che venisse presa dalla gerarchia una decisione, furono scomunicati.<sup>82</sup>

Sempre dalla lettera 55 sappiamo che queste decisioni precedenti al sinodo sono state condivise anche con Roma,<sup>83</sup> che apportò solo una modifica: la concessione della pace ai *lapsi* malati, sul punto di spirare.<sup>84</sup> Tale modifica avvenne a opera di Novaziano, che evidentemente non aveva assunto ancora i suoi toni più rigoristi.

Il sinodo stabilì una via «intermedia», «una sentenza scaturita dal compromesso tra disciplina e misericordia (*disciplina pariter et misericordia temperatam sententiam*)»<sup>85</sup>:

Non abbiamo negato del tutto ai *lapsi* la speranza della riconciliazione e della pace (*spes communicationis et pacis*), perché non peggiorasse la loro condizione per via della mancanza di speranza, e venendo allontanati dalla Chiesa non vivessero alla maniera dei pagani diventando seguaci del secolo; non abbiamo abolito, però, la severità del Vangelo, ammettendo di precipitarsi avventatamente alla comunione (*nec rursus censura evangelica solveretur, ut ad communicationem temere prosilirent*), ma abbiamo prescritto che si facesse penitenza a lungo e si implorasse il perdono del Padre, e si vagliassero le condizioni e le volontà e le esigenze dei singoli, secondo quanto è contenuto nell'opuscolo, che spero ti sia giunto, dove sono elencati i singoli articoli del regolamento stabilito.<sup>86</sup>

Anzitutto è interessante scoprire che tutti i decreti del sinodo furono raccolti in un testo che si può considerare il primo libro penitenziario, di cui purtroppo, però, non si hanno tracce.<sup>87</sup> Della lettera sopra richiamata è possibile, però, ricavarne il contenuto. La disciplina nei

<sup>81</sup> Cf. *Ep.* 55, IV, 1-2: 5/2, 31; *Ep.* 55, VII, 1, 5/2, 35.

<sup>82</sup> Cf. *Ep.* 55, IV, 3: 5/2, 31.

<sup>83</sup> Cf. *Ep.* 30, I, 1: 5/1, 227; *Ep.* 31, I, 1: 5/1, 239. Mentre Cipriano e Cornelio si scambiano informazioni per condividere le decisioni, il partito loro avversario fa circolare voci false: «Ma anche che Cornelio dia la comunione, senza fare distinzione, a quelli che hanno offerto sacrifici (*communicare sacrificatis*), è frutto delle voci false degli apostati» (*Ep.* 55, XII, 1: 5/2, 35).

<sup>84</sup> Cf. *Ep.* 55, V, 1: 5/2, 33.

<sup>85</sup> *Ep.* 43, III, 2: 5/1, 293.

<sup>86</sup> *Ep.* 55, VI, 1: 5/2, 33.

<sup>87</sup> Cf. HEFELE, *Histoire des conciles*, I/1, 167-168.

confronti dei *lapsi* prevedeva la possibilità di ritornare in comunione. Questo per evitare che il penitente, vedendosi preclusa la strada della riconciliazione, potesse peggiorare la sua situazione, unendosi agli scismatici<sup>88</sup> o ritornando definitivamente a una vita pagana. Si confermava come la prassi penitenziale non fosse tanto una pena da scontare per un reato, quanto una via per ricondurre l'anima del penitente al Signore. Si ribadiva che dovessero essere tenute in conto «condizioni, volontà ed esigenze dei singoli», poiché «ciascuno compie il proprio percorso in base ai mezzi di cui dispone».

Più avanti nella stessa lettera, Cipriano spiega al vescovo Antoniano in che senso vada valutato ciascun caso:

E tu, fratello carissimo, non pensare che, come pare ad alcuni, devono essere eguagliati i *libellatici* con quelli che hanno offerto sacrifici agli idoli, dal momento che anche fra quelli che hanno offerto sacrifici diversi spesso sono e la condizione e i casi. Infatti non devono essere messi sullo stesso piano colui che di sua volontà si è subito precipitato a compiere un sacrificio empio e colui che, dopo essersi rifiutato e avere a lungo lottato, giunge per costrizione a questo atto mortale (*funestum opus*); colui che ha consegnato sé e i suoi e colui che affrontando lui solo per tutti il pericolo estremo, ha difeso la moglie, i figli e tutta la sua casa, a condizione di rischiare lui stesso; colui che ha istigato i suoi inquilini e i suoi amici a compiere il sacrilegio e colui che ha risparmiato gli inquilini e i coloni e per di più ha accolto nella sua casa molti che si allontanavano banditi dalle loro dimore e dalla loro patria, presentando e offrendo al Signore molte anime vive e sane, capaci di implorare grazia per una malata.<sup>89</sup>

Non solo, dunque, si pone la differenza oggettiva tra i *libellatici* e i *sacrificati*, ma anche tra coloro che si sono arresi al sacrificio vi sono differenze notevoli (tra chi ha lottato e chi no, tra chi ha ceduto solo dopo atroci torture e chi è corso a offrire l'incenso). Quindi Cipriano ribadisce sostanzialmente ciò che aveva già detto nel suo *De lapsis*.

