

pagine tratte da

TULLIO CITRINI, *Il sacramento dell'Ordine*
dispense ad uso degli studenti - Venegono Inferiore 1998

Cap. 1. - I ministeri nella Chiesa delle origini e la successione apostolica

1. Sacramento dell'Ordine: di che cosa si sta parlando?

È giusto iniziare un discorso determinando l'area di cui ci si interesserà. Fare questo già pregiudica – poco o molto – il quadro d'insieme, e in esso l'equilibrio dei contenuti ¹ perciò è opportuno cercare di mettere a fuoco l'oggetto nei termini più concreti, perché non siano troppo ideologici a priori. I termini più concreti in questo caso sembrano essere costituiti da due elementi tra loro correlativi: quell'insieme di *riti sacramentali* che la Chiesa chiama "Ordine", attraverso il quale sono trasmessi doni e compiti che risalgono agli apostoli, e il *ministero* (o i ministeri) per trasmettere il quale (o i quali) tali riti esistono. La liturgia dell'ordinazione, mentre conferisce quei doni e quei compiti, ne dichiara il senso; ma, viceversa, solo a partire dalla riflessione su ciò che è conferito possiamo comprendere riti che non hanno altro senso che quello relativo a tale trasmissione.

Tra i molti termini tecnici per indicare questi contenuti, meritano di essere chiariti all'inizio del discorso almeno il nome "Ordine" e il corrispondente verbo "ordinare", per qualche verso abbastanza curiosi, e certo non immediatamente illuminanti.

Questa terminologia ha origine presso i padri latini, specie presso i padri africani del III secolo, Tertulliano e Cipriano. Essa è presa dalla lingua comune e via via si carica di specifici significati cristiani. *Ordo* è il gruppo organizzato (cf oggi l'ordine dei medici, degli ingegneri...) e in particolare la classe dirigente. E il verbo *ordinare* indica la collocazione legittima, istituzionale, di una persona nel gruppo e nelle funzioni e nell'autorità corrispondenti.

Poiché in un'epoca così antica, e più in genere in tutta la patristica, il concetto di sacramento non era ancora elaborato come sarà poi con la teologia medievale e con il concilio di Trento, e in particolare il computo dei sette sacramenti non aveva ancora corso – perché come si potrebbero contare realtà la cui natura non è stata ancora bene identificata e definita? – dietro il concetto patristico di ordine e di ordinazione non possiamo immaginare qualcosa di preciso come il nostro "sacramento dell'Ordine". Vediamo piuttosto la figura d'insieme di uno o più ministeri (Cipriano per contingenze storiche parla soprattutto dell'episcopato); col tempo matureranno importanti precisazioni.

2. Molte terminologie per molti ministeri nelle Chiese del Nuovo Testamento

Il nome "Ordine" è tardivo; ma neppure la realtà dell'Ordine sarebbe stata pensabile agli inizi stessi della Chiesa. L'Ordine infatti provvede alla continuazione del ministero apostolico. I primi discepoli ricevettero il proprio mandato dal Signore senza che uno speciale rito rappresentasse il gesto del Signore: chi agisce di persona infatti non ha bisogno di essere rappresentato. Per lo stesso motivo i primi discepoli non furono battezzati per seguire il Signore né confermati per ricevere lo Spirito Santo: i sacramenti ripropongono a noi quanto a loro accadde per diretto contatto con il Signore. In ogni caso, per comprendere quanto risulta istituito nella Chiesa successiva, quella dei nostri tempi, è necessario considerare il quadro che la Chiesa dell'epoca apostolica offre.

A. Elenchi di carismi e titoli vari attribuiti a discepoli

Il Nuovo Testamento ci presenta diverse denominazioni con le quali vengono designate vocazioni e condizioni di vita dei discepoli di Gesù. "Discepoli", appunto, è indicazione antichissima che comprende tutti i credenti. Negli stessi vangeli vengono descritti ministeri cristiani tipici della missione poi dell'epoca apostolica.

Mt 10, ⁴⁰ Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato. ⁴¹ Chi accoglie un profeta come profeta, avrà la ricompensa del profeta, e chi accoglie un giusto come giusto, avrà la ricompensa del giusto.

Mt 23, ³⁴ Perciò ecco, io vi mando profeti, sapienti e scribi; di questi alcuni ne ucciderete e crocifiggerete, altri ne

¹ Se ad esempio partissimo, come molte trattazioni fanno, dal tema del "sacerdozio", rischieremmo di tagliare fuori a priori il discorso sul diaconato, ma anche di anticipare, prima ancora di cominciare a parlare, un messaggio non neutrale e forse non voluto: che cioè stiamo considerando qualcosa che interessa anzitutto il culto, la liturgia, e non invece per esempio l'annuncio del vangelo o altri compiti pastorali.

flagellerete nelle vostre sinagoghe e li perseguiterete di città in città.

Lc 11, ⁴⁹ Per questo la sapienza di Dio ha detto: Manderò a loro profeti e apostoli ed essi li uccideranno e perseguiteranno.

Ma soprattutto Paolo elenca doni dello Spirito Santo indicandoli come “carismi”, cioè gratuite effusioni di grazia ². Essi identificano membra diverse dell’unico corpo che è la Chiesa.

1 Cor 12, ⁷ E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l’utilità comune: ⁸ a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio di scienza; ⁹ a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito; a un altro il dono di far guarigioni per mezzo dell’unico Spirito; ¹⁰ a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di distinguere gli spiriti; a un altro le varietà delle lingue; a un altro infine l’interpretazione delle lingue. ¹¹ Ma tutte queste cose è l’unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole. ¹² Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo.

1 Cor 12, ²⁸ Alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri; poi vengono i miracoli, poi i doni di far guarigioni, i doni di assistenza, di governare, delle lingue. ²⁹ Sono forse tutti apostoli? Tutti profeti? Tutti maestri? Tutti operatori di miracoli? ³⁰ Tutti possiedono doni di far guarigioni? Tutti parlano lingue? Tutti le interpretano?

Rm 12, ⁶ Abbiamo pertanto doni diversi secondo la grazia data a ciascuno di noi. Chi ha il dono della profezia la eserciti secondo la misura della fede; ⁷ chi ha un ministero attenda al ministero; chi l’insegnamento, all’insegnamento; ⁸ chi l’esortazione, all’esortazione. Chi dà, lo faccia con semplicità; chi presiede, lo faccia con diligenza; chi fa opere di misericordia, le compia con gioia.

Ef 4, ⁷ A ciascuno di noi, tuttavia, è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo. [...] ¹¹ E’ lui che ha stabilito alcuni come apostoli, altri come profeti, altri come evangelisti, altri come pastori e maestri, ¹² per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo.

B. Condizioni di vita e servizi ecclesiali

Gli elenchi di Paolo presentano in generale doni e compiti tipicamente cristiani, cioè che hanno senso solo nella missione della Chiesa e in vista della proclamazione efficace del regno di Dio. Il Nuovo Testamento, e in esso Paolo stesso, sa però che l’esistenza dei cristiani, se è tutta afferrata dal Signore e riempita dalla speranza che viene da lui e dal bisogno effusivo di comunicarla, non si esaurisce però nei compiti ecclesiali. Così, soprattutto nei capitoli delle lettere dedicati a esortazioni morali e spirituali, emergono cataloghi di condizioni di vita – autentiche vocazioni – secondo criteri familiari, civili, economici. Queste catalogazioni seguono una forma letteraria nota alla classicità profana, e indicata dagli studiosi come “tavola domestica”, in quanto ricalca per lo più le strutture di quell’entità sociale larga e complessa che era la “casa” o “famiglia” antica.

Col 3, ¹⁸ Voi, mogli, state sottomesse ai mariti, come si conviene nel Signore. ¹⁹ Voi, mariti, amate le vostre mogli e non inaspritevi con esse. ²⁰ Voi, figli, obbedite ai genitori in tutto; ciò è gradito al Signore. ²¹ Voi, padri, non esasperate i vostri figli, perché non si scoraggino. ²² Voi, servi, siate docili in tutto con i vostri padroni terreni; non servendo solo quando vi vedono, come si fa per piacere agli uomini, ma con cuore semplice e nel timore del Signore. [...] **4,** ¹ Voi, padroni, date ai vostri servi ciò che è giusto ed equo, sapendo che anche voi avete un padrone in cielo.

Ef 5, ²² Le mogli [...] ²⁵ E voi, mariti, [...] **6,** ¹ Figli [...] ⁴ E voi, padri [...] ⁵ Schiavi [...] ⁹ Anche voi, padroni [...]

Tt 2, ² [...] i vecchi siano sobri, dignitosi, assennati, saldi nella fede, nell’amore e nella pazienza. ³ Ugualmente le donne anziane si comportino in maniera degna dei credenti; non siano maldicenti né schiave di molto vino; sappiano piuttosto insegnare il bene, ⁴ per formare le giovani all’amore del marito e dei figli, ⁵ ad essere prudenti, caste, dedite alla famiglia, buone, sottomesse ai propri mariti, perché la parola di Dio non debba diventare oggetto di biasimo. ⁶ Esorta ancora i più giovani a essere assennati, [...] ⁹ Esorta gli schiavi a esser sottomessi in tutto ai loro padroni; li accontentino e non li contraddicano, ¹⁰ non rubino, ma dimostrino fedeltà assoluta, per fare onore in tutto alla dottrina di Dio, nostro salvatore.

1 Pt 2, ¹⁸ Domestici, state soggetti con profondo rispetto ai vostri padroni, non solo a quelli buoni e miti, ma anche a quelli difficili. [...] **3,** ¹ Ugualmente voi, mogli, state sottomesse ai vostri mariti [...] ⁷ E ugualmente voi, mariti, trattate con riguardo le vostre mogli [...] **5,** ¹ Esorto gli anziani che sono tra voi, quale anziano come me loro, testimone delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che deve manifestarsi: ² pascete il gregge di Dio che vi è affidato, sorvegliandolo non per forza ma volentieri secondo Dio; non per vile interesse, ma di buon animo; ³ non spadroneggiando sulle persone a voi affidate, ma facendovi modelli del gregge. ⁴ E quando apparirà il pastore supremo, riceverete la corona della gloria che non appassisce. ⁵ Ugualmente, voi, giovani, siate sottomessi agli anziani.

² Cf ad esempio Domenico Grasso, *I carismi nella chiesa. Teologia e storia*, Brescia, Queriniana, 1982, pp. 202.

Il termine “anziani” (*presbyteroi*), legato fortemente al compito di pascere e di sorvegliare (*episkopeîn*) già va al di là della semplice tavola domestica, verso un ministero precisamente ecclesiastico ³. Ma prima di considerare questi sviluppi è necessario leggere con attenzione i dati più antichi.

C. La figura degli apostoli

La terna apostoli, profeti, dottori ha particolare rilievo nel testo sopra citato di 1 Cor 12, 28: questi carismi vengono numerati, in testa alla serie. Perché? “Profeti e dottori” sono un gruppo (due gruppi?) già della Chiesa di Antiochia, campo base della missione di Paolo. Lo sappiamo da un testo degli Atti, arcaizzante e suggestivo.

At 13, ¹ C'erano nella comunità di Antiochia profeti e dottori: Barnaba, Simeone soprannominato Niger, Lucio di Cirene, Manaen, compagno d'infanzia di Erode tetrarca, e Saulo. ² Mentre essi stavano celebrando il culto del Signore e digiunando, lo Spirito Santo disse: «Riservate per me Barnaba e Saulo per l'opera alla quale li ho chiamati». ³ Allora, dopo aver digiunato e pregato, imposero loro le mani e li accomiatarono.

E gli apostoli, che nell'elenco di Paolo sono al primo posto, chi erano? La domanda è tanto più importante in quanto a proposito dell'Ordine si parla tradizionalmente proprio di successione apostolica.

Il termine “apostolo” nel Nuovo Testamento si presenta come ovvio in modo solo apparente. Le figure degli apostoli sono in ogni caso centrali nella Chiesa; ma diversi testi, che riflettono diversi ambienti ecclesiali, le intendono secondo sfumature piuttosto diverse. Il risultato è curioso: potrebbe sembrare che l'accordo sia solo sulle parole. A guardare con più attenzione ci si accorge che questa varietà nasconde e rivela la complessità di questa sorgente della Chiesa, a partire dalla quale il Credo le riconosce come attributo essenziale di essere “apostolica”.

D. I missionari

La tradizione che si esprime nei testi più antichi, soprattutto nelle lettere di Paolo, intendeva come “apostoli” i missionari cristiani: coloro, chiunque essi fossero, che percorrevano il mondo annunciando il vangelo e costituendo nuove comunità. Questo modo di esprimersi con ogni probabilità ebbe origine in Antiochia, donde prese le mosse – come si è appena detto – la grande missione ai pagani. Già la più antica lettera di Paolo presenta in questa prospettiva missionaria l'apostolato (1 Ts 2: il termine al v. 7). Essa si legge ancora bene nell'inizio vibrante del cap. 9 di 1 Cor, dove molti temi si intrecciano: testimonianza del Signore risorto, servizio del vangelo, fondazione delle comunità:

1 Cor 9, ¹ Non sono forse libero, io? Non sono un apostolo? Non ho veduto Gesù, Signore nostro? E non siete voi la mia opera nel Signore? ² Anche se per altri non sono apostolo, per voi almeno lo sono; voi siete il sigillo del mio apostolato nel Signore. ³ Questa è la mia difesa contro quelli che mi accusano. ⁴ Non abbiamo forse noi il diritto di mangiare e di bere? ⁵ Non abbiamo il diritto di portare con noi una donna credente, come fanno anche gli altri apostoli e i fratelli del Signore e Cefa? ⁶ Ovvero solo io e Barnaba non abbiamo il diritto di non lavorare? ⁷ E chi mai presta servizio militare a proprie spese? Chi pianta una vigna senza mangiarne il frutto? O chi fa pascolare un gregge senza cibarsi del latte del gregge? ... ⁴.

Una puntuale analisi dei molti testi in questa direzione diventerebbe lunga: basti notare che la figura degli apostoli nomadi è ancora attuale per i testi di fine secolo, che segnalano difficoltà tra essi e le comunità locali residenti. Queste devono discernere l'autenticità dei predicatori che giungono presso di loro: in questo senso si esprimono Ap 2, 2 e *Didachè* 11, 4-6 ⁵. Per un discernimento simmetrico a questo cf 3 Gv.

Ap 2, ¹ All'angelo della Chiesa di Efeso scrivi: Così parla Colui che tiene le sette stelle nella sua destra e cammina in mezzo ai sette candelabri d'oro: ² Conosco le tue opere, la tua fatica e la tua costanza, per cui non puoi sopportare i cattivi; li hai messi alla prova – quelli che si dicono apostoli e non lo sono – e li hai trovati bugiardi.

Didachè 11, ⁴ Ogni apostolo che viene tra di voi, sia accolto come il Signore; ⁵ ma si fermerà un giorno solo; se vi fosse bisogno, anche un secondo; ma se si fermerà tre giorni, egli è un falso profeta. ⁶ Partendo, l'apostolo non prenda altro che il pane fino al luogo dove alloggerà; se chiede denaro, è un falso profeta.

E. I fondatori

Nel testo sopra riportato di 1 Cor 9, Paolo scriveva tra l'altro: «Anche se per altri non sono apostolo, per voi

³ Più curiosa è la figura dei “giovani” (*neoteroi*, un comparativo, *iuniores*, più giovani), in parallelo con la forma per sé ugualmente comparativa *presbyteroi* (*seniores*, più anziani). La Chiesa poi nei secoli continuerà a conoscere presbiteri, non invece “neoteri”. Ancora più misteriosa la scrittura di 1 Gv 2, 12-14: «Scrivo a voi, figlioli [...] Scrivo a voi, padri [...] Scrivo a voi, giovani [...]», la cui terminologia è ancora diversa.

⁴ Il medesimo significato può essere letto nell'ampia arringa di 2 Cor 11-12 contro pretenziosi “falsi apostoli”. Questa dizione, evidentemente coniata da Paolo, ricalca quella dei “falsi profeti” dell'Antico Testamento.

⁵ La *Didachè* o *Dottrina dei Dodici Apostoli* è uno dei più antichi scritti patristici. La storia e la data della sua composizione sono discusse, ma è probabile che essa sia contemporanea agli scritti più maturi del Nuovo Testamento.

almeno lo sono». Per una comunità il “suo” apostolo è chi l’ha fondata con e sulla parola del vangelo. A loro – in verità: alla parola da loro annunciata – le comunità devono rimanere saldamente fedeli.

Il riferimento più corposo nel Nuovo Testamento è dato dall’intera sezione di Gal 1,1-2,10: il luogo in cui la discussione sulle condizioni e i criteri dell’apostolato è più ampia e articolata (ma cf ancora 3, 1-5: l’esperienza originaria; 4, 12-20: Paolo come una madre per la sua comunità). Preciso riferimento alle singole Chiese presentano i passi “sinottici” di Giuda 17 e 2 Pt 3, 2. Una visione ecclesiologica globale troviamo invece nei testi ricapitolativi di Ef e Ap:

Ef 2, ¹⁹ Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, ²⁰ edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù.

Ef 3, ⁵ Questo mistero non è stato manifestato agli uomini delle precedenti generazioni come al presente è stato rivelato ai suoi santi apostoli e profeti per mezzo dello Spirito: ⁶ che i Gentili cioè sono chiamati, in Cristo Gesù, a partecipare alla stessa eredità, a formare lo stesso corpo, e ad essere partecipi della promessa per mezzo del vangelo, ⁷ del quale sono divenuto ministro [...]

Ap 21, ¹⁴ Le mura della città poggiano su dodici basamenti, sopra i quali sono i dodici nomi dei dodici apostoli dell’Agnello.

F. Paolo tra i testimoni del Risorto

Paolo rivendicava per sé un titolo speciale di autenticità e di autorità come apostolo, perché aveva visto il Signore a Damasco e da lui direttamente era stato inviato.

Gal 1, ¹ Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre che lo ha risuscitato dai morti.

Cf anche 1 Cor 9, 1, già riportato, e l’importante squarcio del cap. 15:

1 Cor 15, ³ Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch’io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, ⁴ fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, ⁵ e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici. ⁶ In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. ⁷ Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. ⁸ Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto. ⁹ Io infatti sono l’infimo degli apostoli, e non sono degno neppure di essere chiamato apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio. ¹⁰ Per grazia di Dio però sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana; anzi ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me. ¹¹ Pertanto, sia io che loro, così predichiamo e così avete creduto.

Paolo non esita a rivendicare la qualità della propria vocazione, mettendo senz’altro se stesso in parallelo con Pietro, in quel testo in cui riferisce di un accordo bilaterale tra le “colonne” di Gerusalemme da un lato e i responsabili della missione antiochena dall’altra ⁶:

Gal 2, ⁷ [...] visto che a me era stato affidato il vangelo per i non circumcisi, come a Pietro quello per i circumcisi – ⁸ poiché colui che aveva agito in Pietro per farne un apostolo dei circumcisi aveva agito anche in me per i pagani – ⁹ e riconoscendo la grazia a me conferita, Giacomo, Cefa e Giovanni, ritenuti le colonne, diedero a me e a Barnaba la destra in segno di comunione, perché noi andassimo verso i pagani ed essi verso i circumcisi.

Egli tuttavia era stato aggregato in un momento successivo alla comunità dei discepoli e alla missione: il Signore stesso lo aveva collocato alle origini della Chiesa, ma non ai momenti cronologicamente primi della sua esistenza. Egli riconosceva quanti lo avevano preceduto, dai quali peraltro non dipendeva la sua vocazione apostolica:

Gal 1, ¹⁵ [...] quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque ¹⁶ di rivelare in me suo Figlio perché lo annunziassi in mezzo ai pagani, subito, senza consultare nessun uomo, ¹⁷ senza andare a Gerusalemme da coloro che erano apostoli prima di me, mi recai in Arabia e poi ritornai a Damasco. ¹⁸ In seguito, dopo tre anni andai a Gerusalemme per consultare Cefa, e rimasi presso di lui quindici giorni; ¹⁹ degli apostoli non vidi nessun altro, se non Giacomo, il fratello del Signore.

Predicare l’identico vangelo che essi, è per lui gloria, e poterlo dimostrare offre alle comunità garanzia (cf anche 1 Cor 15, 3.11, riportato sopra). In verità però alla loro tradizione deve rifarsi per ricordi che egli non aveva e che il semplice incontro con Gesù risorto non poteva fornirgli. Significativo è il passaggio di 1 Cor, molto simile a quello di 15, 3 sull’annuncio della risurrezione, nel quale riporta invece la memoria dell’istituzione da parte di Gesù del rito

⁶ Non è improbabile che questo accostamento Pietro - Paolo già fosse nel discorso comune prima della lettera ai Galati. Lo lascia immaginare il fatto che solo in questo passo di Gal 2, 7-8 Paolo indica il primo degli apostoli con il nome di *Pietro*, mentre altrove (anche subito prima e dopo: 1, 18; 2, 9.11; cf 1 Cor 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5) usa sempre l’equivalente forma *Cefa*. In questi stessi testi si possono verificare i termini del rapporto tra i due apostoli, che traspare anche da altre possibili osservazioni sul Nuovo Testamento, che qui sarebbe fuori luogo sviluppare. La fortuna del binomio sarà sancita dal loro martirio e custodita nella tradizione della Chiesa di Roma e in tutte le Chiese.

eucaristico ⁷.

1 Cor 11, ²³ Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane ²⁴ e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: «Questo è il mio corpo, che è per voi; fate questo in memoria di me». ²⁵ Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me».

La necessità non solo di annunciare che Gesù è risorto, ma anche chi sia e che cosa abbia fatto nella sua vita e nella sua morte quel Gesù della cui risurrezione si è testimoni, è obiettiva. Essa va crescendo man mano che il passare del tempo allontana dal ricordo diretto del passaggio di Gesù sulle nostre strade. Forse soprattutto per questo la figura degli apostoli fondatori si precisa e concentra su coloro che furono con lui anche prima della sua pasqua, e che egli volle come suoi compagni di ministero, confidenti e testimoni, cioè sui Dodici.

G. I Dodici

L'immagine di gruppo dei "dodici apostoli" non è il punto di partenza della coscienza dell'apostolato cristiano, ma è punto di arrivo su cui convergono la storia della figura degli apostoli qui sopra tratteggiata e quella del l'antico gruppo dei dodici discepoli del Signore, che interessano sempre più per la loro qualità di apostoli.

I Dodici in effetti erano un gruppo a forte significato simbolico: rappresentavano la vocazione di Israele al regno di Dio, promesso al popolo delle dodici tribù e ora annunciato da Gesù come attuale, e per questo rivestivano la figura di giudici, chiamati a partecipare con Gesù al giudizio e al trionfo finale.

Mt 19, ²⁸ E Gesù disse loro: «In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, sederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele.

Lc 22, ²⁸ Voi siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove; ²⁹ e io preparo per voi un regno, come il Padre l'ha preparato per me, ³⁰ perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno, e sederete in trono a giudicare le dodici tribù di Israele.

Ma la Chiesa andava staccandosi da Israele, con il quale nei primi tempi era vissuta in una sorta di stretta simbiosi, e il tardare del ritorno glorioso del Signore portava a sentire meno pressante la vocazione dei Dodici a giudici escatologici. Cresceva invece l'interesse per loro come custodi della memoria autentica di Gesù, delle sue spiegazioni approfondite del senso delle sue azioni e delle sue parole, e per la loro figura di primi missionari cristiani: i "dodici apostoli", appunto. Sembra strano, ma questa formula è rara nel Nuovo Testamento ⁸. La si trova nel testo di Ap 21, 14 (v. sopra), e solo altre due volte, significative però, in Mt e At.

Mt 10, ¹ Chiamati a sé i dodici discepoli, diede loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e d'infermità. ² I nomi dei dodici apostoli sono: primo, Simone, chiamato Pietro, e Andrea, suo fratello; Giacomo di Zebedeo e Giovanni suo fratello, ³ Filippo e Bartolomeo, Tommaso e Matteo il pubblicano, Giacomo di Alfeo e Taddeo, ⁴ Simone il Cananeo e Giuda l'Iscriota, che poi lo tradì. ⁵ Questi dodici Gesù li inviò [...]

At 1, ¹⁵ In quei giorni Pietro [...] disse: ¹⁶ «Fratelli, era necessario che si adempisse ciò che nella Scrittura fu predetto dallo Spirito Santo per bocca di Davide riguardo a Giuda [...] ²⁰ Infatti sta scritto nel libro dei Salmi: La sua dimora diventi deserta, e nessuno vi abiti, il suo incarico lo prenda un altro. ²¹ Bisogna dunque che tra coloro che ci furono compagni per tutto il tempo in cui il Signore Gesù ha vissuto in mezzo a noi, ²² incominciando dal battesimo di Giovanni fino al giorno in cui è stato di tra noi assunto in cielo, uno divenga, insieme a noi, testimone della sua risurrezione». ²³ Ne furono proposti due, Giuseppe detto Barsabba, che era soprannominato Giusto, e Mattia. ²⁴ Allora essi pregarono dicendo: «Tu, Signore, che conosci il cuore di tutti, mostraci quale di questi due hai designato ²⁵ a prendere il posto in questo ministero e apostolato che Giuda ha abbandonato per andarsene al posto da lui scelto». ²⁶ Gettarono quindi le sorti su di loro e la sorte cadde su Mattia, che fu associato agli undici apostoli.