Da un punto di vista disciplinare queste sono le indicazioni:

Dopo aver esaminato i casi dei singoli (*examinati casi singulorum*), di ammettere provvisoriamente quelli che hanno accettato i certificati di abiura, di venire in aiuto in punto di morte a quelli che hanno fatto sacrifici, dal momento che agli inferi non esiste la confessione

---

<sup>88</sup> «Se negassimo la penitenza a coloro che hanno una certa sicurezza di poter resistere, immediatamente costoro verrebbero trascinati per intervento del diavolo verso l'eresia e lo scisma, insieme alla moglie e ai figli che avevano preservato sani e salvi» (Ep. 55, XV, 1: 5/2, 41).

<sup>89</sup> Ep. 55, XIII, 2: 5/2, 41.

(*exomologesis*) e nessuno può essere spinto da noi alla penitenza se viene meno il frutto della penitenza.<sup>90</sup>

Dunque i *libellatici* vengono accolti alla comunione e coloro che hanno sacrificato sono ammessi alla penitenza generalmente con la certezza di ottenere il perdono in punto di morte. Come ribadito più volte, vanno poste le dovute differenze per ciascun caso. Dunque, Cipriano ha ceduto all'idea di concedere il perdono in punto di morte, in quanto ha compreso che nessuno si sottoporrebbe alla penitenza senza la certezza di ricevere il perdono.

In ciò che segue nella lettera possiamo intravedere un'obiezione che veniva mossa a questa nuova disciplina, se non addirittura un'obiezione che Cipriano stesso si portava dentro prima del sinodo.

E non credere, carissimo fratello, che la virtù di fratelli diminuisca o che vengano meno i martiri per il fatto che viene estesa con più larghezza ai *lapsi* la penitenza e offerta ai penitenti la speranza della pace. Resta immobile la forza di quelli che credono e presso coloro che temono e amano con tutto il cuore Dio, l'integrità rimane stabile e forte. Infatti anche agli adulteri viene da noi concessa l'occasione della penitenza e viene data la pace. Non per questo, però, nella Chiesa viene meno la verginità né si indebolisce per i peccati altrui il glorioso proposito della continenza.<sup>91</sup>

Viene smontata, quindi, l'idea che il non concedere la pace possa essere un modo per far crescere la vita virtuosa e la disponibilità al martirio dei cristiani. In realtà Cipriano afferma che, per coloro che amano Dio, resta salda la forza anche senza questo deterrente. Dall'accostamento del ragionamento al peccato di adulterio veniamo a conoscenza che anche per quell'ambito è previsto un tempo di penitenza con seguente concessione della pace.

Eppure, in questo ambito disciplinare, non tutti i vescovi si muovono alla stessa maniera, ma ciascuno prende le sue decisioni:

Eppure presso i nostri predecessori (*antecessores nostros*) alcuni vescovi di questa provincia non ritennero opportuno concedere la pace agli adulteri e preclusero loro del tutto la possibilità della penitenza. Tuttavia non si sono ritirati dal collegio dei loro colleghi vescovi né hanno rotto l'unità della Chiesa cattolica per la loro durezza inflessibile e per il loro rigore (*vel duritiae vel censurae suae obstinatione*), perché dagli altri veniva concessa la pace agli adulteri. Rimanendo inalterato il legame della concordia e continuando a essere unico e indivisibile il sacro mistero della Chiesa cattolica,

<sup>90</sup> Ep. 55, XVII, 3: 5/2, 45; cf. anche Ep. 59, XIII, 1: 5/2, 107.

<sup>91</sup> Ep. 55, XX, 1: 5/2, 47.

ciascun vescovo ha deciso e diretto le sue azioni, pronto a rendere conto della sua scelta al Signore.<sup>92</sup>

Vi sono dei vescovi, dunque, che hanno impedito l'accesso alla penitenza per gli adulteri. Tuttavia, se Cipriano da un lato critica la loro durezza e ostinazione, dall'altro evidenzia come una differenza disciplinare non motiva la rottura della comunione con la Chiesa, in quanto le verità di fede rimangono inalterate. L'amministrazione della penitenza è qualcosa che riguarda esclusivamente il vescovo e la sua coscienza cristiana in dialogo con il Signore.

Questo principio è stabilito anche per quei vescovi che, al contrario, affrettatamente, decidono di concedere la pace. È il caso del vescovo Terapio che riammette alla comunione il sacerdote Vittore. Non sappiamo i particolari della vicenda, ma conosciamo che Cipriano ritiene l'episodio importante disciplinarmente, tanto da consultarsi con altri vescovi sull'accaduto, dopo essere stato informato dal vescovo Fido.

Abbiamo letto, fratello carissimo, la lettera nella quale ci hai scritto di Vittore, un tempo prete: a lui, prima che facesse penitenza plenaria e pagasse il risarcimento dovuto al Signore Dio (*paenitentiam plenam egisset et domino deo in quo deliquerat satisfacisset*), contro il quale aveva peccato, il nostro collega Terapio avventatamente (*temere*), prima che i tempi fossero maturi e con una fretta smodata (*inmature tempore et praepropera festinatione*), ha concesso la pace (*pacem dedit*). Questa azione ci ha molto colpito, perché egli si è allontanato dalla nostra autorevole decisione (*a decreti nostri auctoritate*), così che prima che si fosse compiuto il tempo richiesto per il risarcimento (*ante legitimum et plenum tempus satisfactionis*) e senza che ci fosse la richiesta del popolo e che il popolo ne avesse conoscenza (*sine petitu et conscientia plebis*), senza che incalzasse una malattia o premesse una necessità (*nulla infirmitate urgente ac necessitate cogente*), gli è stata concessa la pace. Ma dopo aver a lungo soppesato tra noi i pareri, ci è parso sufficiente rimproverare il nostro collega Terapio per aver agito avventatamente (*temere*), e avvisarlo di non fare più in futuro qualcosa di simile. Tuttavia, la pace che ormai in qualche modo era stata concessa da un sacerdote di Dio, non abbiamo ritenuto opportuno revocarla, e per questo abbiamo permesso a Vittore di appropriarsi indebitamente della comunione che gli era stata concessa (*communicationem sibi concessam usurpare permisimus*).<sup>93</sup>

Si nota come il vescovo Terapio abbia agito contro la disciplina che è stata pattuita tra i vescovi al sinodo. Tuttavia, si decide di non inter-

<sup>92</sup> Ep. 55, XXI, 1: 5/2, 49. Su questo cf. POIRIER, «Vescovo, clero e laici», 23.