3. Possibilità e senso di una "successione apostolica"

Il tema della successione (*diadoché*) nella greco classica è rimasto legato al più impegnativo e decisivo passaggio di poteri della storia dell'ellenismo: la successione dei generali di Alessandro Magno (detti poi appunto "diadochi") al loro capo, morto giovane senza eredi. In realtà l'Antico Testamento conosceva figure non indifferenti di successione carismatica – e quindi non semplicemente genealogica – nel popolo di Dio: si pensi a Giosuè che prende

⁷ Si noti che qui Paolo scrive: «ho ricevuto dal Signore». È chiaro che non gli interessa immediatamente descrivere la catena delle notizie; né avrebbe senso immaginare una comunicazione "dal cielo" dei gesti della Cena del Signore che devono essere "memoria" nella Chiesa. Invece è facile leggere il "crescendo" che dà il ritmo all'intero capitolo: Paolo ha appena descritto le usanze trasmesse nelle altre comunità (vv. 1.16) e ha espresso il proprio pensiero sul comportamento dei Corinzi nelle loro assemblee. Ora però dal v. 23 in avanti si tratta di una tradizione con ben altra autorità, cioè quella appunto del Signore.

⁸ Rara è anche la formula "dodici discepoli" (3 o forse 4 volte in Mt).

il posto di Mosè, o a Eliseo che eredita lo spirito e la missione profetica di Elia.

La realtà neotestamentaria certo è da presumere originale; e tuttavia si può ben immaginare che sia intesa ispirandosi alla tradizione dell'Antico Testamento prima che a quella classica. In ogni caso la successione non può essere fatta partire da Gesù, il quale rimane per sempre Signore della Chiesa («il suo regno non avrà fine») e al quale nessuno può succedere. Può prendere inizio dagli apostoli, con le opportune avvertenze. Il quadro che il Nuovo Testamento presenta, sia di carismi e ministeri nelle chiese dell'epoca apostolica sia dello stesso apostolato, è sufficientemente vario perché il senso di una successione e la sua stessa possibilità debbano essere attentamente indagati.

Primo evidente dato è che *come Dodici* i Dodici sono insostituibili. La vocazione di Mattia a rimpiazzare Giuda è avvenimento unico, non destinato a ripetersi alla morte degli altri undici e di Mattia stesso. L'immagine definitiva dei Dodici che la Chiesa custodisce è quella dei dodici apostoli dell'Agnello, fondamento della nuova Gerusalemme (Ap 21, 14: v. sopra). Anche la cerchia, più vasta ma non illimitata, dei *testimoni diretti del Risorto*, non può essere allargata né rinnovata.

La responsabilità della *missione* e l'autorità con cui *pascere* le chiese invece ha senso che durino finché chiese ci saranno, finché il Signore ritorni. Con il passare del tempo e il consolidarsi delle Chiese la cura per la continuazione di questi compiti comincia a farsi sentire nelle chiese del I secolo.

L'applicazione al ministero apostolico del tema classico della successione è tardivo: né il verbo né il sostantivo si trovano nel Nuovo Testamento; tuttavia possiamo riconoscervi la realtà che questo tema dice, espressa secondo diverse modalità teoriche o narrative, giuridiche o spirituali. Esse sono legate alle diverse ecclesiologie presenti negli scritti del Nuovo Testamento, e specificamente alle diverse concezioni della storicità della Chiesa. Attraverso due esempi, i più elaborati del Nuovo Testamento, possiamo indicare che cosa significhi questa pluralità di teologie, e anche la sostanza comune che attraverso questa pluralità di discorsi ci viene trasmessa. Se infatti è nella logica delle cose che non tutto sia trasmissibile del ministero apostolico, singolare è la convergenza delle testimonianze neotestamentarie nel dire, ciascuna a modo suo, che la continuità di ministero nella diversità delle persone ha come scopo di garantire l'insostituibilità della radice, che è Gesù.

A. La successione in una storia che si snoda (Atti)

La più elaborata visione della successione, implicita nella forma narrativa del testo, è quella presente nel libro degli Atti, per il quale evidentemente l'attenzione alla storia della Chiesa è in primo piano. Merita di essere considerata l'intera sequenza:

At 1: sostituzione (non successione!) di Giuda con Mattia e qualificazione dei Dodici come testimoni della risurrezione;

At 6: l'integrazione del gruppo dei Sette nell'orbita dell'apostolato dei Dodici;

At 9 (cf 22; 26): nella linea della testimonianza di Stefano Gesù stesso chiama Saulo;

At 11: da Gerusalemme Barnaba viene mandato ad Antiochia (v. 22), e qui annette Paolo al proprio ministero (v.25);

At 13: Barnaba e Saulo vengono inviati in missione: i responsabili della Chiesa di Antiochia «dopo aver digiunato e pregato, imposero loro le mani e li accomiatarono» (v. 3);

At 14: nelle nuove comunità essi costituiscono "presbiteri"⁹, «e dopo avere pregato e digiunato li affidarono al Signore, nel quale avevano creduto» (v. 23);

At 15: l'assemblea degli apostoli e presbiteri di Gerusalemme è guidata da Pietro e da Giacomo con la presenza determinante di Paolo: prima di quel capitolo a capo della Chiesa di Gerusalemme gli Atti presentano Pietro con gli apostoli, di lì in avanti Giacomo con i presbiteri (cf 21, 18); dopo 16, 4 – quasi 13 capitoli prima della fine dell'opera – il termine chiave "apostoli" scompare dal libro degli Atti;

At 16: Paolo prosegue la missione verso le genti e prende con sé Timoteo (v.1);

At 20: il gruppo missionario si è ingrossato (v. 4); segue il famoso testamento pastorale di Paolo ai "presbiteri" della Chiesa di Efeso (v. 17) che sono anche "episcopi", posti a pascere la Chiesa di Dio (v. 28).

Forse solo il testamento di At 20 formalizza consegne che hanno il sapore puntuale della successione, eppure considerando l'insieme non si può negare che Luca non ci racconta solo come si siano aperte le vie della missione «a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» (At 1, 8), ma anche come abbia preso forma il corpo dei ministri del vangelo, degli anziani e pastori della Chiesa, a partire dai primi apostoli. La continuità formale può trasparire in alcuni passaggi dove l'autenticità dei nuovi responsabili riceve qualche sigillo giuridico; ma la continuità sostanziale è narrata in modo vivo, e garantita dal continuo affidamento al Signore e al suo Spirito.

⁹ Forse è Luca che li chiama così, per unificare la terminologia prendendo come modello quella della Chiesa di Gerusalemme. In effetti prima delle lettere "pastorali" il corpo degli scritti paolini non conosce "presbiteri".

B. La ripresa delle “cose antiche” nelle “nuove” (Matteo)

Il vangelo di Matteo, come è ovvio, narra di Gesù, sino alla missione da lui solennemente affidata agli «undici discepoli», a favore di «tutte le nazioni», «sino alla fine del mondo» (28, 16-20). Non narra invece dello svolgimento di questa missione, e quindi di successori di apostoli. Ma presenta una reale suggestiva teologia della successione, attraverso il modo in cui istruisce la comunità e pone se stesso come parola scritta, documento “pastorale” autorevole per una Chiesa che deve gestire l’eredità degli apostoli.

La chiave per la comprensione del vangelo, per diffusa convinzione degli studiosi, è da trovare nel mandato missionario che lo conclude:

Mt 28, ¹⁸ [...] «Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. ¹⁹ Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, ²⁰ insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino al compimento dei secoli».

Rendere discepoli (ammaestrare) tutte le genti e insegnare a osservare la nuova *torah* di Gesù significa proporre come obiettivo la nuova saggezza del regno, fatta di fede operosa:

Mt 7, ²⁴ Perciò chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, è simile a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia. ²⁵ Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbatterono su quella casa, ed essa non cadde, perché era fondata sopra la roccia.

Casa costruita da Gesù sulla roccia è la Chiesa:

Mt 16, ¹⁷ [...] «Bea to te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l’hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli. ¹⁸ E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. ¹⁹ A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli».

In Pietro è costituito l’inizio di ogni ministero ecclesiastico. La fede che gli è stata donata e che egli ha professato lo ha reso discepolo. L’ autorità che gli è data, e che la duplice immagine delle chiavi e del legare-e-sciogliere esprime riguardano quella che potrebbe essere indicata come la nuova *halacha* cristiana: Pietro dovrà farsi interprete del vangelo perché alla fede corrispondano le opere ¹⁰. In questo è istituito un ministero autorevole che si contrappone a quello di «scribi e farisei», che usano invece il potere delle chiavi per chiudere l’accesso al regno dei cieli, la loro autorità di maestri della legge per legare a interpretazioni insopportabilmente gravose:

Mt 23, ² «Sulla cattedra di Mosè si sono seduti gli scribi e i farisei. ³ Quanto vi dicono, fatelo e osserva telo, ma non fate secondo le loro opere, perché dicono e non fanno. ⁴ Legano infatti pesanti fardelli e li impongono sulle spalle della gente, ma loro non vogliono muoverli neppure con un dito. [...] ¹³ Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, perché chiudete il regno dei cieli in faccia agli uomini: voi infatti non entrate, e a coloro che vorrebbero entrare impedite l’ingresso. [...]».

Per la natura stessa di questa *halacha*, di essa la Chiesa avrà bisogno in modo permanente. Non a caso più volte Pietro viene chiamato in scena in passaggi *halachici* significativi del vangelo ¹¹, che sviluppano la novità della giustizia evangelica, che dovrà essere interpretata per essere attuata. Come si attuerà questo? Mt sa che nella Chiesa ci saranno (al suo tempo ci sono) responsabili, come i «profeti, sapienti e scribi» (23, 34) sopra ricordati. Non sente il bisogno di formalizzare il discorso sull’autorevolezza della loro successione; semmai ha l’esigenza inversa di ricordare il carattere fondamentalmente fraterno della Chiesa:

Mt 23, ⁸ Ma voi non fatevi chiamare “rabbi”, perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli. ⁹ E non chiamate nessuno “padre” sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo. ¹⁰ E non fatevi chiamare “maestri”, perché uno solo è il vostro Maestro, il Cristo.

Ricorda però che nella Chiesa è perenne la grazia del regno, l’autorità di ammaestrare e guarire ¹². Sulla presenza del Signore «sino al compimento dei secoli» si potrà contare in ogni assemblea fraterna:

Mt 18, ¹⁵ Se il tuo fratello commette una colpa, va’ e ammoniscilo fra te e lui solo; se ti ascolterà, avrai guadagnato il tuo fratello; ¹⁶ se non ti ascolterà, prendi con te una o due persone, perché “ogni cosa sia risolta

¹⁰ La *halacha* rabbinica era insieme esegesi e giurisprudenza e teologia, in quanto interpretazione e applicazione della *torah* come scrittura, legge, parola di Dio. Così la *halacha* cristiana sarà esegesi, giurisprudenza e teologia come interpretazione e attualizzazione del mistero del regno dei cieli, rivelato nelle parole e nella persona di Gesù, e in esse riconosciuto da coloro cui «è dato»: dai piccoli (11, 25), dai discepoli (13, 11), da Pietro (16, 17).

¹¹ Egli è l’interlocutore cui Gesù affida l’istruzione sul perdono al fratello che ripetutamente pecca contro il fratello (18, 21-22), la dottrina sulla purità alimentare (15, 15ss), e, molto significativamente, il principio “paolino” della libertà dei figli di Dio (17, 24-27). Interessante anche l’intervento del personaggio Pietro in Lc 12, 41 (istruzioni di “economia domestica” per la servitù), che non ha invece parallelo in Mt.

¹² La teologia cattolica sarà impegnata molto a vedere, in ciò che Gesù istituisce in Pietro, la fondazione del ministero del papa. Mt offre premesse per questo sviluppo coerente; non sente invece, per questo aspetto di un insieme ecclesiologico più vasto, l’interesse che avranno i secoli successivi.

sulla parola di due o tre testimoni".¹⁷ Se poi non ascolterà neppure costoro, dillo all'assemblea; e se non ascolterà neanche l'assemblea, sia per te come un pagano e un pubblicano.¹⁸ In verità vi dico: tutto quello che legherete sopra la terra sarà legato anche in cielo e tutto quello che scioglierete sopra la terra sarà sciolto anche in cielo.¹⁹ In verità vi dico ancora: se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà.²⁰ Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro».

Tra gli scribi cristiani, nei quali continua il ministero della *halacha*, Mt colloca anche se stesso, e propone come *halacha* il proprio stesso vangelo, se davvero una sorta di firma deve essere intravvista nella piccola parabola delle cose nuove e cose antiche:

Mt 13,⁵² Ed egli disse loro: «Per questo ogni scriba divenuto discepolo del regno dei cieli è simile a un pa drone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche».

Così Mt non ci dà una teoria della successione apostolica, ma ci illumina con chiarezza sul senso e sulla collocazione ecclesiale di un ministero che continua. Lo fa in modi diversi da quelli narrativi degli Atti, ma ci parla delle stesse realtà. Non formalizza un discorso sul "sacramento dell'Ordine", ma la teologia del ministero ordinato non potrà rinunciare a confrontarsi con le sue pagine.

4. La continuazione dei servizi ecclesiali

A. Presbiteri, episcopi, diaconi

Nel Nuovo Testamento quella che sarà la terna classica dei ministeri ordinati (vescovi, presbiteri, diaconi) compare completa, relativamente accostata, solo nella 1 Tm (vescovi: 3, 1-7; diaconi: 3, 8-13; presbiteri: 5, 17-20). "Relativamente", in ogni caso, perché 1 Tm parla contestualmente di vescovi e diaconi; solo molto più avanti di presbiteri. La distanza tra il discorso su episcopi e diaconi e quello sui presbiteri può significare che non si tratta qui di una terna, ma della dimostrazione, accostata, di quanto si dirà qui appena oltre e poi nell'esame dei più antichi dati patristici: da un lato l'abbina mento *episcopi + diaconi*, dall'altro l'equazione *episcopi = presbiteri*.

L'origine di queste figure, per quello che possiamo comprendere dalle pagine del Nuovo Testamento, è abbastanza indipendente. La figura dei presbiteri, prevalente nella Chiesa di Gerusalemme¹³ e proiettata da Luca sulle altre chiese nel racconto degli Atti (14, 23; 20, 17), potrebbe essere stata immaginata su quella degli anziani del popolo, tradizionale in Israele (e anche altrove). Come tale è figura essenzialmente collegiale, legata alle chiese locali. Quella degli episcopi è più attestata nelle comunità greche della missione paolina. Interessante a questo riguardo l'indirizzo della lettera ai Filippesi:

Fil 1,¹ Paolo e Timoteo, servi di Cristo Gesù, a tutti i santi in Cristo Gesù che sono a Filippi, con gli episcopi e i diaconi.

Tra presbiteri e episcopi nel Nuovo Testamento si trova frequente sovrapposizione: essa non si scioglierà del tutto, quanto a vocabolario, sino alla seconda metà del II secolo, e dà da riflettere ancor oggi. Precisa è la testimonianza del testamento pastorale di Paolo:

At 20,¹⁷ Da Mileto mandò a chiamare subito ad Efeso i presbiteri della Chiesa.¹⁸ Quando essi giunsero disse loro: «Voi sapete come mi sono comportato con voi fin dal primo giorno in cui arrivai in Asia e per tutto questo tempo: ¹⁹ ho servito il Signore con tutta umiltà [...] ²⁵ Ecco, ora so che non vedrete più il mio volto, voi tutti tra i quali sono passato annunziando il regno di Dio. [...] ²⁸ Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come episcopi a pascere la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il suo sangue. ²⁹ Io so che dopo la mia partenza entreranno fra voi lupi rapaci, che non risparmieranno il gregge; ³⁰ perfino di mezzo a voi sorgeranno alcuni a insegnare dottrine perverse per attirare discepoli dietro di sé. ³¹ Per questo vigilate [...] ³² Ed ora vi affido al Signore e alla parola della sua grazia che ha il potere di edificare e di concedere l'eredità con tutti i santificati.

Ma in questa direzione si muove anche il testo di 1 Pt 5, 1-5, già trascritto più sopra: leggi "presbiteri" dove è tradotto "anziani" e la radice verbale di "episcopi" nel verbo sorvegliare. E anche lì come in At 20 vi è il tema del "pascere". L'intero snodo dei temi sembra simile; e tuttavia Pietro, presentandosi come "compresbitero" ("anziano come loro") sembra introdurre un elemento precisamente di antichità, come capace di legare alla tradizione genuina di Gesù, nel ricordo e nell'attesa («testimone delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che deve manifestarsi»¹⁴). Tra l'anziano "compresbitero" e i presbiteri delle Chiese apparirebbe una certa successione.

¹³ Cf anche Gc 5, 14: «Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore». – Come "il presbitero" si firma anche l'autore di 2 Gv e di 3 Gv; mentre quello di 1 Gv è testimone originale del «Verbo della vita», udito, visto, contemplato, toccato con mano.

¹⁴ La cosa è tanto più significativa se – come è probabile, e secondo gli usi del tempo era legittimo – chi scrive è un continuatore che si presenta come "Pietro" (cf 5, 12: «Vi ho scritto, come io ritengo, brevemente per mezzo di Silvano, fratello

Fuori coro merita infine attenzione il testo, già riportato, di Ef 4, 11-12, dove la terminologia è arcaica ma pare proprio di scorgere ministeri (solo i “pastori-e-maestri” o tutti quelli lì elencati?) incaricati di pascere i fratelli per renderli a loro volta idonei al ministero.

B. At 6, 1-6 e il diaconato

At 6, 1-6 ci offre un testo che la tradizione ha ritenuto decisivo per l’istituzione del diaconato e che pone problemi esegetici e storici non semplici.

At 6, ¹ In quei giorni, mentre aumentava il numero dei discepoli, sorse un malcontento fra gli ellenisti verso gli Ebrei, perché venivano trascurate le loro vedove nella distribuzione quotidiana. ² Allora i Dodici convocarono il gruppo dei discepoli e dissero: «Non è giusto che noi trascuriamo la parola di Dio per il servizio delle mense. ³ Cercate dunque, fratelli, tra di voi sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito e di saggezza, ai quali affideremo quest’incarico. ⁴ Noi, invece, ci dedicheremo alla preghiera e al ministero della parola». ⁵ Piacque questa proposta a tutto il gruppo ed elessero Stefano, uomo pieno di fede e di Spirito Santo, Filippo, Procoro, Nicanore, Timone, Parmenas e Nicola, un proselito di Antiochia. ⁶ Li presentarono quindi agli apostoli i quali, dopo aver pregato, imposero loro le mani.

Il testo riguarda l’istituzione di sette uomini nei quali la tradizione successiva vedrà i primi diaconi; ma gli Atti (cf anche 21, 8) si limitano a indicarli come “i Sette”. L’elaborazione narrativa è abbastanza complessa. La teologia di Luca interpreta l’episodio originario. Tutto il contesto fa capire che Stefano e gli altri erano ben più che “diaconi” incaricati del servizio quotidiano della carità: essi sono servitori della Parola di Dio (precisamente il compito per cui gli apostoli intendono riservarsi: 6, 8ss; 8, 5-40; 21, 8) e – si direbbe – i *leader* della comunità ellenista ¹⁵. Luca sembra costruire il racconto riconducendo questi gruppi e i loro capi sotto l’autorità originaria dei Dodici (degli apostoli), e mostrando così il superamento se non di conflitti almeno di dissapori tra i diversi gruppi cristiani. Li presenta già come diaconi?

Se non è presente nell’episodio la parola “diaconi”, si trova *diakonia*, per dire quella che è tradotta “distribuzione” quotidiana. Poi il verbo *diakonein* per il “servizio” delle mense. Al termine del v. 3 l’incarico è *chreia*, una “bisogna”. *Diakonia* è ancora il “ministero” della parola per cui gli apostoli si riservano.

Il dato lessicale è piuttosto complesso. Potremmo dire che Luca sembra raccontare l’episodio come uno che conosce la figura dei diaconi e vuole alludervi senza troppo sporgersi; si serve di una teologia del diaconato nitida (e più recente) per inserirvi a forza un episodio che ha interesse a interpretare secondo la propria ecclesiologia “ecumenica”; che offre così un fondamento obiettivo alla tradizione successiva che si rifarà ad At 6 come a testo fondativo illuminante per comprendere questo ministero.

Sarebbe inesatto sia dire senza sfumature che i Sette furono i primi diaconi, sia viceversa dire, altrettanto senza sfumature, che non è pertinente cercare in At 6 l’istituzione del diaconato. Direttamente è probabile che Luca intenda sviluppare il tema enunciato al cap. 4, 32-35, in particolare mostrando come nella Chiesa ci potesse essere «un cuore solo e un’anima sola» al di là della presenza in essa di comunità diverse. Intanto però sembra anche suggerire che una buona articolazione tra servizio della parola e della carità, quale forse i suoi lettori vedono attuata tra episcopi e diaconi nelle loro comunità (cf Fil 1,1), è capace di custodire ancora ai suoi tempi – e ci autorizza a dire: anche ai nostri – la figura ideale della Chiesa quale è nata fresca dallo Spirito della pentecoste.

C. L’imposizione delle mani e l’invocazione dello Spirito

At 6, 6 presenta un gesto di investitura e benedizione dei Sette da parte dei Dodici, i quali «dopo aver pregato, imposero loro le mani». Lo stesso gesto, come si è visto, tornerà in At 13, 3 per l’invio in missione di Barnaba e Saulo: «dopo aver digiunato e pregato, imposero loro le mani e li congedarono». Preghiera e digiuni in At 14, 23 accompagnano l’affidamento al Signore dei presbiteri delle nuove comunità, per l’istituzione dei quali è usato il verbo *cheirotoneo*. Esso alla lettera significa “stendere” più che “imporre” le mani, ma diventerà poi classico per indicare l’ordinazione sacramentale ¹⁶.

Antico Testamento e rabbinismo

L’imposizione delle mani era gesto rituale con cui i genitori o i rabbini benedicevano i bambini; ed era anche rito rabbinico con cui un maestro, insieme a due assistenti, congedava un discepolo dopo un congruo tempo e un sufficiente apprendimento della legge, perché fosse egli stesso interprete autorizzato della legge, con il diritto a essere riconosciuto come rabbino a sua volta.

fedele»). Allora «partecipe della gloria» si riferirebbe al presente, in cui Pietro già era ricordato come martire.

¹⁵ Cioè la comunità dei giudeocristiani di lingua greca.

¹⁶ Il problema che si solleva sul senso di questo verbo nei testi cristiani più antichi è se esso significhi indicare, designare, come nelle elezioni per alzata di mano (senso classico), o se sia subito sinonimo di imposizione delle mani in senso liturgico.

Già il racconto dell'investitura di Giosuè prevedeva un rito di questo genere:

Nu 27, ¹⁵ Mosè disse al Signore: ¹⁶ «Il Signore, il Dio della vita in ogni essere vivente, metta a capo di questa comunità un uomo ¹⁷ che li preceda nell'uscire e nel tornare, li faccia uscire e li faccia tornare, perché la comunità del Signore non sia un gregge senza pastore». ¹⁸ Il Signore disse a Mosè: «Prenditi Giosuè, figlio di Nun, uomo in cui è lo spirito; porrai la mano su di lui, ¹⁹ lo farai comparire davanti al sacerdote Eleazaro e davanti a tutta la comunità, gli darai i tuoi ordini in loro presenza ²⁰ e lo farai partecipe della tua autorità, perché tutta la comunità degli Israeliti gli obbedisca. ²¹ Egli si presenterà davanti al sacerdote Eleazaro, che consulterà per lui il giudizio degli Urim davanti al Signore; egli e tutti gli Israeliti con lui e tutta la comunità usciranno all'ordine di Eleazaro ed entreranno all'ordine suo». ²² Mosè fece come il Signore gli aveva ordinato; prese Giosuè e lo fece comparire davanti al sacerdote Eleazaro e davanti a tutta la comunità; ²³ pose su di lui le mani e gli diede i suoi ordini come il Signore aveva comandato per mezzo di Mosè.

Dt 34, ⁹ Giosuè, figlio di Nun, era pieno dello spirito di saggezza, perché Mosè aveva imposto le mani su di lui; gli Israeliti gli obbedirono e fece ro quello che il Signore aveva comandato a Mosè ¹⁷.

Gesto di guarigione

Gesù talora nel guarire i malati imponeva le mani; più spesso stendeva la mano per farli alzare. L'idea è che attraverso la mano egli comunica una forza divina che risana; ma in ogni caso non il gesto guarisce, quasi per magia o una sorta di pranoterapia, bensì l'autorità della parola di Gesù, che può agire anche senza il gesto e a distanza.

Mt 1, ³⁰ La suocera di Simone era a letto con la febbre e subito gli parlarono di lei. ³¹ E gli, accostatosi, la sollevò prendendola per mano; la febbre la lasciò ed essa si mise a servirli. [...] ⁴⁰ Allora venne a lui un lebbroso: lo supplicava in ginocchio e gli diceva: «Se vuoi, puoi guarir mi!». ⁴¹ Mosso a compassione, stese la mano, lo toccò e gli disse: «Lo voglio, guarisci!». ⁴² Subito la lebbra scomparve ed egli guarì.

Mt 5, ²² Si recò da lui uno dei capi della sinagoga, di nome Giairo, il quale, vedutolo, gli si gettò ai piedi ²³ e lo pregava con insistenza: «La mia figliuola è agli estremi; vieni a imporle le mani perché sia guarita e viva». [...] ⁴¹ Presa la mano della bambina, le disse: «Talità kum», che significa: «Fanciulla, io ti dico, alzati!». ⁴² Subito la fanciulla si alzò e si mise a camminare.

Mt 6, ⁴ Gesù disse loro: «Un profeta non è disprezzato che nella sua patria, tra i suoi parenti e in casa sua». ⁵ E non vi poté operare nessun prodigio, ma solo impose le mani a pochi ammalati e li guarì.

Analogamente fanno gli apostoli, non però per propria autorità ma invocando il nome di Gesù. Presso gli apostoli questo gesto è accompagnato o alternativo all'unzione con olio, che Gesù non usa mai. Famoso è il testo di Gc nel quale la Chiesa vede il fondamento del sacramento dell'Unzione degli infermi.

Mt 6, ¹² E partiti, predicavano che la gente si convertisse, ¹³ scacciavano molti demoni, ungevano di olio molti infermi e li guarivano.

Mt 16, ¹⁷ E questi saranno i segni che accompagneranno quelli che credono: nel mio nome scacceranno i demoni, parleranno lingue nuove, ¹⁸ prenderanno in mano i serpenti e, se berranno qualche veleno, non recherà loro danno, imporranno le mani ai malati e questi guariranno.

Gc 5, ¹⁴ Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della Chiesa e preghino su di lui, dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore. ¹⁵ E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati.

Imposizione delle mani e dono dello Spirito

Altre volte nel Nuovo Testamento l'imposizione delle mani è rito collegato con il battesimo e significativo del dono dello Spirito Santo ai nuovi discepoli (fondamento forse del sacramento della Confermazione).

At 8, ¹⁴ Frattanto gli apostoli, a Gerusalemme, seppero che la Samaria aveva accolto la parola di Dio e vi inviarono Pietro e Giovanni. ¹⁵ Essi discesero e pregarono per loro perché ricevessero lo Spirito Santo; ¹⁶ non era infatti ancora sceso sopra nessuno di loro, ma erano stati soltanto battezzati nel nome del Signore Gesù. ¹⁷ Allora imponevano loro le mani e quelli ricevevano lo Spirito Santo.

At 19, ¹ Mentre Apollos era a Corinto, Paolo, attraversate le regioni dell'altopiano, giunse a Efeso. Qui trovò alcuni discepoli ² e disse loro: «Avete ricevuto lo Spirito Santo quando siete venuti alla fede?». Gli risposero: «Non abbiamo nemmeno sentito dire che ci sia uno Spirito Santo». ³ Ed egli disse: «Quale battesimo avete ricevuto?». «Il battesimo di Giovanni», risposero. ⁴ Disse allora Paolo: «Giovanni ha amministrato un battesimo di penitenza, dicendo al popolo di credere in colui che sarebbe venuto dopo di lui, cioè in Gesù». ⁵ Dopo aver udito questo, si fecero battezzare nel nome del Signore Gesù ⁶ e, non appena Paolo ebbe imposto loro le mani, scese su di loro lo Spirito Santo e parlavano in lingue e profetavano.

¹⁷ Forse come precedenti del rito neotestamentario di ordinazione si possono immaginare anche l'imposizione delle mani per la consacrazione dei leviti (Nu 8, 10-11) e la benedizione di Israele - Giacobbe sui figli di Giuseppe (Gn 48, 14ss).

Il racconto di At 9 presenta l'imposizione delle mani insieme come gesto di guarigione e di iniziazione spirituale. Il caso non fa testo: il personaggio in questione, Saulo, non rientra in alcuna figura generale. L'episodio è narrato in altro modo nel testo parallelo di At 22, 12.16 e il particolare è glissato in At 26, 16.

At 9,¹⁷ Allora Anania andò, entrò nella casa, gli impose le mani e disse: «Saulo, fratello mio, mi ha mandato a te il Signore Gesù, che ti è apparso sulla via per la quale venivi, perché tu riacquisti la vista e sia colmo di Spirito Santo». ¹⁸ E improvvisamente gli caddero dagli occhi come delle squame e ricuperò la vista; fu subito battezzato, ¹⁹ poi prese cibo e le forze gli ritornarono.

La dottrina sull'imposizione delle mani è indicata tra i temi della catechesi elementare in un passo un po' misterioso che sembra descrivere l'itinerario dell'iniziazione cristiana.

Eb 6,¹ Perciò, lasciando da parte l'insegnamento iniziale su Cristo, passiamo a ciò che è più completo, senza gettare di nuovo le fondamenta della conversione dalle opere morte e della fede in Dio, ² della dottrina dei battesimi, dell'imposizione delle mani, della risurrezione dei morti e del giudizio eterno. [...] ⁴ Quelli infatti che sono stati una volta illuminati, hanno gustato il dono celeste, sono diventati partecipi dello Spirito Santo ⁵ e hanno gustato la buona parola di Dio e le meraviglie del mondo futuro, ⁶ se sono ricaduti, è impossibile rinnovarli da capo a conversione, poiché per conto loro crocifiggono di nuovo il Figlio di Dio e lo espongono a infamia.

Investitura ministeriale

Se in At 6, At 13 (e forse At 14) non è chiaro se l'imposizione delle mani sia più che una benedizione in vista della missione, nelle lettere a Timoteo si fa formale l'indicazione di un dono spirituale conferito attraverso questo gesto.

1 Tm 4,¹⁴ Non trascurare il carisma che è in te e che ti è stato conferito, in forza di profezia, con l'imposizione delle mani del presbiterio.

2 Tm 1,⁶ Per questo motivo ti ricordo di ravvivare il carisma che è in te per l'imposizione delle mie mani. ⁷ Dio infatti non ci ha dato uno Spirito di timidezza, ma di forza, di amore e di saggezza.

Il testo di 1 Tm è di molto difficile comprensione. "Profezia" sembra essere una preghiera liturgica e non solo una previa parola di "vocazione" del candidato. "Presbiterio" può essere il collegio dei presbiteri – significato più ovvio – ma potrebbe indicare, secondo una fraseologia ebraica, la dignità del presbiterato (significherebbe: "l'imposizione delle mani presbiterale"). Il testo di 2 Tm suggerisce contenuti secondo i quali pensare il dono di Dio ("carisma") comunicato a Timoteo.

Le figure concrete di episcopo e di presbiteri previste da queste lettere "pastorali", concentrate sul compito di una trasmissione abbondante e fedele del vangelo e sull'educazione delle comunità e dei singoli gruppi di discepoli a stili cristiani di vita fanno pensare che il modello dell'ordinazione rabbinica sia ancora molto forte dietro queste indicazioni ¹⁸.

Non possiamo immaginare di trovarci di fronte a formulazioni più puntuali e analitiche di quanto permettesse il contesto generale dei ministeri nella Chiesa di quei decenni, nei quali vi era ampia sovrapposizione delle figure degli episcopi e dei presbiteri, ed era complesso lo snodo tra autorità dei ministri locali e compiti dei missionari; tanto più in relazione a quei collaboratori di Paolo – come Timoteo, Tito... – che tra i missionari della seconda generazione cristiana erano decisamente fuori serie.

Cap. 2 - Interpretazione e strutturazione del ministero pastorale nell'età patristica

I fenomeni riguardanti il ministero e l'ordinazione nell'età patristica sono impegnativi e complessi. Essi continuano e portano a evoluzione linee già emerse lungo il Nuovo Testamento. Presenta particolare difficoltà l'interpretazione dei testi patristici più antichi – Il secolo e inizio del II: l'età più importante, peraltro – a motivo della natura occasionale e spesso composita ¹⁹ degli scritti a noi giunti e per la condizione talora precaria della loro trasmissione nei codici manoscritti.

I fenomeni principali che segnano la storia del ministero cristiano in quest'epoca sono l'esplicitazione del principio di successione, lo sviluppo dell'interpretazione sacerdotale del ministero, il consolidamento di una struttura clericale del ministero stesso nella terna vescovo, presbiterio, diaconi e la nascita di rituali di ordinazione. In un momento successivo, cioè attorno ai secoli IV e V, una nuova importante congiuntura, pastorale prima che teologica, legata forse soprattutto all'evangelizzazione del mondo rurale, porta a un ripensamento profondo delle figure presbiterale e diaconale, e a una grave crisi del diaconato, dalla quale solo in questi ultimi decenni esso sta

¹⁸ Immaginare ad esempio che i due testi parlino di due diverse "ordinazioni" di Timoteo, una per così dire "presbiterale" con imposizione delle mani del presbiterio intero, un'altra per così dire "episcopale" conferita dal solo Paolo sarebbe retroproiettare su testi così antichi moduli liturgici posteriori.

¹⁹ Cioè frutto di diverse mani, dietro alle quali non raramente stanno anche teologie diverse.

riprendendosi.

1. Si esplicita il principio della successione

Negli anni 90 del I secolo il papa Clemente, scrivendo alla Chiesa di Corinto dove erano esplosi disordini ed erano stati cacciati dal loro ministero presbiteri bravi e degni, raccomanda il buon ordine e la pace con argomenti dai quali vediamo trasparire le principali linee della futura dottrina e riflessione sul ministero ordinato. Riflettendo su quanto già traspariva dagli scritti più maturi del Nuovo Testamento, Clemente è in grado ormai di elaborare in forma teorica il principio della successione nel ministero degli apostoli.

Clemente Romano, ai Corinzi, 42, ¹ Gli apostoli ci annunciarono il vangelo da parte del Signore Gesù Cristo; Gesù Cristo fu inviato da Dio. ² Cristo dunque da Dio e gli apostoli da Cristo: ambedue le cose avvennero ordinatamente, per volontà di Dio. ³ Ricevuto dunque il loro mandato, assicurati dalla risurrezione del Signore nostro Gesù Cristo e fidando nella parola di Dio, con la sicurezza dello Spirito Santo uscirono ad annunciare la buona novella, che deve venire il regno di Dio. ⁴ Predicando per campagne e città, stabilivano le loro primizie, dopo averle provate nello Spirito Santo, come episcopi e diaconi dei futuri credenti. ⁵ E questo non era una novità: perché da molto tempo stava scritto di “episcopi” e “diaconi”. Così dice infatti da qualche parte la Scrittura: «Stabilirò i loro episcopi nella giustizia e i loro diaconi nella fede» ²⁰.

44, ¹ Anche i nostri apostoli seppero dal Signore nostro Gesù Cristo che si sarebbe conteso per il titolo episcopale.

² Per questo motivo, ricevuta una perfetta preveggenza, stabilirono coloro di cui si è detto, e inoltre diedero ordine che alla loro morte succedessero nel loro ministero altri uomini provati. ³ Coloro dunque che furono stabiliti da loro, o in seguito da altri uomini esimi con il consenso di tutta la Chiesa, e che hanno servito irreprensibilmente il gregge di Cristo con umiltà, dolcemente, dignitosamente, e che hanno ricevuto buona testimonianza da tutti per molto tempo, questi riteniamo che non sia giusto cacciarli dal loro ministero.

Si noti che Clemente, parlando di episcopi e diaconi (42, 4-5) ricalca la struttura che traspariva da Fil 1,1 ²¹. Egli però sembra anche alludere a una generazione cuscinetto tra quella degli apostoli e quella dei vescovi stabiliti nelle singole Chiese. È la generazione di Timoteo e di Tito, di Tichico e Crescente, e forse in qualche misura ancora di Clemente stesso; soprattutto se si tratta dello stesso Clemente di Fil 4, 3 ²².

Il principio della successione qui è enunciato in termini molto generali. Nella seconda metà del II secolo emergerà l'esigenza di stabilire liste di vescovi nelle varie Chiese, soprattutto nelle principali, che risalgano fino agli apostoli. Così sarà presidiata la tradizione autentica delle Chiese rispetto alle novità degli eretici. Queste liste seguiranno la continuità delle sedi e non per sé la genealogia dell'imposizione delle mani e dell'ordinazione. Si porrà così obiettivamente la figura intrecciata di un duplice genere di continuità, che nei tempi tranquilli delle Chiese potrà esistere senza porre problemi, ma che ne porrà in occasione di riconoscimenti controversi della nomina o dell'ordinazione di vescovi.

2. L'interpretazione sacerdotale

A. La testimonianza del Nuovo Testamento

Il Nuovo Testamento praticamente non aveva usato una terminologia sacerdotale per parlare del ministero apostolico. Le immagini, come si è visto, sono piuttosto quella del sorvegliante (episcopo), dell'anziano (presbitero), del pastore ²³. Come figura sacerdotale è indicata quella di Gesù, in modo molto esplicito nella lettera agli Ebrei, e di riflesso la Chiesa intera, nei testi di 1 Pt 2 e di Ap.

Gesù sacerdote e il culto della Chiesa nella lettera agli Ebrei

La proclamazione di Gesù come nostro sommo sacerdote è posta sullo sfondo della figura anticotestamentaria

²⁰ La citazione rimanda a Is 60, 17, secondo un testo che non corrisponde né all'ebraico («Ti darò per magistratura la Pace, per governo la Giustizia») né al greco della traduzione dei LXX: («Darò i tuoi capi in pace, i tuoi episcopi in giustizia»). Evidentemente il bisogno di fondare sulla Scrittura l'ordinamento ecclesiastico è molto forte. Da questi vv. sembra che le figure ministeriali siano episcopi e diaconi, come per Paolo in Fil 1, 1. In realtà poi si parla anche di presbiteri (ma non diversi dagli episcopi: cf At 20) e più in genere di sacerdozio.

²¹ Alcuni studiosi ritengono che “episcopi e diaconi” sia una formula sintetica che indica un solo gruppo di ministri, senza ancora una chiarificazione tra vescovi e diaconi: qui, in Fil 1,1 e nel testo intermedio della Didachè nel quale “episcopi e diaconi” sarebbero la generazione di ministri locali successiva ai “profeti e dottori” (*Didachè*, 15; cf il testo qui oltre).

²² Anche l'immagine, biblica, delle primizie, è presa da Paolo. Cf Rm 16, 5: Epeneto; 1 Cor 16, 15: Stefana e la sua famiglia: questi coinvolti in responsabilità di ministero.

²³ Quest'ultima nella tradizione biblica è immagine regale piuttosto che sacerdotale.

dei sacerdoti secondo Aronne. A questo proposito esige qualche attenzione un testo poi diventato molto famoso nella riflessione teologica sul sacerdozio:

Eb 5,¹ Ogni sommo sacerdote, preso fra gli uomini, vie ne costituito per il bene degli uomini nelle cose che riguardano Dio, per offrire doni e sacrifici per i peccati.² In tal modo egli è in grado di sentire giusta compassione per quelli che sono nell'ignoranza e nell'errore, essendo anch'egli rivestito di debolezza [...].

Nel contesto è evidente che si descrivono i sommi sacerdoti secondo Aronne, mentre "doni e sacrifici per i peccati" sono tipiche forme del culto levitico. Non si intende dare una definizione generale di sacerdozio; qui come altrove il discorso di Eb si sviluppa per somiglianze e differenze tra la figura antica e Gesù.

Così ancora Eb ricorda che Gesù non è della tribù di Levi, non offrì né offre ogni giorno animali e altri doni secondo il rituale levitico, ma è chiamato da Dio «secondo l'ordine di Melchisedek», è vicino agli uomini per averne condiviso la debolezza (4, 15; 5, 7ss), e ora in cielo è sacerdote eterno, sempre vivo a intercedere per noi (7, 25-28). Così è mediatore di un'alleanza migliore (8, 6), essendo entrato nel santuario del cielo con il proprio sangue che è in grado di salvarci (9, 11-15). A lui si aderisce per mezzo della fede e della pazienza, seguendolo e condividendo il suo cammino (10, 36-39; 12, 1-3).

Quanto ai ministri ecclesiastici e al culto della Chiesa, ecco che cosa vi si dice:

Eb 13,⁷ Ricordatevi dei vostri capi, i quali vi hanno annunziato la parola di Dio; considerando attentamente l'esito del loro tenore di vita, imitatene la fede.⁸ Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre!⁹ Non lasciatevi sviare da dottrine diverse e peregrine, perché è bene che il cuore venga rinsaldato dalla grazia, non da cibi che non hanno mai recato giovamento a coloro che ne usarono.¹⁰ Noi abbiamo un altare del quale non hanno alcun diritto di mangiare quelli che sono al servizio del Tabernacolo.¹¹ Infatti i corpi degli animali, il cui sangue vien portato nel santuario dal sommo sacerdote per i peccati, vengono bruciati fuori dell'accampamento.¹² Perciò anche Gesù, per santificare il popolo con il proprio sangue, patì fuori della porta della città.¹³ Usciamo dunque anche noi dall'accampamento e andiamo verso di lui, portando il suo obbrobrio,¹⁴ perché non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura.¹⁵ Per mezzo di lui dunque offriamo continuamente un sacrificio di lode a Dio, cioè il frutto di labbra che confessano il suo nome.¹⁶ Non scordatevi della beneficenza e di far parte dei vostri beni agli altri, perché di tali sacrifici il Signore si compiace.¹⁷ Obbedite ai vostri capi e state loro sottomessi, perché essi vegliano su di voi, come chi ha da renderne conto; obbedite, perché facciano questo con gioia e non gemendo: ciò non sarebbe vantaggioso per voi.

Al centro del discorso è dunque la fede fondata sulla parola di Dio annunciata e il sacrificio di lode e di carità che ne consegue (vv. 7-8.15-16). Che l'altare di cui parla il v. 10 abbia senso liturgico e eucaristico sembra congettura più che improbabile.

Un popolo sacerdotale

Ancora alla proclamazione delle opere di Dio, qui non indicata come "sacrificio di lode" ma non di meno riconoscibile entro l'area dei "sacrifici spirituali" che sono compito del nuovo "sacerdozio santo", è legata l'immagine sacerdotale nella celebre pagina di 1 Pt che riecheggia Es 19, 6.

1 Pt 2,⁴ Stringendovi a lui, pietra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio,⁵ anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo. [...] ⁹ [...] voi siete la stirpe eletta, il sacerdozio regale²⁴, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato perché proclami le opere meravigliose di lui che vi ha chiamato dalle tenebre alla sua ammirabile luce;¹⁰ voi, che un tempo eravate non-popolo, ora invece siete il popolo di Dio; voi, un tempo esclusi dalla misericordia, ora invece avete ottenuto misericordia.

Cf **Es 19,**⁴ Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me.⁵ Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra!⁶ Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa.

È ancora l'immagine del regno di sacerdoti, inverata nella prospettiva neotestamentaria del regno di Dio, che domina la presentazione sacerdotale della comunità dei discepoli di Gesù nell'Apocalisse.

Ap 1,⁵ [...] A Colui che ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue,⁶ che ha fatto di noi un regno di sacerdoti per il suo Dio e Padre, a lui la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen.

Ap 5,⁹ Cantavano un canto nuovo: «Tu sei degno di prendere il libro e di aprirne i sigilli, perché sei stato immolato e hai riscattato per Dio con il tuo sangue uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione¹⁰ e li hai costituiti per il nostro Dio un regno di sacerdoti e regneranno sopra la terra».

Ap 20,⁶ Beati e santi coloro che prendon parte alla prima risurrezione. Su di loro non ha potere la seconda morte,

²⁴ Probabilmente le due parole devono essere staccate, e tradotte: «una reggia, un sacerdozio». Si tratta di giochi di immagini, per cui il significato non varia molto.

ma saranno sacerdoti di Dio e del Cristo e regneranno con lui per mille anni.

La "liturgia" del ministero apostolico

Solo un paio di testi nel Nuovo Testamento presentano il ministero apostolico servendosi di una terminologia sacerdotale:

Rm 15, ¹⁵ [...] vi ho scritto con un po' di audacia, in qualche parte, come per ricordarvi quel lo che già sapete, a causa della grazia che mi è stata concessa da parte di Dio ¹⁶ di essere un ministro (*leiturgos*) di Gesù Cristo tra i pagani, esercitando l'ufficio sacro del vangelo di Dio perché i pagani divengano una oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo.

2 Tm 4, ⁶ Quanto a me, il mio sangue sta per essere sparso in libagione ed è giunto il momento di sciogliere le vele.

Ma 2 Tm si riferisce al martirio, e l'apostolo lì è più vittima che sacerdote. Rm 15 invece parla precisamente di una liturgia, di un ufficio sacro, di una "oblazione gradita e santificata". Il linguaggio è precisamente sacerdotale. L'attività di cui Paolo parla è precisamente l'annuncio del vangelo, al quale la sua vita era dedicata. Trasformati dalla potenza del vangelo e rispondendo all'annuncio con la fede i pagani diventano oblazione gradita a Dio. Il servizio "liturgico" di Paolo provoca e permette il sacrificio spirituale di quanti si presentano a Dio con il venire alla fede. A questo legame con il culto della fede, della lode e della testimonianza ogni concezione cristiana di sacerdozio dovrebbe rimanere fedele.

B. Lo sviluppo patristico

Con quel processo interpretativo che, a partire da un spunto dello stesso Paolo (Gal 4, 24), verrà chiamato "allegoria", i padri applicano ai ministri delle Chiese la figura anticotestamentaria del sacerdozio. Uno spunto di Paolo sta anche all'origine di uno sviluppo curioso del tema nella *Didachè*. Paolo aveva scritto:

1 Cor 9, ¹³ Non sapete che coloro che celebrano il culto traggono il vitto dal culto, e coloro che attendono all'altare hanno parte dell'altare? ¹⁴ Così anche il Signore ha disposto che quelli che annunziano il vangelo vivano del vange lo. ¹⁵ Ma io non mi sono avvalso di nessuno di questi diritti [...].

Ecco ora il testo della *Didachè*:

Didachè, 13, ¹ Ogni vero profeta che vuole stabilirsi tra voi, è degno del suo vitto. ² Allo stesso modo un vero dottore è degno anche lui, come l'operaio, del suo vitto. ³ Prenderai ogni primizia dei prodotti del torchio e dell'aia, dei bovini e delle pecore e darai la primizia ai profeti: essi infatti sono i vostri sommi sacerdoti. ⁴ Se non avete un profeta, date ai poveri ²⁵. ⁵ Se fai il pane, prendi la primizia e donala, secondo il comandamento. ⁶ Allo stesso modo se apri un'anfora [...] **14,** ¹ Alla domenica del Signore ²⁶ riuniti spezzate il pane rendendo grazie, dopo aver confessato i vostri peccati perché la vostra offerta sia pura. [...] **15,** ¹ Eleggetevi ²⁷ dunque episcopi e diaconi degni del Signore, uomini miti e non attaccati al denaro, veritieri e provati: essi svolgeranno per voi la liturgia dei profeti e dottori. ² Dunque non disprezzateli: perché essi sono i vostri dignitari con i profeti e dottori. [...].

Qui è interessante anche vedere apparire un legame con la celebrazione eucaristica, e con la successione senza enfasi ma progressiva, definitiva, di episcopi e diaconi in luogo di profeti e dottori.

Un altro modo di sviluppare l'allegoria si trova, sempre ancora nel I secolo, in Clemente Romano. Così elaborata, a partire da una concezione dell'ordinamento divino del popolo di Dio, essa si presterà a ogni sorta di sviluppi di ordine morale e spirituale. Le istruzioni anticotestamentarie sulle forme della liturgia e sulla purità legale di sacerdoti e leviti saranno pronte per una rilettura in vista della condotta virtuosa e santa del clero.

Clemente Romano, ai Corinzi, 40, ⁵ Al sommo sacerdote infatti sono affidate liturgie proprie, e per i sacerdoti è assegnato un posto proprio, e ai leviti incombono diaconie proprie; il laico è vincolato alle disposizioni per i laici. **41,** ¹ Ciascuno di noi, fratelli, sia gradito a Dio nel proprio ordine, comportandosi con buona coscienza, non trasgredendo la norma stabilita del proprio compito, piamente. [...]

44, ⁴ Sarebbe per noi un peccato non piccolo cacciare dall'episcopato coloro che hanno presentato le oblazioni irreprensibilmente e santamente. ⁵ Beati i presbiteri che camminarono davanti a noi, che ebbero una fine fruttuosa e perfetta! Essi non temono più che qualcuno li destituisca dal posto loro assegnato. ⁶ Infatti vediamo che avete rimosso alcuni che si comportavano bene dal ministero che onoravano irreprensibilmente.

La struttura ternaria

²⁵ Il significato è evidentemente da riferire alla primizia sacra; non già che ci si debba ricordare dei poveri solo in assenza di clero. La sacralità del povero pertanto risulta rinforzata da un testo come questo.

²⁶ La formulazione è visibilmente gonfiata.

²⁷ *Cheirotonésate*: eleggete per alzata di mano? Imponete le mani? In *Didachè* probabilmente ancora solo il primo significato.

La condizione ambigua delle figure degli “episcopi - presbiteri” e degli “episcopi e diaconi” viene a sciogliersi con l’affermarsi di una struttura ternaria, costituita da vescovo, presbiterio, diaconi. Probabilmente anche sotto l’influsso di quelle figure intermedie di aiutanti dell’apostolo che le pastorali e la lettera di Clemente prevedevano, nel presbiterio delle Chiese locali viene a emergere una figura a cui è attribuito in modo esclusivo il titolo di episcopo (qui dobbiamo proprio chiamarlo ormai “vescovo”), non separato dal presbiterio stesso ma dotato di un’autorità che può rifarsi a quella che l’apostolo esercitava personalmente o attraverso i suoi collaboratori.

Possiamo parlare di un processo di clericalizzazione, se vogliamo dire che in questo modo si consolida un gruppo ben distinto, ben identificato, di ministri della Chiesa. In particolare le lettere di Ignazio di Antiochia rivelano questa struttura stabile, che poi si consoliderà nelle Chiese.

Ignazio insiste sulla concordia ecclesiale, che è segno di vita eterna, secondo una teologia che richiama Gv 17, 21: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch’essi in noi una cosa sola». L’unità ecclesiale si realizza e dimostra attorno all’unico vescovo, al presbiterio, sempre presentato come collegiale e concorde, e grazie ai diaconi, sempre indicati al plurale e mai con un termine collettivo.

Tra i molti testi di Ignazio che si muovono in questa direzione, eccone alcuni significativi:

Ignazio ai Filadelfesi, 4 Badate di cibarvi di un’unica eucaristia, perché una è la carne del Signore nostro Gesù Cristo e uno il calice che ci unisce nel suo sangue, uno l’altare, come uno è il vescovo con il presbiterio e i diaconi, miei conservi: perché tutto quello che fate lo facciate secondo Dio.