<sup>93</sup> Ep. 64, I, 1-2: 5/2, 162.

venire revocando la sua decisione e viene permesso a Vittore di accostarsi all'eucaristia. Questo fa supporre che l'atto di concedere la pace (quindi l'imposizione delle mani del vescovo), sia considerato qualcosa di teoricamente revocabile, quindi disciplinare non sacramentale. Il passo considerato «irrevocabile» è la comunione. Questo fa supporre che sia l'eucaristia l'evento centrale della grazia in cui viene amministrato il perdono.

Questa eucaristia è, però, «usurpata», in quanto i tempi della soddisfazione non sono stati compiuti. Non si comprende se tale «usurpazione» riguardi la disciplina, ovvero si evidenzia l'eccezione immotivata a una regola, oppure il non essere «degni» di accostarsi alla comunione. Probabilmente le cose vanno di pari passo, ovvero il rispettare dei tempi significa darsi quel tempo ritenuto dal discernimento del vescovo necessario per essere degni di accostarsi alla comunione.

Si nota anche come vengano poste in rilievo delle situazioni che effettivamente potrebbero portare a un'accelerazione dei tempi della riconciliazione. Se non stupisce la grave malattia o la necessità, è interessante notare la considerazione che la comunità dei fedeli, perlomeno, deve essere tenuta a conoscenza della situazione (e quindi deve anche esprimersi), ma può persino intervenire per far abbreviare i tempi. La preghiera di intercessione per il penitente diviene anche richiesta concreta al vescovo di abbreviare il suo tempo della penitenza. Se la comunità è pronta nel riammettere il fratello peccatore al suo interno, questa riconciliazione si riflette nella riconciliazione con Dio. Le due dimensioni risultano strettamente legate.

Un'ulteriore decisione è presa per coloro che, dopo aver apostatato decidono di non fare penitenza, né, tantomeno, si mostrano affranti per i loro peccati. Costoro non riceveranno la pace né in punto di morte, né da ammalati, sebbene la inizino a implorare.<sup>94</sup> La motivazione è interiore: non vi sarebbe un sincero pentimento, ma solo la paura della morte «e non è cosa degna che in punto di morte riceva conforto colui che non ha ricordato di essere destinato a morire».<sup>95</sup>

Tuttavia, la decisione di riunirsi in sinodo ha probabilmente anche lo scopo di uniformare la disciplina. Cipriano parla dei «vescovi predecessori» nella provincia, quindi si può supporre che dopo il sinodo la prassi tenti di divenire la stessa per le singole Chiese, ovvero la concessione del perdono in punto di morte.

---

<sup>94</sup> Cf. *Ep.* 55, XXIII, 4: 5/2, 53.

<sup>95</sup> *Ivi.*

L'atteggiamento di coloro che, invece, invitano alla penitenza a vita, senza alcuna riconciliazione con la Chiesa, viene assunto dalla fazione novaziana che Cipriano rigetta perché

equivale a prendere in giro dei fratelli che rimarranno delusi, e ingannare degli infelici che si lamentano, a insegnare inutilmente e senza risultato la dottrina eretica, esortare alla penitenza per risarcire e privare il risarcimento dei suoi effetti (*hortari ad satisfactionis paenitentiam et subtrahere de satisfactione medicinam*)! Dire ai nostri fratelli: «Piangi e versa lacrime, lamentati giorno e notte e, per lavare ed eliminare il tuo peccato, datti da fare con slancio e senza risparmiarti. Dopo tutto ciò morirai fuori dalla Chiesa (*extra ecclesiam*). Fa' tutto quello che riguarda la pace, ma non otterrai la pace che cerchi»!<sup>96</sup>

Un ulteriore aspetto è da prendere in considerazione dal punto di vista disciplinare. Dai testi di Cipriano sembra che la comunità si debba esprimere sull'accoglienza di un peccatore nell'ordine dei penitenti e quindi in seno alla comunità: «Con difficoltà convinco l'assemblea, anzi lo ottengo con la forza (*extorqueo*), a sopportare che simili uomini vengano ammessi».<sup>97</sup> Sembra quasi che ci sia un'«estorsione» di consenso della comunità e ciò fa pensare a una deliberazione con valore non semplicemente consultivo, ma anche decisionale.

Tirando le somme di una situazione complessa, si è constatato come diversi siano i fattori che contribuiscono alla formulazione di una prassi disciplinare. Anzitutto il vescovo Cipriano condivide le sue scelte con altri vescovi e con il suo popolo. Tale condivisione lo aiuta in una lettura della realtà più ampia, che lo spinge a cambiare il modo di pensare. Osservando, anche, lo svilupparsi di una fazione più intransigente nei confronti dei *lapsi* ne comprende i pericoli. Per questo la strada intrapresa svolta verso una maggiore clemenza, tentando di mantenere una giusta moderazione.