Ignazio ai Magnesii, 6, ¹ [...] vi raccomando, impegnatevi a fare tutto nella concordia di Dio, con la presidenza del vescovo in luogo di Dio, e i presbiteri in luogo del senato degli apostoli, e con i diaconi a me dolcissimi investiti della diaconia di Gesù Cristo, che era prima dei secoli presso il Padre e infine si manifestò. ² [...] Nulla sia tra voi che possa dividervi, ma unitevi al vescovo e ai presidenti offrendo un’istruttiva immagine di incorruttibilità. **7,** ¹ Come dunque il Signore mai nulla fece senza il Padre cui è unito, né per sé né per mezzo degli apostoli, così neppure voi fate nulla senza il vescovo e i presbiteri.

Ignazio agli Smirnesi, 8, ¹ Seguite tutti il vescovo, come Gesù Cristo segue il Padre, e il presbiterio come gli apostoli; i diaconi venerateli come il comandamento di Dio. Nulla senza il vescovo si faccia di ciò che riguarda la Chiesa. Sia ritenuta valida l’eucaristia che avviene sotto la presidenza del vescovo o di uno che egli autorizzi. ² Dove appare il vescovo, lì sia il popolo, come dove è Cristo Gesù lì è la Chiesa cattolica.

Ignazio ai Tralliani, 2, ² È dunque necessario, come già fate, che non facciate nulla senza il vescovo, ma che siate sottomessi al presbiterio come agli apostoli di Gesù Cristo, nostra speranza: in lui vivendo ci ritroveremo. ³ Bisogna anche che i diaconi, che sono [diaconi] dei misteri di Gesù Cristo, piacciono a tutti in ogni maniera. Perché non sono diaconi di cibi o bevande, ma servitori della Chiesa di Dio. Devono guardarsi da ciò che è riprovevole come dal fuoco. **3,** ¹ Similmente tutti rispettino i diaconi come Gesù Cristo, e anche il vescovo che è immagine del Padre, e i presbiteri come il senato di Dio e come il collegio degli apostoli: senza di loro non si dà Chiesa.

La Traditio Hippolyti e i riti di ordinazione

La medesima struttura ternaria è confermata nello scritto della prima metà del III secolo intitolato *Tradizione Apostolica* e fondatamente attribuito a Ippolito Romano. Esso costituisce una delle più preziose e complesse testimonianze che la patristica più antica ci offre sul sacramento dell’Ordine.

Singolare è già la personalità di Ippolito, teologo, antipapa e martire, venerato dalla Chiesa in un’unica festa con il papa Ponziano, col quale condivise la deportazione ai lavori forzati in Sardegna nel 235. Il titolo dell’opera segnala la tendenza tradizionalista dell’autore; essa lo ha portato a polemizzare in particolare contro i papi Zefirino e Callisto, e allo scisma, poi rientrato; ma risulta preziosa per noi che siamo interessati all’antichità della testimonianza.

La *Tradizione Apostolica*, preceduta in questo genere, per quel che ne sappiamo, dalla *Didachè*, è quasi capostipite di un genere di letteratura canonico - liturgica (o canonico - liturgico - pastorale) che ci offre indicazioni sulla prassi della Chiesa e sui suoi riti. Nello scritto di Ippolito abbiamo il primo rituale di ordinazione del vescovo, del presbitero, del diacono, dal quale tutti i successivi, in Oriente come in Occidente, dipendono ²⁸.

I riti qui descritti sono segnalati come tradizionali; le formule di preghiera non sono tassative, come nei libri liturgici moderni, ma sono canovacci che indicano la sostanza del mistero che la fede della Chiesa intende celebrare nelle ordinazioni; ancora a quest’epoca certamente chi era in grado (come i primi profeti cristiani) di elaborare personalmente una preghiera che dicesse questa sostanza del mistero, lo faceva liberamente; per chi avesse avuto difficoltà, l’opera di Ippolito forniva uno *specimen*. Questo naturalmente non diminuisce il valore teologico e

²⁸ Per questo motivo la riforma del *Pontificale Romanum* del 1969 recuperò, come preghiera di ordinazione del vescovo, praticamente identica la formula di Ippolito. Paolo VI volle che un testo eminentemente significativo dal punto di vista ecumenico, in quanto in esso tutte le chiese possono riconoscere l’origine della propria tradizione liturgica, fosse collocato in un punto così delicato della problematica del riconoscimento dei ministeri ecclesiali quale è l’ordinazione episcopale.

l'autorità testimoniale del testo suggerito.

Una particolare difficoltà per l'interpretazione nasce dal carattere spesso congetturale del testo che gli studiosi riescono a ricostruire. Fino al 1910 circa si conosceva infatti solo il titolo dell'opera, che poi fu identificata in una traduzione latina e in alcune traduzioni in arabo e in dialetti etiopici, mentre l'originale (in greco) è raggiungibile solo per frammenti. Ne consegue che per diversi passaggi anche dottrinalmente importanti è difficile determinare le sfumature del pensiero, che non sempre le diverse lingue si prestano a esprimere. Particolari acrobazie linguistiche sfidano ancor oggi l'interpretazione, in specie attorno al concetto astratto di sacerdozio e al termine collettivo di presbiterio.

I testi

Ordinazione del vescovo

Ippolito, Tradizione Apostolica, 2. Si ordini vescovo chi è stato scelto da tutto il popolo, irreprensibile. Quando sarà stato proclamato e piaciuto a tutti, si radunerà il popolo con il presbiterio e i vescovi presenti, il giorno di domenica. Tutti d'accordo, imporranno su lui le mani, e il presbiterio assisterà, fermo. Tutti osservino il silenzio, pregando in cuor loro per la discesa dello Spirito. Dopo di che uno dei vescovi presenti, su richiesta di tutti, imponendo le mani a colui che è ordinato vescovo, preghi dicendo così:

3. Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre delle misericordie e Dio di ogni consolazione, che abiti nel più alto dei cieli e guardi ciò che è umile, che tutto conosci prima che sia, che hai dato le norme della tua Chiesa per mezzo della tua parola di grazia, che hai predestinato dall'inizio una stirpe giusta da Abramo e hai istituito capi e sacerdoti, senza lasciare il tuo santuario senza servizio, che dall'inizio del mondo ti sei compiaciuto di glorificarti in coloro che hai eletto:

effondi ora la potenza, che da te viene, dello Spirito sovrano, che per mezzo del tuo diletto Figlio Gesù Cristo hai donato ai santi apostoli, i quali hanno fondato la Chiesa in ogni luogo come tuo santuario a gloria e lode perenne del tuo nome.

Tu che conosci i cuori di tutti, da' a questo tuo servo che hai eletto per l'episcopato di pascere il tuo santo gregge, e di esercitare il sommo sacerdozio davanti a te irreprensibilmente, servendo notte e giorno, e di propiziare incessantemente il tuo volto e di offrirti i doni della tua santa Chiesa, e di avere, per lo Spirito del sommo sacerdozio, il potere di rimettere i peccati secondo il tuo comandamento, e di distribuire gli incarichi secondo le tue disposizioni, e di sciogliere ogni vincolo con il potere che hai dato agli apostoli, e di piacere a te per mitezza e purezza di cuore, offrendoti un profumo soave per il tuo Figlio Gesù Cristo, per il quale a te è gloria, potenza, onore, con lo Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. – Amen.

Ordinazione del presbitero

Ippolito, Tradizione Apostolica, 7. Quando si ordina un presbitero, il vescovo imponga la mano sulla sua testa, mentre lo toccano anche tutti i presbiteri, e preghi su di lui nel modo che si è detto di fare sul vescovo, dicendo: Dio, Padre del nostro Signore Gesù Cristo, guarda questo tuo servo e donagli lo Spirito di grazia e di consiglio del presbiterio, perché aiuti e governi il tuo popolo con cuore puro, come hai guardato il tuo popolo eletto e hai ordinato a Mosè di scegliere anziani che hai riempiti del tuo Spirito che hai donato al tuo servo.

Ora, Signore, dona che si conservi in noi e non venga meno lo Spirito della tua grazia, e rendici degni, affidati a te, di servirti in semplicità di cuore, lodandoti per mezzo di Gesù Cristo, per il quale è gloria e potenza a te, Padre e Figlio con lo Spirito Santo nella santa Chiesa ora e nei secoli dei secoli. – Amen.

Ordinazione del diacono

Ippolito, Tradizione Apostolica, 8. Quando si ordina un diacono, lo si scelga come si è detto sopra; il solo vescovo imponga le mani, come abbiamo prescritto. Nell'ordinazione del diacono imponga le mani solo il vescovo, perché non viene ordinato al sacerdozio, ma al servizio del vescovo, perché faccia ciò che da lui è comandato.

In effetti non partecipa del consiglio del clero, ma si prende cura e indica al vescovo ciò che è necessario. Non riceve lo spirito comune del presbiterio di cui sono partecipi i presbiteri, ma ciò che gli è affidato sotto il potere del vescovo. Perciò il solo vescovo faccia il diacono; sul presbitero invece impongano le mani anche i presbiteri, a motivo dello spirito comune e simile del clero. Il presbitero in effetti ha solo il potere di riceverlo, non ha il potere di darlo. Perciò non ordina il clero; ma accompagna l'ordinazione del presbitero, mentre il vescovo lo ordina.

E sul diacono dica così:

Dio che tutto hai creato e ordinato per mezzo del tuo Verbo, Padre del nostro Signore Gesù Cristo, che tu hai mandato a servire la tua volontà e a manifestarci il tuo disegno, dà lo Spirito Santo di grazia e sollecitudine a questo tuo servo, che hai scelto perché serva la tua Chiesa e offra nel tuo santuario ciò che è offerto da colui cui spetta il sommo sacerdozio, perché servendo irreprensibilmente, con purezza di vita e di pensiero, sia degno di questo grande ed eccelso grado, e ti lodi per Gesù Cristo tuo Figlio e nostro Signore, per il quale a te è gloria e

potenza e lode, con lo Spirito Santo, ora e sempre e nei secoli dei secoli. – Amen.

Commento

Riti e preghiere di ordinazione della *Tradizione apostolica* sono molto suggestivi. Per uno studio puntuale e analitico andrebbero confrontati con quelli che da essi sono derivati, e che le successive raccolte canonico - liturgico - pastorali documentano ²⁹. Qui basterà osservare alcune linee fondamentali della concezione dell'Ordine e delle ordinazioni che l'opera di Ippolito ci presenta.

La figura autorevole del vescovo

Il vescovo si staglia, secondo questa liturgia di ordinazione, come servitore molto autorevole della Chiesa. Egli riceve «lo Spirito del sommo sacerdozio» perché la Chiesa sia «santuario a gloria e lode perenne del nome» di Dio. Non vi è sottolineatura alcuna del ministero della predicazione evangelica, che era ben valorizzata nella concezione sacerdotale di Rm 15 e della Didachè: tale ministero è sottinteso nel dono e compito fondamentale di «pascere» in continuità con l'opera degli «apostoli, i quali hanno fondato la Chiesa in ogni luogo».

La insistente precisazione, nel contesto del discorso sull'ordinazione del diacono, che il vescovo ha il potere di donare lo «spirito comune e simile del clero», mentre «il presbitero [...] ha solo il potere di riceverlo» stacca con forza la figura del vescovo al di sopra (anche se pur sempre dentro) del collegio del presbiterio. Secondo la stessa logica l'ordinazione del vescovo vede protagonisti i vescovi presenti, mentre «il presbiterio assisterà, fermo».

È compito tipico del vescovo compiere l'eucaristia: uno *specimen* rituale è offerto dopo la descrizione dell'ordinazione del vescovo e prima di quella del presbitero.

Ippolito, Tradizione Apostolica, 4. Compiuta l'ordinazione del vescovo, tutti gli diano il bacio di pace, salutandolo per la dignità ricevuta. I diaconi gli presentino le offerte. Egli imponendo le mani su di esse con tutto il presbiterio renda grazie dicendo: «Il Signore sia con voi» [... segue il dialogo liturgico e una preghiera eucaristica a cui si è ispirata l'attuale preghiera eucaristica II].

Il valore di questo *specimen* è descritto più avanti, fuori contesto, in termini simili a quelli che abbiamo indicato più sopra:

Ippolito, Tradizione Apostolica, 9. Il vescovo renda grazie nel modo che abbiamo detto. Non è affatto necessario che proferisca le stesse parole che abbiamo riportato sopra, sforzandosi di dirle a memoria, nel rendere grazie a Dio; ma ognuno preghi secondo le sue capacità. Se uno è capace di pregare con un'orazione estesa e solenne, è cosa buona. Se uno pregando pronuncia un'orazione più semplice, non ostacolatelo. Solo sia una preghiera sana e ortodossa.

L'invocazione dello Spirito

L'invocazione dello Spirito sugli ordinandi nella triplice liturgia della ordinazione del vescovo, del presbitero, del diacono, esprime in modo molto caratteristico la figura dei tre ordini. All'origine di queste formule nell'attuale liturgia romana, e chiaramente in quella per l'ordinazione episcopale già nel testo di Ippolito, da essa recuperato nel 1969, sta una delle pagine più intense di invocazione allo Spirito della preghiera biblica, cioè il Salmo 51, *Miserere*, vv. 12-14. Nella traduzione CEI il salmo suona così:

Sal 51, ¹² Crea in me, o Dio, un cuore puro, / rinnova in me uno spirito saldo. / ¹³ Non respingermi dalla tua presenza / e non privarmi del tuo santo spirito. / ¹⁴ Rendimi la gioia di essere salvato, / sostieni in me un animo generoso.

Quello che qui è tradotto «animo generoso», è quello «Spirito sovrano» (greco: *pneuma hegemonikon*; latino: *spiritus principalis*, da principe) che la preghiera della *Tradizione apostolica* invoca sul vescovo: è lo Spirito che rende il re – e quindi il pastore, il vescovo – capace di guidare il popolo, e il giusto capace di guidare se stesso ³⁰. Per il presbitero è chiesto «lo Spirito di grazia e di consiglio del presbiterio»; per il diacono «lo Spirito Santo di grazia e sollecitudine».

Il consiglio del presbiterio

Il presbiterato è visto come essenzialmente collegiale: il rito stesso lo indica, ispirandosi a 1 Tm 4, 14. Ippolito peraltro si premura di precisare che l'imposizione delle mani di tutti i presbiteri è gesto di comunione «a motivo

²⁹ Le principali sono la *Didascalia degli Apostoli* (Siria, contemporanea dell'opera di Ippolito), i cosiddetti *Canoni di Ippolito* (metà secolo IV), la *Costituzione ecclesiastica degli apostoli* (Egitto, IV secolo), le *Costituzioni apostoliche* (Siria, 380 circa), il *Testamento di Nostro Signore Gesù Cristo* (prima metà del secolo V), gli *Statuta Ecclesiae Antiqua* (Gallia meridionale, secolo V), ecc.

³⁰ Nella liturgia attuale sul diacono si chiede l'effusione dello «Spirito Santo» (cf Sal 51, 13), e sul presbitero si chiede che Dio «rinnovi» il dono dello Spirito (51, 12).

dello spirito comune e simile del clero», ma che solo il vescovo ordina. «Clero» qui evidentemente sono i presbiteri; i diaconi infatti «non partecipano del consiglio del clero». «Consiglio» sembra essere sinonimo di assemblea; ma quando nell'ordinazione si chiede per il presbitero «Spirito di grazia e di consiglio», si tratta di virtù, o del «dono» dello Spirito Santo: esso è il dono spirituale proprio del presbiterio, secondo la *Tradizione apostolica*: dono di saggezza per gli anziani della comunità.

Il compito presbiterale appare finalizzato a un governo saggio della Chiesa. Non si parla di sacerdozio, non di servizio eucaristico, non di predicazione della parola. Da nessuno di questi compiti il presbitero è escluso, ma la preghiera di ordinazione della *Tradizione apostolica* non vi allude. Quanto alla celebrazione dell'eucaristia, se il solo vescovo rende grazie, si è visto che il presbiterio anche sulle offerte compie un gesto di imposizione delle mani. Non abbiamo elementi per giudicare se di questa imposizione comune delle mani per l'eucaristia Ippolito pensi la stessa cosa che di quella per l'ordinazione presbiterale.

Per cogliere in che direzione si sviluppi questa coscienza presbiterale può essere interessante leggere la parte decisiva della preghiera di ordinazione delle *Costituzioni apostoliche* (Siria, 380 circa):

Costituzioni apostoliche, VIII, 16, [per l'ordinazione di un presbitero] ² Quando ordini un presbitero, o vescovo, imponi tu la mano sul suo capo, mentre il presbiterio ti assisterà, e i diaconi. E pregando di': ³ Signore onnipotente [...] Tu stesso dunque ancora volgi lo sguardo sulla tua santa Chiesa e falla crescere, e moltiplica in lei i presidenti e da' loro la forza di lavorare con la parola e l'azione per l'edificazione del tuo popolo. ⁴ Tu stesso ancora guarda su questo tuo servo, che per voto e giudizio di tutto il clero è stato aggiunto al presbiterio, e colmalo dello Spirito di grazia e consiglio perché si prenda cura e partecipi al governo del tuo popolo con cuore puro, come hai guardato sul tuo popolo eletto e hai prescritto a Mosè che scegliesse anziani, che hai colmato di Spirito. ⁵ Ora, Signore, ti preghiamo, conserva in noi lo Spirito della tua grazia, perché colmato di energie di guarigione e di parole di istruzione, educi con mitezza il tuo popolo e serva a te limpidamente, con cuore puro e animo volenteroso, e compia in modo immacolato le azioni sacre per il tuo popolo, per il tuo Cristo [...].

I diaconi per il servizio del vescovo

Il dono spirituale invocato nell'ordinazione del diacono è «lo Spirito Santo di grazia e sollecitudine». Il diacono non ha compiti di consiglio ma di azione, direttamente a servizio del vescovo «perché faccia ciò che da lui è comandato». La sua figura non è collegiale come quella dei presbiteri: viene determinata – per così dire – volta per volta dall'incarico che riceve dal vescovo. Non è però solo un esecutore. Deve prendersi cura di segnalare al vescovo le cose necessarie. Il suo sembra un compito caritativo, sempre che già non vi si legga qualche risvolto di segreteria amministrativa. La preghiera di ordinazione allude anche, con una frase contorta, a un compito liturgico di «offertorio», che si precisa nella descrizione del rito eucaristico (vedi sopra).

Di tutto questo passaggio della *Tradizione Apostolica* sul diacono, l'affermazione che ha avuto di gran lunga più eco è quella che spiega il rito dell'imposizione delle mani dichiarando che il diacono «non viene ordinato al sacerdozio, ma al servizio del vescovo». La sua apparente ovvietà nasconde difficoltà di comprensione non piccole; e in effetti la sua interpretazione è assai controversa. Qui la considerazione di testi vicini è ancora più necessaria per comprendere i termini della questione. Nelle *Costituzioni apostoliche* per esempio non appare differenza a proposito dell'imposizione delle mani nell'ordinazione del presbitero, del diacono, della diaconessa.

Costituzioni apostoliche, VIII, 17, [per l'ordinazione di un diacono] ² Costituirai un diacono, o vescovo, imponendogli le mani, mentre ti assisterà tutto il presbiterio, e i diaconi. E pregando dirai: [...] **18**, Dio onnipotente, vero e senza menzogna, ricco verso tutti coloro che ti invocano nella verità, tremendo nei tuoi disegni, sapiente nel tuo pensiero, forte e grande: ² esaudisci, Signore, la nostra preghiera e ascolta la nostra supplica, e fa' brillare il tuo volto su questo tuo servo che ti è presentato per la diaconia, e colmalo di Spirito e di potenza, come hai colmato Stefano primo martire e imitatore delle sofferenze del tuo Cristo; ³ e rendilo degno, svolgendo la diaconia a lui affidata in modo gradevole, senza sbandare né meritare biasimo né rimprovero, di mostrarsi degno di un incarico superiore, per la mediazione del tuo Cristo [...].

Costituzioni apostoliche, VIII, 19, [per l'ordinazione di una diaconessa] ² O vescovo, le imporrà le mani, mentre assisterà il presbiterio, e i diaconi e le diaconesse. E dirai: **20**, ¹ Dio eterno, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, creatore dell'uomo e della donna, che hai colmato di Spirito Maria e Debora, Anna e Olda, che non hai disdegnato che il tuo Figlio unigenito nascesse da una donna, e che anche nella tenda della testimonianza hai stabilito guardiane per le tue sante porte: ² tu stesso ancora guarda su questa tua serva, che è presentata per la diaconia, e donale lo Spirito santo e purificala da ogni sozzura della carne e dello spirito perché compia degnamente l'opera a lei affidata a gloria del tuo Cristo [...].

Altrove rimane il rito della *Tradizione Apostolica* e una spiegazione simile, ma non identica. Ad esempio il *Testamento di Nostro Signore Gesù Cristo* aggiunge un riferimento alla Chiesa; i *Canoni di Ippolito* al servizio di Dio; negli *Statuta Ecclesiae Antiqua* invece si limita a cadere la specificazione "[ministero] del vescovo". Attraverso gli *Statuta*, che appartengono alla tradizione occidentale, questa formula abbreviata si trasmette ai libri liturgici e alla

tradizione canonica della Chiesa latina, giungendo fino allo stesso n. 29 della *Lumen Gentium*. Ecco i testi:

Testamento di Nostro Signore Gesù Cristo, I, 38. Non è ordinato per il sacerdozio ma per il ministero del servizio del vescovo e della Chiesa.

Canoni di Ippolito, 5. Non appartiene all'ordine sacerdotale ma a quello diaconale, come si addice a un servo di Dio.

Statuta Ecclesiae Antiqua, IV. Quando si ordina un diacono, solo il vescovo che lo benedice ponga la mano sopra il suo capo; perché è consacrato non per il sacerdozio ma per il ministero.

Si può immaginare, sempre che non sia una proiezione eccessiva di una sensibilità del nostro tempo, che il semplice riferimento al "servizio del vescovo" suonasse male. I diaconi non sono a servizio del vescovo come persona privata, ma entro l'orizzonte più vasto per cui essi, con lui, sono a servizio della Chiesa (*Testamento*), anzi di Dio (*Canoni*). O forse si tratta di ridimensionare la figura dei diaconi, troppo legata al vescovo, in rapporto ai presbiteri (*Statuta*?). Le *Costituzioni* peraltro sembra tendano a ridimensionare il presbiterio in rapporto al vescovo, lasciando cadere ostentatamente la traccia dell'imposizione collegiale delle mani. (...) Si è ancora lungi dall'aver ancora detto tutto del testo di Ippolito e delle sue riscritture. Che cosa corrispondeva nell'originale greco, e con quale significato, a quel l'inatteso termine "sacerdozio", che la *Tradizione Apostolica* non usa mai per i presbiteri, mentre tre volte in tutto chiama "sommo sacerdote" il vescovo? A "ministero" risulta che non corrispondesse il greco *diakonia* ma *hyperesia*: parola che significa pur sempre "servizio", ma basta a dire che Ippolito non afferma semplicemente che il diacono è diacono del vescovo. Se a "sacerdozio" qui corrispondesse "presbiterio", il senso del testo rimarrebbe lineare ma non particolarmente significativo.

Quando dunque gli *Statuta* consegnano alla tradizione occidentale posteriore una formula che contrappone come due termini astratti *sacerdozio* e *ministero*, probabilmente non operano un semplice ritocco testuale, ma portano a termine un'impegnativa interpretazione teologica: due indicazioni di concrete relazioni interpersonali lasciano il posto a due concetti teologici formalizzati.

Questa interpretazione è tutt'altro che innocua, peraltro. Essa tiene (o porta?) il diaconato fuori dell'orizzonte del sacerdozio che oggi chiameremmo "ministeriale". Così, a rigore, rende grottesca questa stessa espressione, che solo l'uso salva: perché come pensare un "sacerdozio ministeriale" sullo sfondo di una tradizione che contrappone concettualmente sacerdozio e ministero³¹? Più grave sarebbe l'esito se se ne dovesse concludere che la condizione sacerdotale dei presbiteri li allontana dalla condizione del servizio, o – estrapolando dalla liturgia su tutta la vita ecclesiale – che la diakonia della carità non sarebbe forma di culto spirituale della più genuina qualità evangelica³².

In realtà di tutti questi esiti paradossali la formula era potenzialmente gravida, senza mai partorirli nella verità della coscienza e del vissuto ecclesiale, salvo che il peccato ve li abbia fatti abitare. Immunizzò la formula da questi esiti il fatto da un lato che la decadenza del diaconato e/o la sua riduzione a funzione liturgica non ha permesso tali sviluppi – difatti ora, con il ripristino del diaconato permanente, ne viene a galla il carattere paradossale –; dall'altro che la spiritualità del clero e del popolo cristiano, grazie a Dio, alimenta la propria coscienza evangelica a vene più ricche e profonde degli slogan teologici o canonici.

Altre figure ecclesiastiche

Non è inutile osservare come la figura del vescovo, dei presbiteri, dei diaconi si stagli sullo sfondo di altre figure non meno identificate nella comunità ecclesiale e nel suo organigramma. Bastino i testi della *Tradizione Apostolica*, perché altrimenti si aprirebbe una documentazione senza fine.

Ippolito, Tradizione Apostolica, 10. Quando si istituisce una vedova, non la si ordina, ma semplicemente la si nomina. [...] La vedova si istituisca solo con la parola, e si aggregi alle altre. Ma non le si imporrà la mano, perché non offre l'oblazione né ha una liturgia. L'ordinazione (*cheirotomia*) si fa nel caso del clero in vista della liturgia. La vedova è istituita per la preghiera, che è cosa di tutti³³. **11.** Il lettore è istituito con la consegna del libro da parte del vescovo; non gli si imporrà la mano. **12.** Non si imporrà la mano a una vergine; solo il proposito³⁴ la fa vergine. **13.** Non si imporrà la mano a un suddiacono, ma lo si nominerà perché segua il diacono³⁵. **14.** Se

³¹ In verità *diakonia* da sempre fu termine molto elastico: si pensi ad es. a At 6, 1-6.