I *libellatici*, quindi, vengono riammessi in seno alla comunità. Le questioni dei *lapsi* devono incontrare un discernimento ecclesiale, in cui si valutano le diverse situazioni. Come regola generale, viene concessa la comunione in fin di vita, al termine del processo penitenziale; coloro che non accettano la penitenza, invece, non potranno ricevere la comunione neanche al termine della loro vita.

<sup>96</sup> Ep. 55, XXVIII, 1: 5/2, 57.

<sup>97</sup> Ep. 59, XV, 3: 5/2, 113.

## 5. Il timore di una nuova persecuzione

Al di là della questione se ci sia stato, con Cipriano, un progresso in assoluto nella disciplina ecclesiastica,<sup>98</sup> è innegabile che in lui sia avvenuto un progresso nel pensiero, una «conversione», probabilmente sollecitata anche dal pericolo intravisto nel rigorismo di Novaziano. Così afferma Maurice Bévenot:

This seems to show a real progress in Cyprian's thought, the result of his experiences during the persecution and of the mind of the Church. He has passed from his rigorist interpretation of the texts which derogated from the Church's power over sin, to that merciful insistence on discipline, «mitis iustitia», which, for the repentant, opened the way to reconciliation with the Church and with God. What had completed his «conversion» was the danger which he recognized in the rigorism of the Novatianist heresy.<sup>99</sup>

Durante l'episcopato di Cipriano abbiamo testimonianza che un altro cambiamento accade nel 253, quando soffiano i venti minacciosi di una nuova persecuzione.

Il successore di Decio è Trebonio Gallo, il quale annuncia di voler continuare la politica del predecessore in materia di culto agli dei pagani. Bisogna considerare che in quel periodo, a Cartagine, vi sono tre vescovi rivali: Cipriano, Fortunato, della fazione scismatica, e Massimo il novaziano. A Roma il vescovo Cornelio è costretto nel 253 all'esilio, dove trova la morte. Inoltre, nel periodo dal 252 al 254 una nuova terribile pestilenza invade il Nord Africa.<sup>100</sup> Contemporaneamente, nel 253,

<sup>98</sup> Così Cipriano riassume le decisioni prese: «Avevamo già prima deciso, fratello carissimo, dopo aver deliberato insieme, che coloro che sono stati abbattuti dall'avversario durante l'ostilità della persecuzione e che hanno apostatato macchiandosi con sacrifici illeciti, facessero penitenza plenaria (*paenitentiam plenam*) e, se incombesse il pericolo di una malattia, ricevessero la pace al momento della morte» (*Ep.* 57, I, 1: 5/2, 65). In realtà la questione se ci sia stata una novità nella disciplina è stata dibattuta, ovvero se per la prima volta nella storia si sia concesso il perdono agli apostati: di questa tesi H. KOCH, *Cyprianische Untersuchungen*, Marcus und Weber, Bonn 1926, 211-285, contrari B. POSCHMANN, «Zur Bussfrage in der cyprianischen Zeit», in *Zeitschrift für katholische Theologie* 37(1913), 25-54, 244-265; ID., *Paenitentia secunda. Die Kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Hanstein, Bonn 1940, 368ss e A. D'ALÈS, *La théologie de Saint Cyprien*, Beauchesne, Paris 1922, 272ss. Cf. anche A. CARPIN, *La penitenza tra rigore e lassismo. Cipriano di Cartagine e la riconciliazione dei lapsi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008; anche J.H. TAYLOR, «St. Cyprian and the reconciliation of apostates», in *Theological studies* 3(1942), 27-46; C. VOGEL, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, LDC, Torino 1967, 18-25.

<sup>99</sup> M. BÉVENOT, «The Sacrament of Penance and St. Cyprian's De Lapsis», in *Theological Studies* 16(1955), 190.

<sup>100</sup> Da questo fatto prende spunto il testo di Cipriano *De Mortalitate*.

parte della Numidia viene invasa da una popolazione barbara e diversi cristiani sono fatti prigionieri.

Ancora una volta i vescovi riflettono sulla penitenza e sull'accesso alla comunione:

Poiché vediamo che di nuovo si avvicina il giorno dell'ostilità e siamo messi sull'avviso da segnali frequenti e continui ad essere pronti e armati per la guerra che il nemico ci dichiara, prepariamo con le nostre esortazioni il popolo che ci è stato affidato dalla bontà del Signore e raduniamo (*colligamus*) nell'accampamento del Signore tutti i soldati di Cristo che desiderano le armi e ci chiedono di combattere. Sotto la spinta della necessità (*necessitate cogente*), abbiamo stabilito che a coloro che non si sono allontanati dalla Chiesa del Signore, ma dal giorno della loro abiura non hanno cessato di fare penitenza, lamentarsi e pregare il Signore, debba essere concessa la pace (*pacem dandam*) e che sia opportuno che costoro vengano armati e preparati alla battaglia imminente.<sup>101</sup>

È ancora una volta la «necessità» dei tempi che spinge a prendere delle nuove decisioni. In questo caso, la prospettiva di una nuova persecuzione fa stabilire dal concilio tenutosi a Cartagine nel 253 che, a tutti coloro che si trovano nel regime penitenziale, possa essere concessa la riconciliazione senza dover aspettare la fine della vita affinché abbiano le armi spirituali per prepararsi alla nuova prova da affrontare. Risulta più pericoloso, da un punto di vista salvifico, affrontare una battaglia senza le armi adatte, che non l'inadempienza del pieno tempo della soddisfazione. La persecuzione, in effetti, è un tempo opportuno per poter dare piena testimonianza al Signore, se si hanno le armi spirituali per farlo.