³² Cf Gc 1, 27: «Una religione pura e senza macchia davanti a Dio nostro Padre è questa: soccorrere gli orfani e le vedove nelle loro afflizioni e conservarsi puri da questo mondo».

³³ Ci si può chiedere se "liturgia" significhi qui ancora genericamente servizio sacro, o sia già affine al nostro concetto tecnico di liturgia, legato alla celebrazione pubblica della Chiesa. Così pure se *cheirotomia* sia tradotto bene con ordinazione, o debba essere inteso tecnicamente come imposizione delle mani.

³⁴ "Proposito" è una decisione vocazionale, che non ha ancora la formalità giuridica del voto, ma si muove in questa direzione. Una liturgia come quella attuale della consacrazione delle vergini è evidentemente fuori della prospettiva di Ippolito; ma già un rito di benedizione con imposizione di un velo nuziale è attestato un secolo e mezzo dopo da sant'Ambrogio a proposito della sorella Marcellina, che ricevette il velo da papa Liberio. Negli anni stessi di sant'Ambrogio, in Oriente le *Costituzioni apostoliche*, che prevedevano un'imposizione delle mani anche sulla diaconessa, sul suddiacono e sul lettore, riguardo alla vergine dicevano

uno dice: «Ho ricevuto in una rivelazione la grazia delle guarigioni», non gli si imporrà la mano. Saranno i fatti a mostrare se ha detto la verità ³⁶.

B. La figura presbiterale e diaconale tra teologia e pastorale

A. Lo sviluppo della figura presbiterale

Tra la fine del I e l'inizio del III secolo si è andata consolidando la figura episcopale, con il passaggio dai collegi di presbiteri-episcopi, eredi di quelli dei profeti e dottori o ad essi paralleli, al presbiterio delle Chiese locali, con a capo un vescovo, erede dell'autorità degli apostoli e degli "uomini esimi", "primizie" del loro apostolato. Il tempo tra il III e il V secolo è decisivo per lo sviluppo della figura presbiterale, che esce dall'aliquale genericità in cui sembrava collocata nel contesto del presbiterio dei primi secoli: quella genericità (né vuota né insignificante, ma carica di tutta la missione pastorale dei presbiteri-episcopi), che ancora traspare dalla *Tradizione Apostolica* di Ippolito Romano.

Il processo è graduale, e non presenta momenti di rottura; anche per questo la documentazione di linee che lo interpretino è scarsa, e soprattutto ci lascia senza molti dati su cui fondarci per congetturare eventuali motivi di sviluppo che non siano semplicemente quello fisiologico del moltiplicarsi delle attività pastorali nelle Chiese. In termini di sociologia pastorale, per questo sviluppo è importante l'evangelizzazione dei contesti rurali, già prima della pace religiosa e poi ancor più con il secolo IV. Presbiteri inviati nelle campagne per la cura d'anime gestirono ben presto la celebrazione dell'Eucaristia in centri diversi dalle città, mentre prima era norma la concelebrazione con il vescovo. Nelle città, come a Roma, un decentramento della liturgia in luoghi diversi di celebrazione era iniziato anche prima ³⁷.

La sottolineatura del ministero eucaristico dei presbiteri diede evidenza alla loro figura come sacerdoti, mentre nei primi secoli essi apparivano come gli uomini del saggio governo e dell'educazione spirituale del popolo di Dio, e la "grazia del sommo sacerdozio" era prerogativa del vescovo, conservando il legame più originario con la predicazione del vangelo e con la liberazione da vincoli e peccati (cf *Tradizione Apostolica*).

Altra cosa è il processo per cui in generale il ministero ordinato (e quindi in specie l'episcopato) è colto come sacerdozio, altra la comprensione (e relativa documentazione) a riguardo del presbiterato. Molti padri che usano con compiaciuta preferenza il linguaggio sacerdotale per parlare del ministero intendono con il termine "sacerdote" (eventualmente "sommo sacerdote", ma non sempre per dare puntigliosa evidenza alla scala gerarchica) precisamente il vescovo. Così Crisostomo, nel suo *Dialogo sul sacerdozio*, così Ambrogio, ecc. Nel passaggio in cui ai presbiteri come tali inizia a essere attribuita correntemente la qualifica di sacerdoti, al di là delle formule come quella di Cipriano per cui essi sono «associati al vescovo nell'onore sacerdotale», si fa insistente la precisazione che essi sono «sacerdoti di secondo ordine» ³⁸. La parabola che condusse a indicare come sacerdote per antonomasia proprio il presbitero, e quindi a indicare la terna dei ministeri come costituita da vescovi - sacerdoti - diaconi, si concluse solo all'inizio del secondo millennio.

Anche l'insegnamento è indicato ripetutamente come compito presbiterale: è difficile però sapere se la documentazione evidenzia soprattutto casi più significativi o segnali un orientamento più generale del ministero dei presbiteri. Una linea può essere quasi tracciata da 1 Tm 5, 17 ³⁹ – dove peraltro questi presbiteri sono certamente presbiteri-episcopi – alle figure di Origene, Gregorio Nazianzeno, Giovanni Crisostomo, Simpliciano, Agostino ecc.,

ancora, e precisavano: «La vergine non è ordinata, perché non abbiamo un comando del Signore. Il premio riguarda un consiglio, non per disprezzo del matrimonio ma per avere agio per la pietà» (VIII, 24, 2). La distinzione tra comando del Signore e consiglio (nel senso di valutazione, parere, divisamento) deriva alla lettera da Paolo, 1 Cor 7, 25.

³⁵ Qui sarebbe interessante, se ci fosse l'originale greco, indagare sul verbo "seguire", che dovrebbe essere *akoluthéo*, da cui deriva "accolito". La figura del suddiacono, appunto come accompagnatore del diacono, è all'origine equivalente a quella dell'accolito, o ne è uno sdoppiamento. Lo stacco decisivo tra le due figure si avrà con il Concilio Lateranense II, il cui can. 7 rigorizzerà la richiesta del celibato per i suddiaconi come per gli altri ordini superiori, dichiarando nullo il matrimonio che si pretendesse contrarre da chi ha ricevuto tali Ordini. Paolo VI abolirà il suddiaconato nel 1972, in quanto figura ibrida e pastoralmente ingiustificabile, staccando nettamente la figura dei ministeri laici "istituiti" del lettore e dell'accolito da quella dei ministeri ordinati, cioè conferiti tramite il sacramento dell'Ordine: vescovo, presbitero e diacono.

³⁶ Questa norma nelle *Costituzioni apostoliche* (VIII, 26, 2) è applicata all'esorcista.

³⁷ Esso aveva dato luogo al famoso rito del *fermentum*, cioè della particella di pane eucaristico presa dall'Eucaristia del vescovo e inviata attraverso gli accoliti perché fosse immessa nel calice delle diverse celebrazioni dislocate, in segno di comunione. Una traccia di questo rito ancor oggi allo "spezzare del pane".

³⁸ *Secundi ordinis, secundi meriti, secundi sacerdotii, secundae dignitatis*: la terminologia si moltiplica. Essa rimane sino ad oggi nella preghiera dell'ordinazione presbiterale. Merita di essere qui ricordato, di passaggio, un testo singolare dell'africano Ottato di Milevi (366 circa), che attribuisce ai diaconi un «terzo sacerdozio» in corrispondenza al «secondo» dei preti.

³⁹ «I presbiteri che esercitano bene la presidenza siano trattati con doppio onore, soprattutto quelli che si affaticano nella predicazione e nell'insegnamento».

questi ultimi ancora prima che diventassero vescovi.

Il cristianesimo di massa provocato dalla pace religiosa del sec. IV apre anche un altro problema a riguardo della figura dei ministri ecclesiastici: quello della tensione spirituale e dello stile pastorale. La grande età della patristica è anche l'età della letteratura spirituale sul ministero, con sfumature peraltro diverse: levitica in Ambrogio, pastorale in Agostino e poi in Gregorio Magno, sacerdotale in Crisostomo ecc.

B. La crisi della pastorale urbana

L'impegno missionario per l'evangelizzazione delle campagne cominciò assai prima che la struttura sociale romana imperiale si dissolvesse; poi con l'avvento di nuovi popoli gli ambienti rurali acquistarono rispetto alle città un significato e un'importanza che non avevano nei secoli dell'impero. Questi nuovi popoli non sapevano abitare le città, perché esse esprimevano una civiltà che non era la loro. A loro piuttosto interessavano i campi; i loro capi, quando non erano semplicemente condottieri, la cui "sede" erano *castra* – accampamenti essenzialmente mobili, poi castelli –, erano proprietari terrieri. Ciò cambiò molto il volto dell'Europa: nuovi centri di aggregazione sociale furono le *villae* e non più le città.

Centri importanti di evangelizzazione e di carità furono anche i monasteri. Dislocate dal centro delle diocesi, centri di potente economia rurale su vasti territori, le abbazie risultavano naturali luoghi di rifugio per pellegrini, vagabondi, poveri, che vi trovavano assistenza corporale e spirituale. Questa ospitalità complessiva fu un classico servizio dei monaci. L'attenzione ai poveri non poteva mancare in un forte contesto spirituale quale quello monastico. Verso i monasteri fiduciosamente i fedeli facevano confluire offerte, non solo per i monaci, che in genere con il loro lavoro erano autosufficienti, quanto appunto per i poveri. Questo creava ricchezza e così, se non ne rimaneva soffocato lo spirito evangelico, nuova carità. In Oriente il monaco incaricato della diaconia, per distinguerlo dal diacono, fu detto "diaconità".

I diaconi, vicini al vescovo e quindi più legati alle città, o al più alle pievi, rimasero in qualche misura spiazzati da questo sviluppo di diaconie monastiche. Questo mutato rapporto della Chiesa con il territorio forse è uno dei motivi non secondari per cui dopo il V secolo il diaconato decadde. In verità su questo perché si discute, senza avere forse documentazione sufficiente per concludere a una valutazione del fenomeno che convinca del tutto. Va calcolato anche il ripiegarsi della pastorale delle Chiese su se stessa, in seguito a una condizione ormai tranquilla del cristianesimo nella società civile e al decadere di quel cosmopolitismo tipico dalla civiltà imperiale romana che aveva favorito lo slancio missionario all'inizio della storia della Chiesa. Questo ripiegamento esaltò il servizio dei diaconi nella liturgia, mentre il loro compito di carità declinava, anche perché forse il legame intrinseco di carità e liturgia era meno sentito.

C. Difficoltà di rapporto tra diaconi e presbiteri

Tra le dinamiche che spesso vengono ricordate in rapporto a questo declino del diaconato in Occidente vi è anche una difficoltà di rapporto tra diaconi e presbiteri, che può essere in qualche misura comprensibile nel contesto di un ripensamento generale delle figure socioecclesiali degli uni e degli altri, ma che non deve essere enfatizzata più di tanto. La figura di primo piano dei diaconi, soprattutto delle grandi città – tra essi spesso erano eletti i vescovi –, lo strutturale coinvolgimento in questioni economiche e secolari, a motivo delle loro responsabilità caritative e finanziarie, e forse anche tratti di carattere di qualcuno possono avere creato qualche incidente. Le accuse rivolte ai diaconi, in specie a quelli di Roma, di prepotente spavalderia, danno forse risonanza a difficoltà di altro genere, e probabilmente anche a necessità obiettive di chiarire alcuni rapporti anche sul piano teorico; per il resto lasciano anche la sensazione di battibecchi da sacrestia, il cui senso dopo un millennio e mezzo può essere sano non enfatizzare.

Il rapporto obiettivamente da chiarire tra diaconi e presbiteri esplode con l'aliquale "autonomia" del ministero presbiterale, sia pur sempre in una strutturale dipendenza teologica e disciplinare dall'episcopato. Di fronte ai presbiteri delle pievi rurali, o agli stessi presbiteri delle città caricati di responsabilità più significative e vaste, i diaconi dovranno tenere una disponibilità di servizio come quella che tradizionalmente – e certo ancora – sono chiamati ad avere nei rapporti del vescovo, o dovranno pensarsi come struttura pastorale collaborante sì ma parallela?

Il testo disciplinare più solenne è quello del primo concilio ecumenico (Nicea, 325). L'importanza di questo concilio per la fede della Chiesa è senza dubbio legata alla sua decisiva proclamazione della divinità del Figlio, « del la stessa sostanza del Padre ». Esso però emanò anche 20 canoni disciplinari, uno dei quali dedicato appunto a questa problematica.

Concilio Niceno I, canone 18. È venuto a conoscenza del santo e grande Sinodo che in alcune località e città i diaconi danno la comunione ai presbiteri, contro ogni norma e consuetudine tradizionale, che cioè coloro che

non hanno il potere di offrirlo diano il corpo di Cristo a coloro che lo offrono ⁴⁰. E si è saputo anche questo, che alcuni diaconi si accostano all'Eucaristia persino prima dei vescovi. Tutto questo sia eliminato, e i diaconi si attengano con misura a ciò che loro spetta, sapendo che sono servitori del vescovo, e che rispetto ai presbiteri risultano inferiori. Prendano dunque l'Eucaristia dopo i presbiteri, con ordine, e il vescovo o un presbitero la dia loro. Ma neppure di sedere in mezzo ai presbiteri sia lecito ai diaconi: un tale fatto è fuori della norma e fuori dell'ordine. Se poi uno non vuole obbedire nemmeno dopo queste determinazioni, lasci il ministero.

Già in questo canone conciliare appaiono alcuni luoghi sintomatici dove emerge il disagio (la distribuzione dell'Eucaristia; il diritto a sedere nel presbiterio, inteso come collegio dei presbiteri... ⁴¹). Tra i principi di soluzione del problema, quello relativo al ministero dell'Eucaristia. Con maggiore ampiezza sia i sintomi sia l'argomentazione vengono sviluppati mezzo secolo più tardi in due documenti relativi a un medesimo episodio della Chiesa di Roma: la *Lettera 146* di san Girolamo al presbitero Evangelo e un breve trattatello contemporaneo dal curioso titolo *Arroganza dei diaconi romani*, di uno scrittore indicato convenzionalmente come Ambrosiastro ⁴². L'impor senza storica di questi due scritti per l'evoluzione del diaconato e in generale del ministero è molto relativa, ma essi sono frequentemente citati perché segnalano con vivacità una crisi il cui senso e le cui dimensioni devono essere stati di ben altra ampiezza. Vengono qui riportati per esteso, data la loro lunghezza accettabile, perché sono difficili da trovare (soprattutto l'opuscolo dell'Ambrosiastro) e quindi sono in genere noti solo per sentito dire.

I testi

Girolamo, Lettera 146, al presbitero Evangelo. Leggiamo in Isaia: «uno sciocco dice sciocchezze». Sento dire che un tale è esploso in tanta pazzia da anteporre i diaconi ai presbiteri, cioè ai vescovi. Se l'apostolo insegna chiaramente che i presbiteri sono le stesse persone che i vescovi, che gli ha preso, a questo ministro di mense e di vedove, per elevarsi borioso sopra quelli per le cui preghiere si consacra (*conficitur*) il Corpo e il Sangue di Cristo?

Vuoi una testimonianza autorevole? Ascolta questa: «Paolo e Timoteo, servi di Gesù Cristo, a tutti i santi in Cristo Gesù che sono a Filippi, con i vescovi e i diaconi». Vuoi un altro esempio? Negli Atti degli Apostoli, Paolo ai sacerdoti di una medesima Chiesa parla così: «Abbiate cura di voi stessi e di tutto il gregge sul quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi per governare la Chiesa del Signore, da lui acquistata con il proprio sangue». E perché nessuno polemicamente contesti che in un'unica Chiesa ci fossero più vescovi, ascolta quest'altra testimonianza, dove si dimostra in modo evidentissimo che sono identici vescovo e presbitero: «Per questo ti ho lasciato a Creta, perché regolassi ciò che mancava e stabilissi presbiteri in ogni città, secondo le istruzioni che ti ho dato: il candidato deve essere irreprendibile, sposato una sola volta, con figli credenti e che non possano essere accusati di dissolutezza o siano insubordinati. Il vescovo infatti, come amministratore di Dio, dev'essere irreprensibile». E a Timoteo: «Non trascurare la grazia di profezia che ti è stata data per l'imposizione delle mani del presbiterio». Ma anche Pietro, nella prima lettera, dice: «Esorto i presbiteri che sono tra voi, io, presbitero come loro e testimone delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che deve manifestarsi: pascete il gregge di Cristo che vi è affidato, guardandolo non per forza ma volentieri secondo Dio». Il greco, veramente, dice in modo più espressivo: *episcopouontes*, donde venne il nome *vescovo*. Ti sembrano poco le testimonianze di uomini così autorevoli? Squilli con evangelica tromba il "figlio del tuono", che Gesù amò moltissimo, che bevve fiotti di dottrina dal petto del Salvatore: «Il Presbitero, alla signora Eletta e ai suoi figli che io amo nella verità», e in un'altra lettera: «Il Presbitero, al carissimo Gaio che amo nella verità».

Che successivamente sia stato scelto uno da porre a capo degli altri, lo si fece per difendersi dagli scismi; perché ciascuno non spezzasse la Chiesa di Cristo tirandola dalla sua parte. Anche ad Alessandria, infatti, da Marco evangelista fino ai vescovi Eracle e Dionigi, i presbiteri nominavano sempre vescovo uno scegliendolo tra loro e collocandolo in un grado più alto; come un esercito crea un imperatore o dei diaconi scelgono tra loro uno che

⁴⁰ Notare la forte affermazione del ruolo presbiterale nella celebrazione eucaristica.

⁴¹ Il problema può essere enunciato in modo equivalente intendendo "presbiterio" in senso architettonico. L'evoluzione della terminologia in questo senso presuppone edifici ecclesiali di dimensioni più che "domestiche", ma soprattutto pensati così che in essi si identifichi una zona specifica per la cattedra del vescovo, le sedi del clero, l'altare; non necessariamente l'ambone.

⁴² Le opere di questo ignoto autore che si ritiene abbia operato a Roma negli anni di papa Damaso (366-384), cioè nei medesimi anni dell'attività romana di Girolamo, furono trasmesse nel medioevo sotto il nome di Ambrogio, e godettero dell'autorità che questa attribuzione loro recava. Quando Erasmo da Rotterdam scoprì che l'attribuzione era falsa, conio per questo Pseudo-Ambrogio il nome spregiativo di Ambrosiastro, che rimase denominazione convenzionale comoda di questo autore non spregevole. L'opuscolo *De iactantia Romanorum levitarum* fa parte di uno zibaldone intitolato *Questioni sull'Antico e Nuovo Testamento*, trasmesso però come di Agostino; e ne costituisce la Questione 101. Gli studiosi riconoscono all'Ambrosiastro le *Questioni* pseudo-agostiniane. Non è facile immaginare un eventuale rapporto tra la Lettera di Girolamo o l'opuscolo dell'Ambrosiastro. Le argomentazioni sono simili, il tono è diverso. La maggiore concisione del testo di Girolamo può far supporre che sia precedente.

sappiano capace e lo chiamano arcidiacono. Che cosa infatti fa un vescovo, a prescindere dall'ordinazione ⁴³, che un presbitero non faccia?

E non si deve immaginare la Chiesa della città di Roma diversa da quella del mondo intero. Anche le Gallie e la Britannia e l'Africa e la Persia e l'Oriente e l'India e tutte le nazioni barbare adorano un unico Cristo, osservano un'unica regola di verità. Se cerchi una prova autorevole, l'orbe è maggiore dell'Urbe. Dovunque ci sia un vescovo, a Roma o a Gubbio o a Costantinopoli o a Reggio o ad Alessandria o a Tanis, ha lo stesso grado, lo stesso sacerdozio. Un vescovo è più o meno ragguardevole se è ricco e potente, o rispettivamente povero e umile; per il resto sono tutti successori degli apostoli.

Tu dirai: «Com'è che a Roma un presbitero viene ordinato su garanzie d'un diacono?». Perché mi riporti l'usanza di un'unica città? perché rivendichi come legge della Chiesa una minuzia che ha generato arroganza?

Tutto ciò che è raro è più ricercato. In India la mentuccia (*puleium*) è più preziosa del pepe. Il piccolo numero rende onorati i diaconi; essere una folla svaluta i presbiteri.

Anche nella Chiesa di Roma peraltro i presbiteri prendono posto nei seggi, mentre i diaconi stanno in piedi; anche se – gli abusi a poco a poco si diffondono – ho visto un diacono in assenza del vescovo sedere tra i presbiteri, e dare nei pranzi domestici la benedizione ai presbiteri.

Quelli che fanno così capiscano che non si comportano bene, e ascoltino gli apostoli: «Non è giusto che trascuriamo la parola di Dio per servire alle mense». Sappiano perché sono stati istituiti i diaconi, leggano gli Atti degli Apostoli, si ricordino del loro stato. Presbitero e vescovo sono nomi che indicano uno l'età, l'altro la dignità. Per questo nelle lettere a Timoteo e a Tito si parla di ordinazione del vescovo e di diaconi, ma dei presbiteri si tace del tutto, in quanto nel vescovo è compreso anche il presbitero. Uno è promosso dal meno al più. Dunque, o si ordini uno da presbitero diacono, per dimostrare che il presbitero è inferiore al diacono, e che ve lo si promuove da un grado più basso; oppure, se uno da diacono è ordinato presbitero, si riconosca inferiore nel reddito ma superiore nel sacerdozio.

E perché riconosciamo le tradizioni apostoliche prese dal Vecchio Testamento: ciò che nel Tempio erano Aronne, i suoi figli e i leviti, devono rivendicare per sé nella Chiesa i vescovi, i presbiteri, i diaconi.

Ambrosiastro [Pseudo-Agostino, Questioni sull'Antico e Nuovo Testamento, 101], Arroganza dei diaconi romani.

1. Per assecondare la richiesta di una persona cara forse farò una figuraccia, scrivendo di un argomento sul quale mai nessuno ha sollevato dubbi, spendendovi, per non offendere l'amicizia, un impegno che meriterebbe di essere utilizzato per chiarire questioni non evidenti. Se non che la persona cara di cui ho detto, per la stoltezza delle tesi sostenute da un tale, e le spiegherò più oltre, mi ha impegnato a questo, perché, se per lungo tempo nessuno vi risponde, egli non peggiori, e un lungo esercizio della mente in cose vane non lo renda incorreggibile. È impegno di carità, che «non cerca il suo tornaconto».

2. Un tale dunque, che porta il nome di un falso dio ⁴⁴, trascinato dalla propria stoltezza e arrogante per la sua cittadinanza Romana, pretende di equiparare i leviti ai sacerdoti, i diaconi ai presbiteri; non dirò che li antepone, perché è tesi troppo stupida e forse sembrerebbe incredibile, e io farei la figura di chi calunnia, non corregge. Sulla base di quale legge, di quale consuetudine, di quale esempio giunga a questa conclusione, penso nessuno lo sappia: di equiparare cioè quelli, a cui nella Chiesa non è affatto attribuito un posto nel consesso, a questi che, in quanto prelati di Dio, siedono collegialmente nella casa di Dio come onorati dignitari di Cristo. Che audacia equiparare ai presbiteri i loro servitori! Che vana temeraria presunzione, paragonare ai sacerdoti i facchini della tenda e di tutti i suoi vasi, i taglialegna, gli acquaioli! Questo infatti era l'ufficio dei leviti. È come porre sullo stesso piano i subalterni con i superiori, i servi con i padroni. Così disse il Signore a Mosè e fu scritto: «Prendi la tribù di Levi tra i figli di Israele e presentali al sacerdote Aronne, e a lui serviranno». Che cosa c'è di più evidente di questo esempio, ancor oggi custodito nella Chiesa?

3. I diaconi della Chiesa di Roma, anche se appaiono un po' sfacciatelli, non si arrogano però la dignità di sedere nella Chiesa. Il motivo poi per cui non svolgono tutta la serie dei servizi umili, è l'abbondanza di chierici. Essi certamente trasporterebbero l'altare e la sua suppellettile, e verserebbero l'acqua sulle mani del sacerdote, come vediamo fare in tutte le Chiese e come il Signore ha stabilito per mezzo di Mosè. O sono migliori di Eliseo, che versava l'acqua sulle mani di Elia? ⁴⁵.

⁴³ Il senso dell'inciso «*excepta ordinatione*», non ulteriormente sviluppato, non è evidente. Non è facile decidere se si tratti del compito di ordinare o dell'ordinazione episcopale ricevuta.

⁴⁴ Per identificare il personaggio preso di mira dall'Ambrosiastro, certamente identico a quello contro cui scrive anche Girolamo, non abbiamo che questa annotazione. C'è chi parla di un diacono Mercurio, che si sa esistito a Roma in quegli anni; ma l'identificazione non è né certa né importante.