Bisogna infatti obbedire ai segni e agli avvertimenti giusti (*ostensionibus atque admonitionibus iustis*): le pecore, dunque, non vengano lasciate nel pericolo dai pastori, ma tutto il gregge sia raccolto (*congregetur*) in un solo luogo e l'esercito del Signore sia armato per il combattimento della guerra spirituale. Era giusto (*Merito*), dunque, prolungare la penitenza di quelli addolorati e dare soccorso ai malati sul punto di morte, finché regnavano la pace e la tranquillità, che consentono di prolungare le lacrime di quelli che piangono e rimandare gli aiuti a quelli che muoiono di malattia. Ma ora la pace è necessaria non ai malati bensì ai sani, e dobbiamo dare la comunione (*danda est communicatio*) non a quelli che stanno per morire, bensì ai vivi, per non lasciare senza armi e senza difesa (*inermes et nudos*) quelli che incitiamo al combattimento.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> Ep. 57, I, 2: 5/2, 65. Questa lettera, condivisa con molti altri vescovi, sarà inviata al vescovo di Roma Cornelio.

<sup>102</sup> Ep. 57, II, 1-2: 5/2, 67.

Notiamo anche questa volta una leggera «conversione» nell'atteggiamento di Cipriano. Durante la prima persecuzione, l'eventualità del martirio è stata possibilità di soddisfazione del penitente, il quale, per questo motivo, non aveva necessità di richiedere urgentemente di rientrare in pace con la Chiesa e con la comunione avere le armi spirituali per battere. Adesso, invece, sembra opportuno armare i fedeli facendoli rientrare pienamente (*colligamus*) nella comunione ecclesiale.<sup>103</sup> Emerge, così, la scelta di non utilizzare l'impossibilità di riconciliazione futura come deterrente per spingere alla lotta e spronare a non cadere.

Questa concessione viene effettuata solo per coloro che, dopo la precedente apostasia, vivono in un regime penitenziale, avendo dimostrato di aver iniziato un processo di pentimento e di desiderare la comunione. Coloro che invece non hanno voluto sottomettersi di nuovo a Dio attraverso la penitenza della Chiesa non possono beneficiare di questa specie di «indulto», in quanto nel loro cuore non vi regnerebbe il pentimento e il desiderio di riconciliazione, quanto il semplice interesse a essere riammessi nella comunità.

Bisogna fare una distinzione tra quanti hanno apostatato e, tornati al mondo al quale avevano rinunciato, vivono alla maniera dei pagani, o, divenuti disertori nelle schiere degli eretici, contro la Chiesa impugnano ogni giorno le armi che uccidono il padre (*parricidalia arma*), e quanti senza allontanarsi dalla soglia della Chiesa e implorando ininterrottamente e con sofferenza il conforto di Dio Padre, ora dichiarano di essere pronti alla battaglia, di resistere con forza e di combattere per difendere il nome del loro Signore e per la loro salvezza.<sup>104</sup>

Coloro che, quindi, per ottenere una riconciliazione più veloce sono passati nelle schiere di Novato e Felicissimo non hanno il diritto di riacquisire la comunione, in quanto hanno vissuto da «parricidi» contro

---

<sup>103</sup> «Nessuno dica: "Chi sopporta il martirio, viene battezzato dal suo sangue, e a quest'uomo non è necessaria la pace concessa dal vescovo, dal momento che otterrà la pace dalla sua gloria e riceverà una ricompensa più grande dalla bontà del Signore"» (*Ep.* 57, IV, 1: 5/2, 69). Nel *De lapsis* si sottolineava, invece, la possibilità che l'ingresso nell'ordine dei penitenti ridonasse quel vigore spirituale necessario per affrontare il martirio: «Chi darà questa soddisfazione a Dio, chi si pentirà di quello che aveva fatto, chi proverà vergogna del suo misfatto e recupererà più coraggio e più fede, grazie proprio al dolore provato per la sua caduta, sarà aiutato e ascoltato dal Signore; egli renderà felice la Chiesa che poco prima aveva rattristato e meriterà non solo il perdono di Dio, ma anche la corona della vittoria» (*Id.*, *Gli apostati della fede*, 36, 331). Evidentemente, ancora una volta, il rigore della fazione novaziana a cui è riconducibile l'espressione precedente provoca in Cipriano una riformulazione del suo pensiero.

<sup>104</sup> *Ep.* 57, III, 1: 5/2, 67.

la Chiesa che li ha generati. Il fine di tale concessione non è il godimento della comunione, ma il desiderio di combattere per la propria fede.<sup>105</sup>

Come si è già visto, dalle lettere emergono anche le obiezioni che vengono mosse a determinate prese di posizione. Ad esempio, potrebbe capitare che qualcuno chieda la pace, senza aver maturato dentro di sé l'intenzione di affrontare un nuovo combattimento. Secondo il vescovo di Cartagine questo non giustificerebbe la prudenza di non voler concedere la pace a nessuno,<sup>106</sup> ma sarà poi il Signore a giudicare l'intenzione del cuore.<sup>107</sup> Il criterio di discernimento per far riaccostare il fedele alla comunione è questo: «La pace deve essere concessa a tutti coloro che sono pronti per combattere».<sup>108</sup>

C'è un'altra motivazione addotta alla concessione della pace, quindi della comunione, ovvero il fatto che non accada che un uomo che sta lottando per la fede e ha già dato prova di questo possa morire senza essersi riconciliato:

Se abbandonate tutte le sue cose fuggirà e trovandosi in un luogo nascosto e solitario si imbatte nei briganti o morirà per la debolezza delle febbri, non sarà forse imputato a nostra colpa il fatto che un così valoroso soldato, che ha lasciato tutte le sue cose e che, senza tenere in considerazione la sua casa, i suoi genitori e i suoi figli ha preferito seguire il suo Signore, sia morto senza la pace e senza la comunione (*sine pace et sine communicatione decedit*) (cf. Mt 19,27; Lc 18,29)?<sup>109</sup>

---

<sup>105</sup> «In questo frangente concediamo la pace non a quelli che dormono, ma a quelli che sono vigili; concediamo la pace non per offrire godimento, ma armi; concediamo la pace (*damus pacem*) non per la tranquillità, ma per il combattimento. Se, secondo quello che sentiamo dire e speriamo e crediamo, resisteranno con coraggio e scontrandosi abatteranno l'avversario insieme a noi, non ci pentiremo di avere dato la pace a uomini tanto valorosi, anzi sarà un grande onore e un grande merito del nostro sacerdozio avere dato la pace a dei martiri, per offrire, noi sacerdoti che ogni giorno celebriamo sacrifici per Dio, vittime sacrificali a Dio» (*Ep.* 57, III, 2, 5/2: 67).

<sup>106</sup> «Ci sono alcuni che vogliono negarla» (*Ep.* 57, III, 3: 5/2, 69).

<sup>107</sup> «Se, al contrario, e Dio ne scansi, qualcuno dei *lapsi* ingannerà, così da chiedere la pace in maniera falsa (*pacem subdole petat*) e ricevere la comunione (*communicationem accipiat*) nel momento della battaglia imminente senza avere intenzione di combattere, inganna se stesso e si prende in giro chi nasconde un'intenzione nel suo cuore e ne dichiara un'altra a parole. Noi, per quanto ci è concesso di vedere e di giudicare, vediamo il volto di ognuno, ma non possiamo scrutare il cuore e ispezionare la sua mente (cf. 1Re 16,7). Li giudica colui che scruta le cose nascoste e che le conosce, prossimo a venire a giudicare i segreti del cuore. I cattivi, comunque, non devono essere di ostacolo ai buoni, ma piuttosto devono essere aiutati dai buoni» (*Ep.* 57, III, 2-3: 5/2, 67-69).

<sup>108</sup> *Ep.* 57, III, 3: 5/2, 69. «Né deve essere rifiutata la pace a coloro che hanno intenzione di affrontare il martirio» (*ivi*).

<sup>109</sup> *Ep.* 57, IV, 3: 5/2, 69.

La sua soddisfazione è stata compiuta attraverso le sue opere meritorie, per cui diviene responsabilità dei pastori non averlo riconciliato. Si ribadisce l'importanza del morire nel seno della comunione ecclesiale.

Non saremo accusati di trascuratezza indolente o di crudele severità (*neglegentia segnis vel duritia crudelis*) nel giorno del giudizio, dal momento che noi pastori non abbiamo voluto né curare in tempo di pace né armare in tempo di guerra le pecore che ci sono state affidate e consegnate?<sup>110</sup>

Ancora una volta viene chiamato in causa l'atteggiamento della «durezza», già stigmatizzato dopo la prima persecuzione, quando il sinodo decise di concedere la pace in punto di morte. A questo viene accompagnato quello della «negligenza» per non essersi presi cura delle pecore ferite, ovvero di coloro che hanno già apostatato.

Ecco che la motivazione «pastorale» di salvare il gregge prevale su tutto e il sinodo prende la sua scelta, che viene condivisa con il vescovo di Roma Cornelio.

Perché, dunque, dalla nostra bocca, con la quale neghiamo la pace (*quo pace negamus*) (cf. Ez 34,16), con la quale mostriamo il rigore della crudeltà umana piuttosto che la clemenza della pietà di Dio padre (*quo duritiam magis humanae crudelitatis quam divinae et paternae pietatis clementiam opponimus*), non vengano allontanate le pecore che ci sono state affidate dal Signore, abbiamo deciso su suggerimento dello Spirito Santo e su consiglio del Signore che molte volte ci è apparso, dal momento che si sa in anticipo e ci sono segnali che il nemico è vicino, di raccogliere nell'accampamento i soldati di Cristo e, esaminata la condizione di ciascuno (*examinatis singulorum causis*), di concedere la pace ai *lapsi*, anzi di consegnare le armi a quelli che sono pronti a combattere. Decisione che crediamo anche voi apprezzerete pensando alla misericordia paterna (*paternae misericordiae contemplatione*).<sup>111</sup>

I pastori sono chiamati a pensare alla misericordia paterna per condurre il proprio gregge. Misericordia, tuttavia, che non è indiscriminata, ma necessita di un discernimento per valutare l'effettiva situazione di ogni singolo caso («esaminata la situazione di ciascuno»). Come già scritto, si può rientrare nell'accampamento di Cristo se si ha realmente l'intenzione di combattere per lui, piuttosto che portare scompiglio nella comunità.

<sup>110</sup> *Ivi*. Nel paragrafo successivo Cipriano rimanderà ancora una volta al testo sul cattivo pastore di Ez 34,3-6.10.16.

<sup>111</sup> *Ep.* 57, V, 1: 5/2, 71.

In realtà questa nuova persecuzione non arriverà mai a Cartagine. Trebonio Gallo morirà nel 254 e gli succederà Valeriano che in un primo momento si mostrerà tollerante nei confronti dei cristiani. Questo atteggiamento cambierà nel 257, quando la situazione critica politica ed economica farà scatenare una nuova ondata persecutoria verso i cristiani (capro espiatorio dei mali dell'impero). Questa volta Cipriano rimarrà nella sua città e verrà condannato prima all'esilio e nel 258 vivrà il suo martirio per decapitazione.

## 6. Conclusione

Da quanto raccontato, si concorda pienamente con l'affermazione di Graeme Clarke: «Les décisions conciliaires de 251 et 253 constituent un témoignage remarquable des changements de politique disciplinaire devant les préoccupations pastorales».<sup>112</sup> Risulta evidente che la lettura degli avvenimenti storici o, come afferma Cipriano, le «necessità dei tempi» provochino una riflessione e un adeguamento della prassi disciplinare della Chiesa per continuare a svolgere con fedeltà la missione di annunciare e portare la salvezza.

Fondando il discorso sui testi del vescovo di Cartagine, ovvero sulla sua prospettiva di lettura della realtà, è possibile adesso trarre alcune conclusioni circa il rapporto tra le vicende concrete e le decisioni disciplinari assunte per cogliere i criteri che guidano l'azione pastorale e la riflessione teologica.

Anzitutto, nella scelta di attendere la convocazione del sinodo nel quale prendere le decisioni e nel consenso chiesto al popolo, emerge non solo la dimensione sinodale della Chiesa, ma il valore ecclesiale dell'eucaristia. In termini moderni si direbbe che la partecipazione all'eucaristia, e quindi di conseguenza la possibile esclusione, non riguarda unicamente la coscienza personale (il rapporto tra il credente e Dio), ma la coscienza ecclesiale (il rapporto tra il credente e la comunità). La questione della riconciliazione degli apostati per questo motivo è in stretto rapporto con la comunione all'interno del tessuto ecclesiale.

In secondo luogo si è notato come siano due derive a provocare la riflessione del vescovo di Cartagine che ne comprende i pericoli: da un lato lo scisma di Novato e Felicissimo che riammettono facilmente i *lapsi* nella comunità e all'eucaristia ignorando la «disciplina del Signore» e il «diritto alla comunione», dall'altro il rigorismo di Novaziano che nega qualsiasi possibilità di reintroduzione degli apostati alla vita ecclesiale ed eucaristica ignorando la «misericordia». Questo porterà alla neces-

<sup>112</sup> CLARKE – POIRIER, «Introduction», 78.

sità di affermare il valore del cammino penitenziale, il quale però si deve concludere con la pace donata dalla Chiesa. La prassi disciplinare dell'esclusione/riammissione alla vita eucaristica è ordinata sempre alla salvezza del singolo e della comunità attraverso gli strumenti della penitenza e della misericordia.

Meditando sulle diverse lettere che gli giungono, Cipriano comprende come ci sia una diversità all'interno del generico gruppo dei *lapsi*, dettata dalle circostanze, dai tempi, dai modi, dalle motivazioni attraverso cui è avvenuto il peccato di apostasia. Queste considerazioni portano a una valutazione «caso per caso» delle situazioni. Dunque, si valorizza e si esamina il vissuto soggettivo, al di là dell'oggettività del peccato (ovvero il fatto che si sia sacrificato agli idoli). L'essere in comunione o meno con Dio e con la Chiesa trascende l'atto disciplinare secondo cui si può far parte della comunità oppure no: ci si può comunicare pur non essendo in comunione («mangiare in modo indegno», cf. 1Cor 11,27), come vi si può essere ancora esclusi pur vivendo interiormente la grazia della comunione che sarà donata pienamente nella nuova partecipazione alla vita eucaristica della Chiesa.

Infine, è bene sottolineare che tutte le considerazioni non vertono tanto sulla vita morale del penitente, quanto piuttosto sul significato e il senso dell'eucaristia. Le considerazioni sul penitente sono un riflesso, una ricaduta, della consapevolezza eucaristica della Chiesa. Si è notato come non ci sia riconciliazione sganciata dalla comunione eucaristica. Il perdono richiesto e la pace concessa sono strettamente legati al contesto eucaristico.

È vero, dunque, che l'eucaristia si presenta, nella Chiesa di Cipriano, come il luogo sacramentale della riconciliazione dei penitenti. Come è vero anche che l'eucaristia è il nutrimento dei deboli e li rafforza nella lotta contro il peccato. È altrettanto vero, però, che l'accedere all'eucaristia in situazione di peccato grave, in particolare l'apostasia, senza aver intrapreso un cammino penitenziale è considerato indegno, al pari di un gesto di profanazione, secondo il dettame paolino: «Chiunque mangia il pane o beve al calice del Signore in modo indegno, sarà colpevole verso il corpo e il sangue del Signore» (1Cor 11,27).