⁴⁵ Ambrosiastro sembra difendere i diaconi di Roma dall'accusa generalizzata di comportarsi secondo le idee di uno di loro, che

4. Ma [quello] sostiene i diaconi contro i presbiteri, quasi che dai presbiteri si ordinassero i diaconi e non dai diaconi i presbiteri. Sono ministri della Chiesa di Roma, e perciò sono ritenuti più degni d'onore che presso le altre Chiese: per la magnificenza della città di Roma, che tra tutte le città risulta la capitale. Se le cose stanno così, devono rivendicare questo onore anche per i propri sacerdoti, perché se gli inferiori diventano più grandi per la magnificenza della città, quanto devono essere esaltati quelli che più valgono! Ogni onore reso ai subalterni, va infatti a esaltazione dei superiori, come l'onore del servo ridonda a lode del padrone; benché presso Dio giusto giudice a ciascuno rimanga l'onore stabilito per i singoli uffici ecclesiastici, cosicché il diacono abbia l'onore del diaconato in tutte le Chiese – non è onore qualsiasi servire al prelato di Dio, nella Chiesa, s'intende – e il sacerdote sia ritenuto degno della pienezza dell'onore ecclesiastico. L'ordine maggiore infatti importa e comporta anche il minore: il presbitero infatti svolge anche i compiti di diacono, di esorcista, di lettore.

5. Che presbitero significhi vescovo, lo dimostra l'apostolo Paolo, quando a un certo momento istruisce Timoteo, che ordinò presbitero, sulle qualità dei vescovi da creare. Che cos'è infatti un vescovo, se non il primo presbitero, cioè il sommo sacerdote? In ultima analisi quelli che non sono che compresbiteri li chiama consacerdoti; ma chiama forse anche condiaconi i ministri, il vescovo? No di certo, perché sono molto inferiori. È indecente chiamare capufficio un giudice. E ad Alessandria, e in tutto l'Egitto, in assenza del vescovo cresima (*consignat*) un presbitero.

6. Quanta poi sia la dignità dell'ordine sacerdotale, lo mostra l'esempio di Caifa, che profetò, pur essendo uomo pessimo. Perché? Dice: "perché era il sommo sacerdote". E che vi sia molta distanza tra il diacono e il sacerdote, lo mostra di nuovo il libro degli Atti degli Apostoli. Quando infatti in Samaria credono alla predicazione di Filippo, ordinato diacono dagli apostoli, dice: «Mandarono da Pietro e Giovanni perché venissero a dare lo Spirito Santo con l'imposizione delle mani a coloro che avevano creduto».

7. Ma difendono tali teorie ignorando, credo, le Scritture e dimenticando la legge. Chi ritiene di affermare tali cose deve ricordare che cosa accadde ai leviti quando così ragionarono. Quando pretesero che non ci fosse differenza tra i sacerdoti e i leviti, per giudizio di Dio Core e quelli che erano d'accordo con lui furono assorbiti da una voragine della terra, e un torrente di fuoco consumò 250 uomini in una volta sola; e il re Ozia, quando pretese di agire da sacerdote, fu invaso da lebbra, perché gli altri, atterriti da tale esempio, non osassero presumere ciò che non era concesso. E ora vediamo i diaconi compiere temerariamente nei conviti ciò che spetta ai sacerdoti, e nell'orazione volere che si risponda a loro, mentre ciò è lecito ai soli sacerdoti. Il compito diaconale è ricevere dal sacerdote, e così dare al popolo.

8. Vedi i frutti di una vana presunzione? Resi smemorati dall'orgoglio del loro pensiero, vedendosi ministri della Chiesa di Roma, non considerano quali divine prescrizioni debbano custodire; le tolgono loro di mente l'assidua frequentazione delle case e la cortigianeria, che oggi tanto conta per le cattive e le buone raccomandazioni. O si teme che diano segnalazioni negative, o li si compra perché raccomandino bene. Costoro fanno sì che essi non considerino la natura del loro ordine. Ossequiandoli con sveniente adulazione, fanno loro precipitosamente ritenere che sia loro lecito di più; poiché vedono che non vi è tanta deferenza verso i sacerdoti, e per ciò si pensano superiori a loro.

9. Dice: "Ma si fa un presbitero su testimonianza di un diacono"; come se questa fosse una caratteristica di grandezza. Leggiamo che l'apostolo Pietro disse al popolo: «Scegliete tra voi chi dobbiamo costituire perché servano nei ministeri della Chiesa»; per non dire «alle mense». Ecco, i diaconi sono stati creati su testimonianza dei laici. E l'apostolo vuole che colui che deve essere ordinato vescovo abbia anche la testimonianza dei pagani; dice infatti: «Egli deve avere anche una buona testimonianza da coloro che sono fuori». Dare testimonianza dunque spetta a tutti, e tuttavia non tutti sono degni dell'onore in questione. Tutti possono giudicare, non tutti però possono essere ciò che essi giudicano. Un pittore può essere giudicato buon pittore anche da chi non sa dipingere, e un flautista può essere riconosciuto migliore di un altro flautista da chi appartiene a un'altra arte; così anche perché uno diventi presbitero può essere testimone chi è inferiore per ordine.

10. Vi è un altro pretesto per gloriarsi e ritenere che molto si debba loro. "Siamo noi", dicono, "che accompagniamo gli ordinandi". Assiepati al loro fianco, appaiono degni di onore. Fosse vero. Dal vescovo viene mandato un subalterno per rendere ossequio all'ordinando. Anche l'imperatore, per apparire imperatore, è inquadrato da un picchetto militare, ma l'esercito non è migliore né pari all'imperatore. Anche Aman, illustre per onore militare, fu mandato dal re ad accompagnare con onore Mardocheo, cosicché dal suo ossequio si capisse quale dignità avesse Mardocheo. Così i diaconi sono mandati ad accompagnare con onore quelli che devono essere fatti presbiteri, perché tutti sappiano che sono degni di diventare sacerdoti. Eccezion fatta che ai sacerdoti, cui devono ossequio, i diaconi infatti sono a tutti superiori.

Commento

perciò andrebbe immaginato come isolato. Più avanti il discorso è al plurale, ma forse si tratta solo di un artificio letterario.

Gli abusi già segnalati dal concilio di Nicea qui si ritrovano, sviluppati. Oltre che alla celebrazione eucaristica, si fa riferimento a conviti nelle case, probabilmente pranzi caritativi o comunque ecclesiali, nella cui organizzazione i diaconi certamente erano coinvolti ma nei quali la benedizione dei commensali e del cibo condiviso era sentito come compito del vescovo o del presbitero ⁴⁶.

Nei rapporti con le famiglie, soprattutto ragguardevoli, si intuiva uno spazio per logiche di corruzione, di raccomandazione, o almeno di preferenze non eque, non evangeliche, comandate da criteri di potere, di ricchezza, di vanagloria, contrarie alla caratteristica attenzione ai poveri che era irrinunciabile tradizione diaconale. Certo l'osservazione non partiva da una casistica immaginaria; qualora il fenomeno realmente sia stato ampio, anche più di quanto questi testi e altri analoghi siano in grado di documentare, per questa via la decadenza del diaconato sarebbe facilmente spiegabile.

Come debba leggersi l'affermazione che i presbiteri essendo molti sono meno valutati, se come semplice fenomeno di inflazione o anche nel senso di un calo di qualità personale statisticamente non improbabile, non è dato di capire, anche perché dei presbiteri l'uno e l'altro autore parlano solo indirettamente, in confronto con i diaconi.

Questi i fatti. Ma anche l'argomentazione per confutare le pretese del diacono "arrogante" è sviluppata assai più che a Nicea, sia per i moltiplicati richiami biblici sia per il riferimento a diverse evidenze ecclesiastiche. Sono enfatizzati il carattere servile dei compiti dei leviti e la dedizione dei Sette alle mense e alle vedove; ma questi temi si collegano anche a una esplicita ripresa dell'equivalenza sostanziale tra presbiteri ed episcopi secondo le testimonianze neotestamentarie e a una prassi evidentemente già documentabile a riguardo dell'ordinazione: da diaconi si è ordinati presbiteri e non viceversa.

L'affermazione dell'equivalenza sostanziale tra presbiteri ed episcopi sembra ed è un arcaismo, ma non manca di un valore teologico permanente: essa ritornerà sotto diverse forme lungo la storia della dottrina sull'Ordine, talora come tesi difesa contro obiezioni altrettanto fondate e tradizionali, altre volte come antitesi, cioè come obiezione significativa capace di rimettere in questione ed equilibrare l'affermazione della singolarità sovrana del ministero del vescovo.

La prassi dell'ordinazione da diaconi a presbiteri probabilmente si è sviluppata col tempo. Già forse era abbastanza frequente che il primo dei diaconi di una Chiesa diventasse vescovo, ma si può immaginare che l'accesso al diaconato e al presbiterato nei primi secoli fossero indipendenti. Un'ordinazione da presbitero a diacono è sentita come priva di senso; ma anche quella da diacono a presbitero deve essere entrata nella prassi abbastanza tardi e gradualmente.

Qualche riflessione sui presupposti

Infine è legittimo aprire una riflessione più vasta, prendendo occasione dalla domanda, che cosa presupponga il tono sferzante delle frasi di Girolamo e la severità dello stesso Ambrosiastro. Davvero il confronto prevale sullo spirito di comunione? Si senta per es. il tono diverso di queste pagine di esortazione più antica, certo non fittizia né complimentosa.

Didascalia degli apostoli, II, 44, ¹ Impegnatevi, vescovi e diaconi, a essere retti di fronte al Signore, [...] ² Siate dunque unanimi, vescovi e diaconi, e pascete con diligenza il popolo, perché dovete essere un solo corpo, padre e figlio, perché siete a immagine della divinità. ³ Il diacono riferisca tutto al vescovo come Cristo al Padre; regoli egli stesso quello che può, per il resto giudichi il vescovo. ⁴ Il diacono sia l'orecchio e la bocca e il cuore e l'anima del vescovo, perché se siete unanimi, grazie alla vostra concordia anche nella Chiesa c'è pace. [...] **III, 13.** ¹ I diaconi nel loro agire siano simili ai loro vescovi, ma più dinamici, e non cerchino ingiusto guadagno, per svolgere un buon servizio; saranno in numero sufficiente alle dimensioni della comunità, per essere graditi alle donne anziane invalide, a fratelli e sorelle infermi, compiendo i loro servizi con sveltezza. La donna si affretterà dalle donne, il diacono, essendo uomo, si occuperà degli uomini e sarà agile e prontissimo al comando del vescovo per andare in giro per servizi e commissioni. ² Così ciascuno sappia qual è il suo dovere, e lo compia con prestezza. Con unità di sentimenti e di aspirazioni, due corpi in un'anima sola, sappiate quanto è grande il ministero diaconale.

Ora invece prevale il confronto: viene lanciato come sfida, ma viene anche accettato. Essere «ministro di mense e di vedove» è inteso come meno onorevole solo dall'arroganza contestata ai diaconi, o lo è anche per chi denuncia questa arroganza? Il richiamo ai diaconi perché non siano arroganti, sacrosanto se pertinente, non lascia forse trasparire un contesto in cui la logica di una gerarchia degli onori paragonabile a quella della società civile

⁴⁶ Ai pranzi ecclesiastici e in specie a quelli caritativi, già documentati nel Nuovo Testamento (At 6: il servizio delle mense; 1 Cor 11, 17 ss: abusi che Paolo deve reprimere), poi ricordati dalla *Didachè* e dalla *Tradizione Apostolica*, 26, che si premura di distinguere il pane benedetto lì distribuito dalla Eucaristia «che è il corpo del Signore», dedica una lunga sezione A. Hamman, *Vita liturgica e vita sociale*, 191-302.

(subalterni - superiori, servi - padroni, capufficio - giudice, esercito - imperatore, Aman - Mardocheo) è ormai comunemente accettata come valida chiave interpretativa della tipicità dei ministeri e dei loro peraltro probabilmente ineccepibili “gradi”?

La pace costantiniana e ancor più la massiccia sostituzione del cristianesimo alla religione pagana nel suo ruolo civile, comportò un influsso non indifferente della concezione romana dell'autorità e delle sue gerarchie sui ministeri pastorali della Chiesa. Né peraltro sarebbe giusto dimenticare i precedenti, legati non a un legame istituzionale con l'impero ma a un sincero sforzo di inculturazione nella civiltà romana. Assai prima di Ambrogio, uomini dalla forte formazione civile come Tertulliano e Cipriano lasciarono il segno nel vocabolario (vedi sopra, per “ordine” e “ordinare”) ma anche nella concezione del ministero.

In ogni caso il fenomeno poi si generalizzò: padri inappuntabili come generosi e santi servitori della Chiesa non ebbero difficoltà a sostituire il vocabolario del servizio con quello della dignità e dell'onore. Non vi è dubbio che essi riconducessero con limpidezza e consapevolezza ogni onore a Dio ⁴⁷. Sta il fatto che in nome di Dio e anche per affermare per esempio il suo primato per l'educazione dei popoli cristiani e dei loro principi, i ministri di ogni ordine e grado divenivano e si comportavano come dignitari ⁴⁸.

Cap. 3 - Medioevo: la comprensione del ministero come potere sacro e dell'Ordine come sacramento

Il medioevo, in Occidente, vede alcuni fenomeni che incidono profondamente sulla concezione teologica dell'Ordine e sulla configurazione storica e pastorale dei ministeri episcopale, presbiterale e diaconale. Potremmo immaginare questi secoli come occupati da due grandi prospettive: quella del l'inserimento della fede cristiana nella cultura dei nuovi popoli che abitano l'Europa (chiamiamola per semplicità, con gli storici, cultura “germanica”) e quella dell'organizzazione del sapere nelle nuove forme prodotte dal nascere delle università.

Il fenomeno monastico poi, e i fermenti spirituali che seguono all'inizio del II millennio (movimenti di spiritualità popolare, istituzioni canonicali, ordini mendicanti ...), con la loro spinta verso una spiritualità forte e non di massa accompagnano e seguono anche la storia del sacerdozio. Le forme di questa provocazione sono diverse, intrecciate alle condizioni storiche dell'esercizio del ministero, e interagiscono con molta parte delle disposizioni canoniche riguardanti il clero. Il capitolo più significativo di questa storia, anche se non l'unico, è quello relativo alla disciplina del celibato nella Chiesa d'Occidente.

Se sia giusto, e che senso abbia, considerare questi aspetti spirituali, canonistici e pastorali entro il momento storico - positivo di una trattazione teologico - sistematica sul sacramento dell'Ordine, è questione non banale. La diversa formalità dell'oggetto degli approcci disciplinari a un tema quale questo del ministero non toglie che ciascuno di essi sia chiamato a interpretare il dato complesso di un vissuto della tradizione nel quale i vari profili sono mescolati e interdipendenti. Questa osservazione riguarda ogni tempo della tradizione della Chiesa. Si potrebbe tuttavia notare inoltre che le distinzioni stesse tra diritto divino e diritto ecclesiastico, tra ministero e “vita” dei ministri suppongono uno sviluppo della consapevolezza teologica sull'Ordine a cui la canonistica medievale e l'esplicitazione della dottrina del carattere sacramentale hanno dato un contributo decisivo. Tali distinzioni solo in qualche misura possono essere retroproiettate su tempi anteriori a quelli in cui si sono fatte esplicite, con tutta la provocazione e insieme la cautela che una coscienza ermeneutica avvertita suggerisce al riguardo. Anche a prescindere da questo carattere datato della formulazione delle distinzioni che stanno all'origine dell'articolazione disciplinare della riflessione teologica, potremmo però in linea generale immaginare una sorta di principio di antichità: quanto più antichi sono i dati relativi alle figure storiche e all'interpretazione del vissuto

⁴⁷ Né è proponibile come immagine ideale un ministero indegno o “disonorato”, se non in quanto legato all’“obbrobrio” della croce di Gesù.

⁴⁸ Che di fatto il linguaggio ecclesiastico – certo non solo quello verbale, né solo in quell'epoca – abbia assunto moduli secolari mondanizzandosi, è fuori discussione; agli storici rimane solo il compito di misurare le dimensioni del fenomeno e le sue dinamiche. Ma la questione del giudizio di valore sul fenomeno stesso è veramente sottile. Se infatti si tentasse di evitare di stabilire qualsiasi parallelo che potesse risultare pericoloso, ci si priverebbe di qualsiasi linguaggio. Si provi a confrontare il linguaggio di superiorità e inferiorità dei testi del IV secolo qui in esame con una pagina autorevolissima come questa: «Voi mi chiamate Maestro e Signore e dite bene, perché lo sono. Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i vostri piedi, anche voi dovete lavarvi i piedi gli uni gli altri. Vi ho dato in fatti l'esempio, perché come ho fatto io, facciate anche voi. In verità, in verità vi dico: un servo non è più grande del suo padrone, né un apostolo è più grande di chi lo ha mandato» (Gv 13, 13-17). Dove certo non è questione di rapporti intraecclesiali come quelli tra vescovi, presbiteri, diaconi, laici, ma dei rapporti dei discepoli - apostoli con il loro Signore e Maestro; dove peraltro il mistero di Gesù non può essere detto senza questi termini gloriosi, interpretati da un gesto non da “dignitario” quale è la lavanda dei piedi. Il paradosso cristiano non può essere proclamato se non in una corretta tensione tra i linguaggi dell'umiltà e della grandezza, sia in riferimento al Signore sia ai suoi ministri.

ecclesiastico, tanto più possiamo presumere che sia necessario tenerne conto per una comprensione della tradizione stessa del deposito della fede. Non perché gli antichi fossero migliori dei nostri padri più vicini e di noi stessi – ché anzi, qualcosa la storia potrebbe ben avere insegnato e non solo dilavato nella custodia della fede –, ma perché tali dati giungono sempre a noi entro un discernimento storiografico che, con tutti i suoi limiti e talora anche involuzioni ed errori, tende a decantare l'essenziale da ciò che è secondario, occasionale, arbitrario, deviante, caduco. Il vissuto più recente non può ancora fare conto su questa decantazione, e perciò è meno significativo, per ora, per comprendere il *sensus fidei* della Chiesa relativo alla sostanza del ministero. Un domani chi raccoglierà dopo di noi l'eredità della stessa fede si misurerà anche con quanto del nostro tempo da *probabile* sarà diventato *probatum*.

A. L'inculturazione del ministero nella civiltà "germanica"

L'Ordine come conferimento di poteri sacri

Si è visto come già l'antichità cristiana abbia conosciuto una tendenza a intendere gli ordini secondo modelli di stampo civile, desunti dall'impero, in termini di onore, di dignità, di potere, con relativa carriera di promozione. Il concetto di potere diventa fondamentale nel medioevo per la comprensione del ministero. "Potere" non nel senso del verbo ambivalente che indica positivamente capacità, potenza, ma anche al limite, in negativo, mera possibilità in contrapposizione alla realtà. Né potere nel senso di forza di dominio, benché sin dall'inizio gli apostoli abbiano avuto coscienza di essere partecipi dell'autorità (*exousia*) del Signore, quella che egli esercitava contro il regno di satana con la parola e nei miracoli: autorità che non è solo prestigio morale ma efficace sorgente di salvezza.

Il concetto che domina la teologia medievale e anche tridentina dell'Ordine è quello di potere nel senso di potestà (*potestas*), quando non al plurale, tendenzialmente come singolare determinato (un potere; il potere di...); in ogni caso con la duplice sfumatura dell'abilitazione e dell'autorizzazione, della validità e della liceità, dell'efficacia e della correttezza, su cui si esercitarono non per pura accademia gli inizi della scienza canonistica.

In questa direzione troviamo in Pier Lombardo ⁴⁹ la prima definizione formale dell'Ordine, che ne giustifica la collocazione entro il quadro dei sette sacramenti alla cui elaborazione appunto il Lombardo ha dato un apporto decisivo, e che il concilio di Trento riconoscerà in termini definitivi.

Pier Lombardo, IV Sent., dist. 24. Se ci si chiede che cosa sia ciò che qui è chiamato Ordine, si può dire bene che è un segno (*signaculum*), cioè un atto sacro con il quale si conferisce agli ordinati un potere spirituale e un compito (*officium*). Dunque il sigillo (*character*) spirituale in cui si dà una promozione di potere è detta ordine o grado. Questi Ordini sono detti sacramenti, perché nell'atto di riceverli è conferita una realtà sacra, cioè la grazia, raffigurata dai gesti che si compiono.

Visione individualistica dell'Ordine

Se dal punto di vista spirituale il riferimento al potere poteva dar corpo alla tentazione di pensare l'Ordine in termini di dominio e non di servizio, di "magistero" invece che di "ministero" ⁵⁰, dal punto di vista dell'elaborazione concettuale comportò una conseguenza non meno rilevante e, potremmo dire, storicamente abbastanza grave. La centralità del tema dei poteri conferiti con e dall'ordinazione determinò una comprensione individualistica invece che essenzialmente collegiale del ministero, che la rilettura continua dell'immagine della carriera in termini di pedagogia e di iniziazione non valeva a superare. Benché conferiti sempre in un quadro ecclesiale disciplinato dalla legge canonica, i poteri ministeriali hanno infatti immediatamente per soggetto il singolo, che si trova abilitato e impegnato a fare alcune cose a favore della Chiesa e dei singoli fedeli.

Sia il riferimento fortemente pragmatico alle "cose da fare" sia questa titolarità individuale del potere si inquadrano nella trascrizione della fede nella cultura germanica, nella quale la comunicazione dei poteri anche ecclesiastici prende la forma feudale, sviluppando in questo senso il decentramento imposto dall'evangelizzazione dei contesti rurali.

Parlando di forma "feudale" intendiamo indicare l'affidamento di un incarico come in appalto, secondo una

⁴⁹ Pier Lombardo († 1160), novarese, insegnò a Parigi e fu autore dei quattro *Libri delle Sentenze* grazie ai quali diede una direzione decisiva alla teologia scolastica. Essi costituiscono la prima vera e propria somma, cioè la prima trattazione tendenzialmente completa delle questioni teologiche. Perciò il commento alle Sentenze del Lombardo è per gli scolastici modalità normale dell'insegnamento. Anche Tommaso d'Aquino ci ha lasciato come prima sintesi giovanile della sua teologia un *Commento alle Sentenze*.

⁵⁰ *Magistero* all'origine sinonimo di *magistratura*, da *magis*, dice una posizione maggiore, al contrario di *ministero*, che dice una posizione minore. Si notino però gli sviluppi del concetto di *maestro*, *master*, e viceversa *ministro*. Nel cuore del medioevo Francesco volle dei *fratres minores*. Più tardi *magistero* divenne sinonimo del compito dottrinale del papa e dei vescovi. Cf Yves Congar, *Storia del termine «magisterium»*, Concilium 12/7 (1976) 157-173.

logica di dipendenza che chiede fedeltà ma non propriamente corresponsabilità. Se a questa forma di investitura corrisponde, come era nelle comunità territoriali (parrocchie o simili) del medioevo, una situazione che offre un previo forte substrato di coesione sociale, cosicché il ministero parrocchiale sia impegnato non tanto alla costruzione della comunità quanto alla “cura d’anime”, si comprende come tutti i rapporti ecclesiali – sia quelli tra il vescovo e i presbiteri, sia quelli tra i presbiteri e i fedeli – si configurino come rigorosamente verticali e individuali.

Questa direzione dello sviluppo trova ulteriore incentivo a partire dalla comprensione che, precisamente nella nuova cultura che si impone in Europa, è riservata all’Eucaristia. Di essa, più che il mistero di salvezza celebrato, è sottolineata la dimensione per così dire “fisica” della consacrazione del Corpo e del Sangue del Signore. Il “potere” sacerdotale – perché di sacerdozio fondamentalmente si parla – è visto anzitutto come il potere di consacrare l’Eucaristia, che è il supremo dei sacramenti perché contiene lo stesso Signore e non solo la sua efficace azione. E poiché al singolo individuo questo potere è conferito con l’ordinazione presbiterale, questa ordinazione risulta la più importante dal punto di vista del sacramento. “Sacerdote” è ormai termine che designa di norma il presbitero; e certo anche il vescovo, ma per molti il vescovo non ha, più del prete, se non una semplice *dignitas*.

*Riscontro liturgico: la consegna degli strumenti*⁵¹

Nei Pontificali medievali

Già nell’antichità per l’istituzione di ministeri inferiori, come quello del lettore, la liturgia prevedeva il rito della consegna degli strumenti (libro, ecc.) al posto dell’imposizione delle mani. Gli *Statuta Ecclesiae Antiqua* presentano molti di questi gesti relativi al conferimento di diversi ministeri, e li trasmettono ai libri liturgici occidentali successivi. Attorno al IX - X secolo questa consegna, come già prima l’imposizione degli indumenti liturgici caratteristici dell’ordine conferito, comincia a essere prevista anche per l’ordinazione di diacono, presbitero, vescovo; e viene sentita come più espressiva, e di conseguenza come più essenziale che il rito stesso dell’imposizione delle mani⁵².

A che cosa si deve questa trasformazione rituale? Certamente anzitutto alla reinterpretazione dei riti di ordinazione nella cultura germanica, il cui linguaggio simbolico chiede una simile fisicità. Anche riti civili di investitura avvenivano in modo analogo. È consegnato quanto servirà a compiere i gesti propri della nuova funzione di cui il candidato è investito. Viene in primo piano la trasmissione del potere di porre alcuni gesti, di fare alcune cose. Il ministero è caratterizzato da questi compiti, da questi poteri.

Il conseguente magistero del concilio di Firenze

L’affermazione della preminenza di questo rito della consegna degli strumenti, fatta propria dalla teologia, ha lasciato traccia anche in un documento importante, benché non infallibile, del magistero universale. Nel decreto con il quale sigillò l’unione con gli Armeni (1439) il Concilio di Firenze⁵³ incluse un compendio dottrinale sui sette sacramenti, ricavato in gran parte da un opuscolo di san Tommaso d’Aquino, nel quale sono descritti, secondo lo schema della sacramentaria scolastica, materia, forma, ministro di ciascuno. La parte riguardante il sacramento dell’Ordine è la più discussa e discutibile, precisamente per questo punto.

Concilio di Firenze, Decreto per gli Armeni. [...] Sesto è il sacramento dell’Ordine, la cui materia è ciò con la cui consegna è conferito l’Ordine; come il presbiterato è trasmesso con la consegna del calice col vino e della patena col pane; il diaconato con la consegna del libro dei Vangeli; il suddiaconato con la consegna di un calice vuoto con sopra una patena vuota; e analogamente per gli altri, consegnando ciò che riguarda i relativi ministeri. La forma del sacerdozio è la seguente: «Ricevi il potere di offrire il sacrificio nella Chiesa per i vivi e per i morti, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». E così per la forma degli altri Ordini, come si trova per esteso nel Pontificale Romano. Il ministro ordinario di questo sacramento è il vescovo. L’effetto è l’aumento della grazia, per essere un degno ministro di Cristo. [...] ⁵⁴.

Il valore di questo testo non è quello di un dogma di fede, sia perché il documento non ha carattere universale ma riguarda l’accordo precisamente con gli Armeni, sia perché la sezione sui sacramenti ha nel Decreto carattere illustrativo della dottrina e non definitorio. Tuttavia ben si comprende come l’autorità del concilio abbia influito sulla teologia successiva dell’Ordine.

⁵¹ Cf Angelo Lameri, *La «traditio instrumentorum» e delle insegne nei riti di ordinazione e di istituzione dei ministeri. Studio storico-liturgico. Estratto della tesi [...]*, Padova, Abbazia di S. Giustina, 1995, pp. 174.

⁵² La logica di un sacramento è che il rito esprima ciò che produce. Se un gesto è sentito come più espressivo, ben si comprende come possa essere ritenuto più essenziale alla celebrazione del sacramento di altri gesti meno univoci.

⁵³ Diciassettesimo tra i concili riconosciuti come ecumenici dalla Chiesa Cattolica Romana, questo concilio fu aperto a Basilea, poi continuato successivamente a Ferrara, a Firenze, a Roma. Nelle fasi fiorentina e romana sigillò l’unione con molte chiese orientali tra cui quella armena: unione purtroppo di breve durata.

⁵⁴ DzH 1326; DDM 959.

Nonostante le affermazioni del Decreto, Pio XII nella Costituzione apostolica *Sacramentum Ordinis* (30-11-1947) dispose in senso contrario, ritenendo la prassi del concilio di Firenze più autorevole del suo testo per gli Armeni.

Pio XII, Costituzione apostolica *Sacramentum Ordinis*. 3. [...] nessuno ignora che la Chiesa Romana ha sempre ritenute valide le ordinazioni conferite con rito greco senza la consegna degli strumenti; talché nello stesso concilio di Firenze, in cui si concluse l'unione dei Greci con la Chiesa Romana, non si impose affatto ai Greci di mutare il rito dell'ordinazione o di inserire in esso la consegna degli strumenti; anzi la Chiesa volle che in Roma stessa i Greci ordinassero secondo il proprio rito. Dal che si ricava che anche secondo il pensiero dello stesso concilio di Firenze la consegna degli strumenti non è richiesta per volontà dello stesso Nostro Signore Gesù Cristo per la sostanza e la validità di questo sacramento. E qualora per volontà e precetto della Chiesa in qualche tempo essa sia stata necessaria anche per la validità, tutti sanno che la Chiesa ha il potere anche di mutare e abrogare ciò che ha stabilito. **4.** Così stando le cose [...] dichiariamo e, se fosse necessario decretiamo e disponiamo che unica materia dei Sacri Ordini del Diaconato, del Presbiterato e dell'Episcopato è l'imposizione delle mani; forma unica le parole che determinano l'applicazione di questa materia, con le quali sono univocamente significati gli effetti sacramentali – cioè il potere di ordine e la grazia dello Spirito Santo – e che come tali sono intese e usate dalla Chiesa. [...] Di conseguenza dichiariamo, [...] e qualora mai altrimenti sia stato legittimamente disposto stabiliamo, che la consegna degli strumenti almeno in futuro non è necessaria per la validità dei Sacri Ordini del Diaconato, del Presbiterato e dell'Episcopato ⁵⁵.

B. La pluralità dei poteri sacerdotali

Lo spirito analitico dei teologi e dei canonisti medievali e la necessità di snodare con opportune distinzioni una serie di questioni teoriche e pratiche che la patristica aveva lasciato in eredità o che erano successivamente sorte a proposito del ministero portò alla descrizione di molteplici poteri sacerdotali, e attraverso questo a una considerazione più complessa, e forse anche più incerta, dei rapporti tra presbiterato ed episcopato.

Molta parte del dibattito presso gli scolastici si costruì attorno al tema evangelico delle chiavi date dal Signore a Pietro, simbolo evidente di potere pastorale. Lo stesso plurale “chiavi” si prestava a distinguerne diverse. Per altro verso il riferimento a questo testo petrino segnala anche l'importanza che nel medioevo occidentale aveva la questione specifica dell'autorità del papa, e il bisogno che era sentito di comprenderne il rapporto con la scala degli ordini sacri.

Potere di ordine e potere di giurisdizione

Già nell'antichità la Chiesa aveva dovuto affrontare il problema del rapporto tra santità personale e legittimità dei titolari del ministero. Come la questione del battesimo degli eretici aveva travagliato le Chiese nel secolo III, così quella dell'ordinazione di ministri indegni o da parte di ministri indegni aveva scatenato negli anni di Agostino la crisi donatista. La linea teologica che vedeva quasi fusi in un unico indistinto mistero la santità personale e il dono ministeriale ⁵⁶ era stata superata, come a proposito del battesimo, con il riconoscimento di una validità del sacramento, che appartiene a Cristo, indipendente rispetto alla correttezza della sua amministrazione. Rimaneva dal punto di vista disciplinare la questione delle condizioni di legittimità dell'esercizio del ministero, e il più delle volte essa era risolta escludendone i ministri indegni; ma dopo il rigorismo dei primi secoli si moltiplicavano i casi di reintegrazione in un legittimo esercizio del ministero stesso, senza nuova ordinazione.

Un altro fenomeno provocava la riflessione sul ministero verso analoghe conclusioni: quella del trasferimento di sede di vescovi o altri ministri, e più tardi delle ordinazioni cosiddette “assolute”, cioè senza una predeterminata destinazione a un compito nella Chiesa. L'una e l'altra prassi furono spesso proibite, ma di fatto praticate anche in contesti corretti e a riguardo di persone sante (un esempio: san Gregorio di Nazianzo). Il trasferimento di sede dice che l'ordinazione dà un potere che può essere esercitato anche altrove; l'ordinazione assoluta comunica un potere che può essere successivamente determinato allo specifico servizio di una data comunità.

A partire da questi fatti e dalla prassi ecclesiale che li regolava, i canonisti delle università, e in specie il fondatore della scienza canonistica, maestro Graziano ⁵⁷, elaborarono una distinzione della potestà ecclesiastica, che si sarebbe consolidata all'inizio del XIII secolo secondo la terminologia di *potere di ordine* e *potere di giurisdizione*. Essi non costituiscono poteri disparati, ma si configurano, secondo la terminologia di Graziano, come *potere ricevuto*

⁵⁵ DzH 3858-3859; DDM 1105-1107.

⁵⁶ Origene, Ippolito tendono a riconoscere dignità ministeriale ai confessori della fede, cioè a quanti avevano sofferto persecuzione pur senza subire il martirio; Cipriano vede come un tutto indistinto le condizioni canoniche e spirituali dell'ordinazione, in specie dei vescovi.

⁵⁷ Giovanni Graziano, monaco camaldolese, insegnò a Bologna attorno alla metà del secolo XII, dove compose, negli anni 40, l'opera che fu alla base della scienza canonistica, la *Concordia discordantium canonum*, detta poi per brevità *Decretum Gratiani*.

sacramentalmente e esecutività di tale potere. L'interpretazione del termine *exsecutio* è molto complessa. Ciò che è chiaro, dalle fonti a cui maestro Graziano si rifà, Cipriano e Agostino soprattutto, come anche dagli sviluppi della discussione da parte dei cosiddetti Decretisti⁵⁸, è che il problema preso in considerazione è soprattutto quello della ammissibilità o meno del potere sacro. Infatti la differenza che viene sottolineata tra potere ricevuto sacramentalmente e esecutività di tale potere in riferimento a determinate persone è che il primo non può essere perso, l'altra sì.

Anche in san Tommaso troviamo questa impostazione. Ecco come egli la articola:

Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, II II, q. 39, a. 3, c. [*Se gli scismatici abbiano qualche potere*] Il potere spirituale è duplice: uno sacramentale, l'altro giurisdizionale. Il potere sacramentale è quello che è conferito per mezzo di una consacrazione. E tutte le consacrazioni della Chiesa sono inamovibili finché rimane la cosa consacrata; come è chiaro anche a proposito delle cose inanimate: un altare infatti una volta consacrato non è riconsacrato se non è stato fatto a pezzi. Perciò tale potere nella sua essenza in un uomo che lo ha ricevuto per mezzo di una consacrazione rimane finché egli viva, sia che cada nello scisma sia nell'eresia; ciò è chiaro per il fatto che ritornando alla Chiesa non è riconsacrato. Ma poiché un potere inferiore non deve passare all'azione se non in quanto mosso da un potere superiore, come è chiaro anche in natura, tali persone perdono l'uso del potere, nel senso che non è loro lecito usare il loro potere. Tuttavia il loro potere, se lo usano, ha effetto in materia sacramentale, perché qui l'uomo non agisce se non come strumento di Dio; per questo gli effetti sacramentali non sono esclusi per colpa alcuna di chi conferisce il sacramento. – Il potere giurisdizionale invece è quello che è conferito per mezzo di una semplice ingiunzione umana. E tale potere non aderisce in modo inamovibile; per cui negli scismatici e negli eretici non rimane. Perciò non possono né assolvere né scomunicare né concedere indulgenze o cose simili; e qualora lo facciano l'atto è nullo. Quando dunque si dice che non hanno potere spirituale si deve intendere del secondo potere; oppure, se si fa riferimento al primo potere, non ci si deve riferire all'essenza stessa del potere ma al suo uso legittimo.

L'impostazione che distingue il potere sacro in ordine e giurisdizione è di quelle che lasciano il segno nell'ecclesiologia e nella canonistica. Da un lato accanto a questa articolazione si sviluppa, come per il battesimo, la teologia del carattere sacramentale; dall'altro si pone il problema molto serio di comprendere in maniera non estrinseca il nesso tra l'uno e l'altro potere. Una separazione troppo netta tra essi configurerebbe – o viceversa esprimerebbe – una divisione innaturale entro l'immagine della Chiesa. Il potere di ordine verrebbe infatti a dire quanto nel ministero trascende ogni capacità umana, attorno a cui è facile veder convergere quanto nella Chiesa travalica ogni modello sociologico; il potere di giurisdizione rimarrebbe invece inteso secondo i moduli giuridici della società civile e quindi come servizio a quanto nella Chiesa è assimilabile a tali moduli. Un tale schema ecclesiologico disegna il mistero soprannaturale di comunione e la società visibile della Chiesa come due realtà distinte⁵⁹.

Potere sul corpo "vero" e sul corpo mistico di Cristo

Il rilievo singolare dato al potere di consacrare l'Eucaristia venne a saldarsi con la tradizione giunta alla scolastica da Girolamo attraverso Isidoro di Siviglia (560-636), comunemente indicato come l'ultimo dei padri latini, secondo la quale tra presbiterato e episcopato non vi sarebbe distinzione sostanziale ma solo disciplinare, per il buon ordine della Chiesa. Lo sviluppo di questa tradizione avvenne in parte attribuendo al vescovo non un maggiore potere di ordine bensì di giurisdizione; ma anche secondo un approfondimento teologico più profondo che faceva leva sul tema del corpo mistico.

L'aggettivo "mistico" riferito al corpo di Cristo, come hanno dimostrato gli studi storici di Henri de Lubac, nell'antichità era riferito all'Eucaristia, con il significato di corpo "sacramentale" di Cristo, mentre "corpo di Cristo" senza altre precisazioni era la Chiesa, secondo la dottrina di san Paolo. Le controversie medievali sull'Eucaristia, sorte entro quello sforzo di cui si è detto di esprimerne il mistero nella nuova cultura più "fisicista", avevano portato a indicare il corpo eucaristico di Cristo come "corpo di Cristo vero", mentre l'aggettivo "mistico" era passato alla Chiesa, precisamente per distinguerla dal "vero" corpo nato da Maria vergine, morto sulla croce e risorto, presente nel sacramento⁶⁰.

⁵⁸ Sono i commentatori del *Decretum*, in pratica i maestri della canonistica tra la metà del XII e la metà del XIII secolo.

⁵⁹ Contro questa divisione cf la dottrina del concilio Vaticano II: «La società dotata di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, la compagine visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti non si devono considerare come due cose diverse, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino» (*Lumen Gentium*, n. 8). La separazione prese forza nell'ecclesiologia del nominalismo, cioè di quella filosofia della scolastica decadente (sec. XIV - XV) che riteneva di dover rinunciare alla comprensione dei nessi intrinseci della realtà – quanto più delle realtà divine! – e di doversi accontentare di elaborare schemi interpretativi frutto della nostra logica e del nostro arbitrio, cioè di dare "nomi" alle cose e di ragionare sui nomi.

⁶⁰ Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo. Studio storico*, Torino, Gribaudi, 1968 [orig. fr. del 1948].

L'articolazione tra potere sul corpo "vero" e sul corpo mistico di Cristo è precedente a Tommaso, il quale però la fa sua e la integra nella propria teologia a forte centralità eucaristica. Ecco una bella pagina del Tommaso più giovane, nella quale risalta non solo questa articolazione tra corpo vero e corpo mistico, ma anche tra il ministero sacramentale e quello di insegnamento, tra il sacramento dell'Ordine e la responsabilità della cura d'anime.

San Tommaso d'Aquino lasciò incompiuta la sua opera maggiore e di sintesi, cioè la *Summa Theologiae*, interrompendo le questioni relative ai sacramenti a metà della trattazione del sacramento della Penitenza. Poiché già seguiva l'ordine dei sette sacramenti divenuto classico⁶¹, non ci ha dato una trattazione ultima sul sacramento dell'Ordine. Per la ricerca del pensiero di Tommaso sull'Ordine ci si può però riferire nella Somma a quanto egli ha scritto sul ministro dell'Eucaristia (III, q. 82). Nel *Supplemento*, successivamente collegato per utilità di scuola alla Somma (sull'Ordine le qq. 34-40), vengono riportati testi precedenti, presi dal Commento di Tommaso al IV libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo. Riflessioni di valore si trovano in opuscoli minori, soprattutto in quelli relativi alla controversia sulla predicazione e la spiritualità tra i nuovi ordini mendicanti e il clero secolare. Una trattazione più organica del Tommaso maturo si trova nel IV libro della cosiddetta *Summa contra Gentiles*: essa si svolge anche secondo un singolare procedimento conforme all'originalità dell'opera⁶².

Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, Suppl, q. 36, a. 2. [= in IV Libr. Sententiarum, dist. 24, a.3, q.1a 2]. [Se in coloro che ricevono gli Ordini sia richiesta la conoscenza di tutta la sacra Scrittura] **ob. 1.** Deve avere conoscenza della legge colui dalla cui bocca si cerca la legge. Ma «cercano la legge dalla bocca del sacerdote» (cf Mal 2). Egli dunque deve avere conoscenza di tutta la legge. [...] **c.** Qualsiasi attività dell'uomo, se deve essere ordinata, deve essere guidata dalla ragione. Per compiere dunque i doveri di un ordine deve avere tanta conoscenza quanta è sufficiente a guidarlo negli atti di quel l'ordine. Tale scienza è dunque pure richiesta in chi deve essere promosso agli ordini: non che sia istruito in modo completo su tutta la Scrittura, ma più o meno secondo che il suo incarico si estende a compiti maggiori o minori. Così coloro che sono preposti ad altri assumendo una cura d'anime devono sapere ciò che concerne la dottrina della fede e della morale, e gli altri ciò che riguarda l'esecuzione del loro ordine. **ad 1.** Il sacerdote ha due attività: una principale, sul corpo di Cristo vero, e l'altra secondaria, sul corpo di Cristo mistico. La seconda attività dipende dalla prima, ma non viceversa. Perciò sono promossi al sacerdozio alcuni a cui è affidata solo la prima attività, come i religiosi cui non è affidata cura d'anime. Dalla bocca di questi non si cerca la legge, ma solo che celebrino i sacramenti. Per questi è sufficiente che ne sappiano abbastanza per poter osservare correttamente ciò che riguarda la celebrazione dei sacramenti. Altri invece sono promossi all'altra attività, che è sul corpo mistico di Cristo. Dalla loro bocca il popolo cerca la legge. Perciò in loro ci deve essere la conoscenza della legge. Non però nel senso che conoscano tutte le questioni difficili della legge, perché per queste si deve ricorrere ai superiori; ma che sappiano della legge ciò che il popolo deve credere e osservare. Ma ai sacerdoti superiori, cioè ai vescovi, compete di sapere anche le cose che nella legge possono sollevare difficoltà; e tanto più quanto più alto è il grado in cui sono collocati. Qualcosa di analogo Tommaso scrive quando tratta la questione del ministro dell'Eucaristia; e qui vi è anche il tentativo di articolare il discorso con quello sul vescovo come ministro della stessa ordinazione.

Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, III, q. 82, a. 1. [Se la consacrazione di questo sacramento (= dell'Eucaristia) spetti propriamente al sacerdote] [...] **ob. 4.** [...] questo sacramento [l'Eucaristia] si compie nella consacrazione della materia. Ma spetta al solo vescovo consacrare altre materie, cioè il crisma e l'olio santo e l'olio benedetto, la cui consacrazione non ha una dignità così grande come la consacrazione dell'Eucaristia, in cui vi è tutto il Cristo. Dunque non è proprio del sacerdote, ma solo del vescovo, compiere questo sacramento. [...] **ad 4.** Il vescovo riceve il potere di agire in persona di Cristo sul suo corpo mistico, cioè sulla Chiesa, potere che il sacerdote non riceve nella sua consacrazione, anche se può averlo per incarico del vescovo. E pertanto ciò che non riguarda il governo (*dispositio*) del corpo mistico, come la consacrazione di questo sacramento, non è riservato al vescovo. Al vescovo invece compete dare non solo al popolo ma anche ai sacerdoti ciò che permette loro di svolgere i propri compiti. E poiché la benedizione del crisma e dell'olio santo e dell'olio degli infermi e di altre cose che si consacrano, come l'altare, la chiesa, le vesti e i vasi, conferisce loro una certa idoneità alla celebrazione dei sacramenti che sono compito dei sacerdoti, tali consacrazioni sono riservate al vescovo, come soggetto principale di tutto l'ordine ecclesiastico.

C. L'Ordine come sacramento

La dottrina del carattere

⁶¹ «I sacramenti comunemente sono messi da tutti nell'ordine detto». *S. Th.*, III, q. 65, a. 2, sed c.

⁶² Il titolo completo è *De veritate catholicae fidei contra errores infidelium*: si tratta di un'opera di giustificazione generale del senso della fede cristiana, originale in un tempo e in un contesto in cui essa non era discussa. Dice l'esigenza intrinseca, percepita e sviluppata da un teologo di questa statura, di condurre passo passo la ragione verso la fede.

Infine il grande guadagno della teologia scolastica, cioè di averci dato una teologia sacramentaria, raggiunge anche il discorso sull'Ordine. La definizione di Pier Lombardo (v. sopra) dell'Ordine come *signaculum* conduce da un lato al riconoscimento dell'Ordine stesso come sacramento, segno di consacrazione e santificazione, dall'altro allo sviluppo del tema del carattere sacramentale come *signaculum*. Il termine infatti progressivamente slitta dal segno rituale che produce l'effetto consacratorio a dire l'effetto stesso prodotto dal rito.

Seguiamo ancora Tommaso:

Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, Suppl, q. 34, a. 2, c. [= in IV Libr. Sententiarum, dist. 24, a.1, q.1a 2]. [Se l'Ordine sia definito in maniera conveniente dal Maestro delle Sentenze] La definizione che il Maestro enuncia a proposito dell'Ordine conviene all'Ordine in quanto è sacramento della Chiesa. Perciò enuncia due aspetti: il segno esteriore: "*signaculum quoddam*" ecc., cioè un segno; e l'effetto interiore: "per mezzo del quale un potere spirituale" ecc. **ad 1.** *Signaculum* qui non è inteso del carattere interiore, ma di ciò che si compie esternamente, che è segno e causa del potere interiore. [...] se però lo si intendesse del carattere interiore, non sconvolgerebbe. Perché la divisione tripartita dei sacramenti ⁶³, propriamente parlando, non è in parti integrali. Infatti la *res tantum* non appartiene all'essenza del sacramento. Ciò che è *sacramentum tantum* è transitorio, mentre si afferma che il sacramento rimane. Rimane dunque che il carattere interiore stesso sia essenzialmente e principalmente il sacramento stesso dell'Ordine.

Che essenziale nel sacramento dell'Ordine sia il carattere, che denota precisamente il potere spirituale, è certo un'affermazione che porta chiarezza. L'interpretazione poi di che cosa sia questo carattere e di come funga non solo da riferimento semplificatore ma anche da centro illuminante della teologia dell'Ordine chiede un'elaborazione più complessa. Secondo Tommaso il carattere configura a Cristo, anzi i diversi caratteri, del Battesimo, della Confermazione, dell'Ordine, configurano in diversa maniera precisamente al *sacerdozio* di Cristo.

Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, III, q. 63, a. 3, c. [...] [Se il carattere sacramentale sia un marchio di Cristo] Carattere in senso proprio è un segno con cui una cosa è contrassegnata per destinarla a uno scopo, come una moneta è contrassegnata con un marchio (*character*) per uso di scambio e i soldati sono segnati con un marchio come destinati alla milizia. Ora, l'uomo fedele ha una duplice destinazione. In primo luogo e principalmente al possesso della gloria. E per questo sono segnati dal segno della grazia [...]. In secondo luogo ogni fedele è destinato a ricevere o trasmettere ad altri quanto riguarda il culto di Dio. A questo propriamente è destinato il carattere sacramentale. Ma tutta la ritualità della religione cristiana deriva dal sacerdozio di Cristo. È dunque chiaro che il carattere sacramentale è in senso speciale un marchio (*character*) di Cristo, al cui sacerdozio i fedeli sono configurati secondo i caratteri sacramentali, che non sono altro che partecipazioni del sacerdozio di Cristo, derivate da Cristo stesso.

L'Ordine come consacrazione e come sorgente di spiritualità

Questa teoria generale dei caratteri sacramentali come configurazione al sacerdozio di Cristo non sarà semplice da spiegare senza incorrere in equivoci tra il sacerdozio dei fedeli e quello ministeriale. La configurazione degli ordinati a Cristo ha anzitutto natura ministeriale, e tuttavia ha anche un aspetto santificante, comporta una grazia. Anche questo fa parte della dinamica del sacramento, e Tommaso volentieri raccoglie spunti dalla tradizione teologica di orientamento platonico espressa dallo Pseudo-Dionigi, entrata nella scolastica attraverso Ugo da San Vittore.

L'autore mistico del V-VI secolo che si presenta sotto lo pseudonimo di quel Dionigi l'Areopagita che si convertì in seguito alla predicazione di Paolo ad Atene (At 17, 34) ha una visione gerarchica del cosmo e della Chiesa per cui tutto viene da Dio e a lui ritorna secondo ordini e gradi. Questa visione si presta ad affermare la necessità di mediazioni e a promuovere una spiritualità intensa a partire dalla consacrazione per il ministero; ma anche rende difficile comprendere come le mediazioni ministeriali nella Chiesa siano fondamentalmente strumentali in rapporto all'azione immediata di Cristo e dello Spirito Santo. Viceversa offre come un antidoto a una interpretazione troppo estrinsecista di questa strumentalità ⁶⁴.

⁶³ Allude alla distinzione all'interno dei singoli sacramenti di un triplice livello di realtà: il *sacramentum tantum*, che è il segno esteriore; la *res tantum*, che è la realtà interiore della grazia; e la *res et sacramentum*, di cui esempio preciso è il carattere, che è al tempo stesso segno della grazia interiore e frutto del segno esteriore.

⁶⁴ L'influsso di Dionigi e della sua visione fortemente gerarchica del ministero si intersecava già da tempo con la concezione che Agostino aveva derivato in particolare dal vangelo di Giovanni: ispirandosi alla figura di Pietro discepolo e pastore (Gv 21, 15-17) Agostino intendeva i pastori della Chiesa come figure di responsabilità essenzialmente fraterne. Parlando della Riforma tridentina, Moioi retrospettivamente scriveva che «Tommaso d'Aquino [...] aveva tentato una armonizzazione, peraltro insoddisfacente, delle due prospettive, a proposito della figura del vescovo»: Giovanni Moioi, *Sul ministero presbiterale come ideale di vita*, in Id., *Scritti sul prete*, a cura di Angelo Cazzaniga, Milano, Glossa, 1990, 148-161: 149.

Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, Suppl, q. 34, a. 1, c. [= in IV Libr. Sententiarum, dist. 24, a.1, q.1a 1]. [Se debba esserci un Ordine nella Chiesa] Dio volle produrre le sue opere a propria somiglianza, per quanto possibile, perché fossero perfette ed egli potesse essere conosciuto per mezzo di esse. Perciò, per essere rappresentato nelle sue opere non solo per ciò che egli è in sé ma anche per l'influsso che ha su altri, impose a tutte questa legge di natura, che le realtà ultime fossero portate a perfezione attraverso le intermedie, e le intermedie attraverso le prime, come dice Dionigi. Perciò, perché la Chiesa non fosse priva di questa bellezza, pose in essa l'ordine, perché alcuni, appropriatamente (*suo modo*) assimilati in ciò a Dio, trasmettessero agli altri i sacramenti, come cooperando con Dio: come anche nel corpo naturale alcune membra influiscono sulle altre.