Per concludere, pare assai significativa una riflessione del domenicano Yves Congar. Egli, riflettendo sulla riforma della Chiesa, affermava:

Ovunque, nel mondo, l'umanità è nelle doglie di gestazioni nuove, d'adattamenti, di idee e di problemi inediti. La varietà di queste sollecitazioni del nostro tempo sorpassa senza dubbio la varietà dei tipi e delle esperienze realizzate nello spazio; e la cattolicità della Chiesa deve integrarle tutte. Si tratta in fondo del problema, la cui coscienza acuta causa, in taluni, il malessere segnalato all'inizio di questo lavoro e che un prete nel 1946 illustrava con questa imma-

gine: «il corpo della Chiesa s'è dilatato, la sua pelle invece no. Così tutto rischia di scoppiare...».<sup>113</sup>

Il sorgere di «adattamenti», «idee», «problemi inediti» costringe a un ripensamento, a una riforma della Chiesa, proprio affinché essa rimanga fedele alla sua missione. È proprio la fedeltà al *kerygma* che conduce la Chiesa continuamente a evolversi. Immobilismo e rigidità sarebbero, in questo caso, più segno di tradimento che non di fedeltà al vangelo. Tuttavia, come la storia insegna, non ogni riforma ha prodotto frutti di maggiore fedeltà. Quali sono, dunque, i criteri che guidano una vera riforma della Chiesa? Quali condizioni perché una riforma non diventi scisma? Tanto si sta scrivendo in questo periodo a riguardo, ma si ritiene interessante evidenziare ciò che Congar poneva come prima condizione:

Non bisogna cambiare la Chiesa, bisogna cambiare qualche cosa in essa. Non bisogna fare un'altra Chiesa, bisogna fare una Chiesa diversa. [...] Si tratta di sapere quali sono concretamente le attitudini che mantengono [...] la comunione della Chiesa. La prima ci sembra collegata all'esercizio del primato della carità e della dimensione pastorale.<sup>114</sup>

Di fronte ai «riformatori» che procedono per semplice deduzione da alcune idee e che pretendono di conformare la Chiesa a un proprio determinato sistema teologico, il domenicano antepone il dato reale di una comunità che precede ogni pensiero.<sup>115</sup> Nei confronti della comunità che va guidata verso la «forma» del vangelo, secondo le necessità dei tempi, si deve esercitare il «primato della carità e della dimensione pastorale». In maniera più precisa affermava: «Le riforme riuscite nella Chiesa sono quelle che si sono fatte in funzione dei bisogni concreti delle anime, in una prospettiva pastorale, nel clima della santità».<sup>116</sup> Del resto anche il Codice di diritto canonico, dopo aver enunciato tutta la disciplina nella vita ecclesiale, conclude ricordando che la *salus animarum* rimane la *suprema lex* (can. 1752).

Da quanto raccontato in questo contributo dovrebbe apparire evidente come la vicenda della Chiesa di Cartagine sia un esempio di riforma della vita ecclesiale guidata dai criteri di carità, ovvero miseri-

<sup>113</sup> Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 2015, 133.

<sup>114</sup> *Ivi*, 193-194.

<sup>115</sup> «Invece di prendere il cristianesimo come *costituito* nella Chiesa, come una *realtà esistente* a cui ci si deve assimilare, l'eretico [ovvero il riformatore uscito dalla comunione ecclesiale – ndr] lo considera alla stregua di un *soggetto* di pensiero da costruire mediante l'intelligenza» (*ivi*, 192).

<sup>116</sup> *Ivi*, 194.

cordia e pastoraltà. Cipriano accompagna il cambiamento non basandosi semplicemente sulle proprie convinzioni, ma in un contesto di discernimento ecclesiale, sino a modificare nel corso del tempo le proprie posizioni. Tuttavia risulta chiara, nella sua mente, la preoccupazione fondamentale per il bene dei suoi fedeli che risiede nell'adesione a Cristo appartenendo alla comunità. La vicenda cartaginese è esemplare in quanto mostra anche gli altri modelli di risposta ai problemi. Da un lato c'è chi ignora o sottovaluta il problema, non facendosi carico del peccato, quindi neanche della *salus* del peccatore (Novato e Felicissimo), dall'altro chi pretende di salvaguardare la purezza interna della Chiesa non sforzandosi di «cambiar pelle», che produce allo stesso modo l'incuranza nei confronti del peccatore (Novaziano).

Cipriano compie nella Chiesa e con la Chiesa la sua riforma, per continuare a far gustare a ciascun fedele lo «spessore di significato» della riconciliazione con Dio attraverso la comunità che si realizza nella piena partecipazione all'eucaristia.



*In occasione del sinodo sulla Famiglia (2015) si è tornati a parlare del rapporto tra eucaristia e penitenza, soprattutto in merito alla possibilità di riaccedere alla comunione per coloro che hanno una situazione di vita matrimoniale «irregolare». Papa Francesco nel suo magistero ha in diverse occasioni ricordato che l'eucaristia è l'alimento dei peccatori e non il premio per i giusti. Essendosi nuovamente acquietato il dibattito sulla disciplina sacramentale pare opportuno riprenderne le questioni teologiche, ossia la riflessione sull'eucaristia quale sacramento della riconciliazione. Poiché si tratta di un tema patristico, se ne approfondisce il significato attraverso lo studio da quella vicenda esemplare che è l'episcopato di Cipriano di Cartagine. Le scelte pastorali divengono manifesto di una teologia in dialogo con la vita e la storia.*



*On the occasion of the Synod on the Family (2015) we returned to talk about the relationship between the Eucharist and penance, considering especially the possibility of re-accessing Communion for those who have an «irregular» matrimonial life. Pope Francis in his magisterium has on several occasions reminded us that the Eucharist is the food of sinners and not the prize for the just. Having once again calmed down the debate on sacramental discipline, it seems appropriate to take up its theological issues, namely the consideration on the Eucharist as a sacrament of reconciliation. Since it is a patristological theme, we deepen its meaning through the study of the exemplary vicissitude of the episcopacy of Cipriano of Carthage. Pastoral choices become the «manifesto» of a theology in dialogue with life and history.*