In verità il modello su cui Dionigi pensa queste mediazioni non è fisicistico e automatico, ma delicatamente spirituale. Anche quando parla di questa mediazione a proposito dei sacramenti, in primo piano sembra mettere una funzione illuminativa; probabilmente quella legata alla disciplina dell'arcano e alla mistagogia, cioè alla rivelazione dei misteri in occasione dell'iniziazione battesimale. La direzione del pensiero è promettente: protegge il sacerdozio dall'isolamento nell'attività sacramentale e invita a recuperare il quadro d'insieme dell'attività pastorale, nella quale l'annuncio del vangelo non può essere certo secondario.

Tommaso si muove in questa stessa direzione sospinto dalla controversia sugli ordini mendicanti. La controparte, rappresentata da Guglielmo di Sant'Amore, opponeva la figura del vescovo come perfezionatore ai religiosi che tendevano a una perfezione tutta da raggiungere. Se però la forza spirituale della figura del vescovo sta – come si diceva – nella sua dedizione incondizionata e ufficialmente sancita a spendersi per i fratelli, questa sua condizione può essere condivisa da quanti, assumendo la cura d'anime (cf sopra il testo sulla conoscenza della Scrittura), si trovano avviati a una spiritualità simile a quella del vescovo. Quelle figure della vita religiosa attiva che non si accontentano di tendere all'amore di Dio individualmente ma si spendono per il prossimo facendo sintesi tra contemplazione e azione apostolica sono le migliori avvicinandosi alla figura episcopale.

Tommaso d'Aquino, Summa Theologiae, II II, q. 186, a. 6, c. [Se un ordine religioso che si dedica alla vita contemplativa sia migliore di uno che si dedica alle opere della vita attiva] [...] come è cosa maggiore illuminare che semplicemente brillare, così è cosa maggiore trasmettere ad altri ciò che si è contemplato che solo contemplare. [...] Così il sommo grado tra gli ordini religiosi lo detengono quelli che sono ordinati a insegnare e predicare. Essi sono vicinissimi alla perfezione dei vescovi: come in altre cose quando il punto terminale di ciò che precede si lega a quello iniziale di ciò che segue, come dice Dionigi [...].

Bisognerà, ma anche basterà, riconoscere la cura d'anime non come un'aggiunta al sacerdozio anche dei presbiteri ma come ad esso coesenziale – superando una visione solo consacratoria del sacerdozio stesso; e superando anche, certo, la logica feudale, per ritrovare la corresponsabilità per una pastorale d'insieme come figura tipo: e non sarà, prevedibilmente, un'operazione veloce, e senza difficoltà – e un'intera configurazione spirituale potrà trovare le proprie radici nell'ordinazione stessa.

D. Una logica argomentabile

Il capitolo elaborato della *Summa contra Gentiles* sul sacramento dell'Ordine sembra presentare una via originale sulla quale il pensiero maturo di Tommaso ha ritenuto che meritasse di spendersi. Secondo l'intenzione di questa Somma, la logica dell'Ordine viene argomentata il più possibile: non incontriamo qui temi veramente nuovi, ma una studiata architettura della riflessione. Essa prelude a passaggi futuri dell'apologetica del ministero: alle loro vie più intelligenti e forse ai loro limiti stessi.

Tommaso d'Aquino, Summa contra Gentiles, Lib. IV, Cap. 74: Il sacramento dell'Ordine. Da ciò che si è detto, è chiaro che in tutti i sacramenti di cui si è trattato è conferita una grazia spirituale sotto il sacramento di cose visibili. Ma ogni azione deve essere proporzionata all'agente. Bisogna dunque che i suddetti sacramenti siano dispensati da uomini visibili dotati di potere spirituale. Dispensare i sacramenti infatti non compete agli angeli, ma a uomini rivestiti di carne visibile: perciò l'Apostolo dice (Eb 5, 1): «Ogni sommo sacerdote, preso tra gli uomini, è costituito a favore degli uomini nelle cose che riguardano Dio».

La cosa può essere spiegata anche in un altro modo. L'istituzione e l'efficacia dei sacramenti deriva da Cristo: di lui infatti l'Apostolo dice (Ef 5, 25-26) che «Cristo amò la Chiesa e consegnò se stesso per lei, per santificarla, mondandola con un lavacro di acqua in una parola di vita». È pure chiaro che Cristo nella Cena diede il sacramento del suo corpo e del suo sangue, e ne istituì la ripetizione. Questi sono i principali sacramenti. Poiché dunque Cristo avrebbe sottratto alla Chiesa la sua presenza corporale, fu necessario che istituisse altri come suoi ministri, che dispensassero i sacramenti ai fedeli: secondo la parola dell'Apostolo (1 Cor 4, 1): «Ci si consideri come ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio». Perciò affidò ai discepoli la consacrazione del suo Corpo e del suo Sangue, dicendo: «Fate questo in memoria di me»; diede loro il potere di rimettere i peccati, secondo Gv 20, 23: «Coloro cui rimetterete i peccati, saranno loro rimessi»; e ingiunse loro anche il compito di insegnare e

battezzare, dicendo (Mt, ult.) «Andate, ammaestrate tutte le genti, battezzandoli». Ora, il ministro nei confronti del padrone è come lo strumento nei confronti dell'agente principale: come infatti lo strumento è mosso dall'agente a fare qualcosa, così il ministro è mosso dal comando del padrone a eseguire qualcosa. Ma bisogna che lo strumento sia proporzionato all'agente. Perciò i ministri di Cristo bisogna che siano conformi a lui. Ma Cristo, essendo il Signore, operò la nostra salvezza per autorità e virtù propria, in quanto era Dio e uomo: in quanto è uomo patì per la nostra redenzione, in quanto Dio la sua passione fu di salvezza per noi. Bisogna dunque che anche i ministri di Cristo siano uomini, e siano in qualche misura partecipi della sua divinità per qualche potere spirituale: anche lo strumento infatti in qualche misura partecipa delle virtualità del l'agente principale. Di questo potere l'Apostolo dice (2 Cor, ult.) che «il Signore gli diede potere per edificare e non per distruggere».

Ma non si deve dire che tale potere sia stato dato ai discepoli di Cristo in modo tale da non dovere derivare ad altri tramite loro. Infatti fu loro dato *per l'edificazione della Chiesa*, secondo la parola dell'Apostolo. Bisogna dunque che questo potere si perpetui fin tanto che sia necessario edificare la Chiesa. Ma questo è necessario dopo la morte dei discepoli di Cristo sino alla fine dei tempi. Dunque ai discepoli di Cristo fu dato un potere spirituale in modo che tramite loro giungesse ad altri. Perciò il Signore parlava ai discepoli rivolgendosi ad altri fedeli: come è chiaro da Mc 13, 37: «Ciò che dico a voi, lo dico a tutti»; e (Mt, ult.) il Signore disse: «Ecco, io sono con voi sino alla consumazione dei tempi».

Poiché dunque questo potere spirituale deriva da Cristo nei ministri della Chiesa; e gli effetti spirituali derivati in noi da Cristo si compiono attraverso alcuni segni sensibili [...], bisognava che anche questo potere spirituale fosse trasmesso agli uomini attraverso alcuni segni sensibili. Tali sono certe formule verbali e determinati atti, come l'imposizione delle mani, l'unzione, la consegna del libro o del calice, o di qualcosa di simile che abbia relazione con la disponibilità di un potere spirituale. Ma ogni volta che qualcosa di spirituale è trasmesso sotto un segno corporale, questo si chiama sacramento. È chiaro dunque che nel conferimento del potere spirituale si compie un sacramento, che è detto sacramento dell'Ordine.

Corrisponde alla divina liberalità, che a chi è conferito il potere di compiere qualcosa sia conferito anche ciò senza cui tale operazione non può essere eseguita in modo conveniente. Ma l'amministrazione dei sacramenti, a cui è ordinato il potere spirituale, non è compiuta in modo conveniente se in ciò non si è aiutati dalla grazia divina. Perciò in questo sacramento è conferita la grazia, come anche negli altri sacramenti.

Ma poiché il potere di Ordine è finalizzato a dispensare i sacramenti, e tra i sacramenti il più nobile, che porta gli altri a completezza, è il sacramento dell'Eucaristia [...] bisogna considerare il potere di Ordine precipuamente in relazione a questo sacramento; perché ogni cosa è determinata dal suo fine.

Ciò stesso che ha virtù di conferire un perfezionamento ha virtù di preparare la materia che lo riceva, come il fuoco ha virtù di trasfondere la propria forma in un'altra cosa e di preparare la materia che riceva tale forma. Poiché dunque il potere di Ordine si estende a compiere il sacramento del corpo di Cristo e a comunicarlo ai fedeli, bisogna che tale potere si estenda a rendere i fedeli atti e disposti a ricevere questo sacramento. Ma il fedele è reso atto e disposto a ricevere questo sacramento se è immune dal peccato: perché altrimenti non può unirsi spiritualmente a Cristo, al quale è sacramentalmente congiunto ricevendo questo sacramento. Bisogna dunque che il potere di Ordine si estenda al potere di rimettere i peccati dispensando quei sacramenti che sono ordinati alla remissione del peccato, come il battesimo e la penitenza [...]. Perciò [...] ai discepoli, cui affidò la consacrazione del suo Corpo, il Signore diede anche il potere di rimettere i peccati. Questo potere è inteso nelle *chiavi*, di cui il Signore disse a Pietro (Mt 16, 19): *Ti darò le chiavi del regno dei cieli*. A ciascuno infatti il cielo è chiuso e aperto secondo che soggiace al peccato o è purgato dal peccato; perciò l'uso delle chiavi è indicato come *legare e sciogliere*, sottinteso dai peccati. [...]

Cap. 75: La distinzione degli ordini. Va poi considerato che il potere che è orientato a un effetto principale ha di natura sua sotto di sé poteri inferiori al suo servizio. Ciò è chiaro a proposito delle attività artigianali [...]. Poiché dunque il potere dell'Ordine è orientato a consacrare il corpo di Cristo e a distribuirlo ai fedeli, e a purgare i fedeli dai peccati, ci deve essere un ordine principale il cui potere ricopra precipuamente que st'area, ed è l'ordine sacerdotale, e altri che ad esso servano predisponendo in un certo senso la materia, e questi sono gli ordini dei ministri (*ministrantium*). [...] Gli ordini più bassi sono a servizio dell'ordine sacerdotale solo per la preparazione del popolo [...] Gli ordini superiori invece sono a servizio del sacerdozio sia per la preparazione del popolo sia per la celebrazione del sacramento. [...]

Cap. 76: Il potere dei vescovi, e che uno in esso è sommo. Ma poiché il conferimento di tutti questi Ordini si compie con un sacramento [...], e i sacramenti della Chiesa devono essere dispensati da ministri, è necessario che vi sia nella Chiesa un potere superiore di un ministero più alto, che dispensi il sacramento dell'Ordine. Questo è il potere episcopale, che, anche se quanto alla consacrazione del Corpo di Cristo non supera il potere di un sacerdote, lo supera tuttavia in ciò che riguarda i fedeli. Infatti lo stesso potere sacerdotale deriva da quello episcopale; e ogni attività impegnativa che riguarda il popolo fedele è riservata ai vescovi; e per loro autorità

anche i sacerdoti possono quanto viene loro affidato da compiere. Anche in ciò che i sacerdoti compiono si servono di cose consacrate dal vescovo, come nella consacrazione dell'Eucaristia si servono di calice, altare, palle consacrate dal vescovo. Così è chiaro che l'insieme del governo del popolo cristiano compete alla dignità episcopale. [Segue una lunga riflessione sul papa].

E. Le singolari concessioni agli abati cistercensi

La complessa dottrina della scolastica sui poteri ministeriali si riflette in una curiosa serie di bolle papali del secolo XV, provocanti per la questione del ministro dell'ordinazione sacramentale.

*I documenti*⁶⁵

Bonifacio IX, in data 1-2-1400, concede all'abate del monastero agostiniano di Santa Osita in Londra il privilegio di conferire ai suoi monaci *suddiaconato*, *diaconato*, *presbiterato*. Il 6.2.1403 revoca il privilegio su reclamo del vescovo di Londra, non per ragioni di principio ma per non recare pregiudizio ai diritti territoriali del vescovo stesso.

Martino V il 16-11-1427 concede all'abate del monastero cistercense di Alzelle per un quinquennio di conferire ai suoi sudditi «tutti gli ordini, anche quelli sacri».

Innocenzo VIII il 9-4-1489 concede all'abate di Citeaux ed ai quattro suoi principali affiliati di conferire il *suddiaconato* e il *diaconato*. Di questi privilegi concessi da Innocenzo VIII si fece uso fino al secolo XVIII.

Per una valutazione

Le bolle papali furono riscoperte nel nostro secolo, nel contesto tra i due concili Vaticani fortemente portato a sopravvalutare ogni documento di origine papale. Esse non coinvolgono in ogni caso l'infallibilità, non avendo carattere universale ma destinatari ben ristretti. Tuttavia è noto che in materia sacramentaria la prassi tradizionale della Chiesa è per principio prudente e rigorosa; tanto più trattandosi del sacramento dell'Ordine. La fondata presunzione che questi tre papi si siano attenuti ai tradizionali criteri di prudenza non permette di sottovalutare queste autorizzazioni.

Ogni documento va compreso nel suo contesto. Queste bolle sono tutte del secolo XV. Il contesto è quello della tarda scolastica, nella quale non mancava, anzi forse era prevalente chi nell'episcopato vedeva non un sacramento ma una *dignitas* che implicava un di più di giurisdizione. Chi fosse convinto che ciò di cui un prete manca rispetto a un vescovo per poter essere ministro del sacramento dell'Ordine non è un grado sacramentale ma una giurisdizione, potrebbe senz'altro concluderne che il papa – in linea di principio, e a prescindere da qualsiasi considerazione sull'opportunità – è in grado di supplire a questa mancanza attingendo alla propria pienezza giurisdizionale⁶⁶. Sulla base di questi presupposti teologici i tre papi in questione possono aver concesso con tutta tranquillità agli abati in questione il privilegio di ordinare.

Non è proibito ritenere che l'errore di tale teologia, che suppone la non sacramentalità dell'episcopato, abbia comportato l'invalidità delle concessioni, almeno per quanto riguarda i gradi sacramentali del diaconato e del presbiterato. Gli effetti perversi sulla Chiesa delle ordinazioni conseguentemente non valide sarebbero relativamente contenuti, limitandosi a qualche anno il periodo coperto dalle bolle di Bonifacio IX e di Martino V, che includono la concessione di ordinare al presbiterato. Chiaramente per la teologia non fa grosso problema la semplice ipotesi di ordinazioni non valide di fatto⁶⁷; più serio è il fatto che all'origine di tale invalidità ci possano essere concessioni papali.

Tuttavia è più normale interpretare come valide le concessioni agli abati cistercensi, e teologicamente non è affatto impossibile farlo pur tenendo la dottrina della sacramentalità dell'episcopato. Si tratterebbe di ipotizzare un caso analogo a quelli relativi al ministro della Penitenza e della Confermazione, previsti dalla tradizione universale delle Chiese. Diverse impostazioni teologiche sono in grado di fondare la presenza una simile capacità nel presbiterato, vincolata a una concessione dell'autorità superiore.

Non fanno ostacolo le affermazioni del Tridentino, che si è limitato a fare un discorso unico sul ministro della Confermazione e dell'Ordine, negando nel can. 7 della sessione XXIII una totale parità tra vescovi e presbiteri a questo riguardo, e parlando del potere effettivo e non della questione di principio nel cap. 4 (cf più avanti). Del resto è noto che precisamente sulla differenza sacramentale tra presbiterato ed episcopato il concilio di Trento non si è

⁶⁵ I testi in DzH 1145-1146; 1290; 1435.

⁶⁶ Ci fu addirittura chi, ragionando sull'ipotesi, sostenne che paradossalmente sarebbe stata meno problematica l'eventuale concessione papale a un prete della facoltà di conferire l'episcopato che non il sacerdozio.

⁶⁷ Naturalmente in tale ipotesi si tratterebbe di pasticci non indifferenti, ma dello stesso ordine di quelli provocati da qualsiasi sacramento non valido (battesimo, matrimonio ecc.); certo meno gravi che se si fosse trattato dell'episcopato; certo meno gravi che se invece che di monaci si fosse trattato di presbiteri in cura d'anime.

voluto pronunciare.

Anche il Vaticano II, che pure ha insegnato a tutte lettere la sacramentalità dell'episcopato, su questo problema si è mantenuto cauto, limitandosi, in conclusione del n. 21 della *Lumen Gentium*, a riassumere questo argomento così: «È proprio dei vescovi assumere nel corpo episcopale nuovi eletti per mezzo del sacramento dell'Ordine». In pratica esso non dice nulla circa il ministro dell'ordinazione presbiterale e diaconale; e a proposito di quella episcopale si limita a una constatazione di fatto e di convenienza. Quest'ultima prudenza, a detta di Lécuyer, è perfino esagerata⁶⁸.

Cap. 4 - Dottrina e riforma tridentina: figura teorica e immagini ideali del clero nell'età moderna

La dottrina sull'Ordine, dopo la dichiarazione del Decreto per gli Armeni del concilio di Firenze, torna prepotentemente alla ribalta in seguito al rifiuto di ogni gerarchia sacra e sacerdotale da parte del protestantesimo. La posizione dei riformatori era comandata da un'urgenza pratica: quel bisogno appunto di riforma – morale, ma ormai anche canonica – che da secoli pungeva le coscienze migliori della Chiesa di Occidente. Le condizioni del clero dal punto di vista della dottrina, come della morale personale e della dedizione ministeriale, lasciavano troppo a desiderare. Checché si pensi delle posizioni assunte dai riformatori, si può convenire che le loro istanze di rinnovamento erano condivise dalla migliore parte di quanti non li seguirono nella “protesta”.

Entro un siffatto contesto la risposta del concilio di Trento alle posizioni protestanti si configura articolata, e di questo si deve tenere conto per interpretare i suoi decreti. Sull'Ordine e sul ministero ordinato il concilio ha lasciato due gruppi di documenti la cui prospettiva è abbastanza diversa: i decreti dogmatici e i decreti di riforma. La prospettiva degli uni e degli altri è diversa sia perché i primi presentano una maggiore e più nitida intenzione dottrinale (dagli altri è ricavabile solo la dottrina implicita nelle decisioni pratiche), sia perché il contenuto materiale stesso dell'immagine del prete nei due casi è comandato da logiche differenti.

Come ben sa chiunque abbia qualche dimestichezza con i testi del Tridentino e con la loro interpretazione, i *decreti dogmatici* di questo concilio hanno puntualmente di mira la confutazione degli errori protestanti. Dove invece non vi era disaccordo o dove il disaccordo non era tra fede e eresia ma tra diverse scuole teologiche legittimamente presenti nella Chiesa, il concilio di Trento ha regolarmente deciso di non pronunciarsi. Per questo motivo la sua dottrina è consapevolmente parziale e unilaterale, e non vuole proporsi come base per un impianto teologico sistematico: l'eventuale errore di assumerla come tale è da addebitare, a proposito del sacramento dell'Ordine come di altri capitoli della teologia, alla manualistica “dogmatica” successiva.

La figura di prete proposta nei *decreti di riforma* invece ha un respiro più globale, in quanto costituisce risposta in positivo, in forma progettuale, a contestazioni non sempre impertinenti dei riformatori. Certo anche qui va riconosciuto quanto le urgenze dei tempi abbiano condizionato la figura del prete tridentino, sia nel senso della risposta che doveva essere data alle esigenze pastorali del momento, sia nel senso dell'attenzione alle maggiori lacune riscontrabili e contestate nel clero del tempo. Se ne stupirebbe solo chi pensasse di trovare in questi documenti immagini di ministero superiori alla storia e non coinvolte in essa, che invece non hanno senso concreto.

A. La risposta dogmatica al protestantesimo: l'Ordine come sacerdozio permanente

Prime prese di posizione generali o indirette

All'Ordine il concilio di Trento si è interessato anzitutto occupandosi dei sacramenti in generale, nella sessione VII.

Il can. 1 lo elenca tra i sette.

Il can. 9 insegna che esso, come il Battesimo e la Confermazione, «imprime nell'anima un carattere» indelebile, onde non può essere ripetuto.

Il can. 10 vi accenna indirettamente condannando la dottrina secondo la quale tutti i cristiani avrebbero in linea di principio uguale potestà circa il ministero della parola e dei sacramenti. L'affermazione di questo can. 10 è ripresa analiticamente sacramento per sacramento dove si parla del loro ministro, presbitero o vescovo.

Il Decreto della Sessione XXII sul sacrificio della Messa

Affermazioni importanti vengono fatte dal Concilio in questo decreto, che risulta tangente rispetto al tema del

⁶⁸ La relazione della Commissione Dottrinale diceva: «Nel testo si dice che solo i vescovi possono assumere un nuovo membro nel corpo episcopale. La commissione ha deciso che non si dichiari nulla sulla questione, se solo il vescovo possa ordinare i sacerdoti, e perciò non risolve né la questione di diritto né quella di fatto».

sacerdozio in quanto tratta dell'Eucaristia come sacrificio. Direttamente del sacerdozio esso non dice più di quanto poi sarà formalizzato nella sessione successiva; ma va ricordato, perché dà evidenza ad alcuni significativi passaggi del ragionamento che collega sacrificio e sacerdozio e che condizionano l'impostazione della dottrina.

I testi

Dopo aver presentato l'insufficienza del sacerdozio della legge antica e perciò la necessità del nuovo sacerdozio di Gesù Cristo secondo l'ordine di Melchisedech, il concilio viene a parlare dell'istituzione dell'Eucaristia, e con essa del sacerdozio degli apostoli, nell'ultima Cena del Signore.

Concilio di Trento, Sessione XXII (17-09-1562). Dottrina e canoni sul santissimo sacrificio della Messa. Cap. I.

[...] Egli dunque, Dio e Signore nostro [...] poiché il suo sacerdozio non si sarebbe estinto per la sua morte, nell'ultima Cena, nella notte in cui fu tradito, per lasciare alla Chiesa, sua amata sposa, un sacrificio visibile (come la natura umana esige), [...] offrì a Dio Padre il suo Corpo e Sangue sotto le specie del pane e del vino e sotto i medesimi simboli lo consegnò agli apostoli (che allora costituiva sacerdoti del Nuovo Testamento) perché lo assumessero, e comandò a loro e ai loro successori nel sacerdozio che lo offerissero, con queste parole: «Fate questo in memoria di me», come sempre la Chiesa cattolica intese e insegnò ⁶⁹.

A questo insegnamento corrisponde la puntualizzazione dell'errore condannato ⁷⁰:

Can. 2. Se qualcuno dirà che con le parole «Fate questo in memoria di me» Cristo non ha istituito sacerdoti gli apostoli, o non ha disposto (*ordinasse*) che essi e altri sacerdoti offrano il suo Corpo e Sangue, sia anatema ⁷¹.

Commento

I punti caratteristici di questo discorso sono soprattutto tre.

1. Dell'Eucaristia si sottolineano le dimensioni di sacrificio visibile «come esige l'umana natura». In questa prospettiva è inteso anche il sacerdozio ministeriale; e questa risulta essere una chiave di interpretazione fondata anche per il decreto della successiva sessione XXIII. La visibilità era contestata dai protestanti a favore del sacerdozio interiore – “invisibile”, quindi – di ogni cristiano. Il riferimento alla “natura umana” ricalca l'antropologia razionale già per es. della *Summa contra Gentiles* di Tommaso, e rischia di ingabbiare i concetti di sacrificio e sacerdozio entro catalogazioni di tenore filosofico, che potrebbero risultare prevalenti rispetto alla docilità che è richiesta dalla rivelazione del mistero cristiano.

2. L'istituzione del sacerdozio viene collocata all'ultima Cena. La complessità della formazione e della missione degli apostoli risulta mortificata rispetto ai racconti neotestamentari, sia pure a favore di un momento decisivo come quello appunto del testamento eucaristico di Gesù. Non stupisce che qui, in connessione con la dottrina sul sacrificio della Messa, la categoria portante per la descrizione del ministero ordinato sia quella di sacerdozio. Questa sottolineatura risponde alla contestazione protestante non già della necessità di un ministero ma puntualmente dell'indole sacerdotale dei ministri ecclesiastici come dell'indole sacrificale della Cena del Signore. Per questo il primato della categoria di sacerdozio, peraltro ricca di tradizione sia patristica sia scolastica, e l'unilateralità conseguente della dottrina, sbilanciata sul culto visibile, ritorneranno nel decreto sul sacramento dell'Ordine.

In questo contesto il concilio di Trento parla degli apostoli e dei «loro successori nel sacerdozio». La formula – che ritorna nel decreto successivo sull'Ordine – è un po' curiosa, e va presa in senso restrittivo. Il Tridentino sa bene che “successori degli apostoli” sono i vescovi, e che quindi la successione apostolica è più ricca di contenuto e ristretta riguardo alle persone che quel la «nel sacerdozio» di cui qui si parla, che porta a considerare indistintamente vescovi e presbiteri come “sacerdoti”.

B. Il Decreto della Sessione XXIII sul sacramento dell'Ordine

Direttamente all'Ordine il concilio dedica un documento composto di 4 capitoli e di 8 canoni. È giusto riportarlo qui per intero dal momento che esso, dal punto di vista dell'autorità dogmatica, è sinora il più impegnativo documento del magistero sul sacramento dell'Ordine.

Il testo ⁷²

Concilio di Trento – Sessione XXIII (15-07-1563). Vera e cattolica dottrina sul sacramento dell'Ordine per

⁶⁹ DzH 1740; DDM 1046.

⁷⁰ La struttura di gran parte del magistero dogmatico del concilio di Trento vede corrispondersi capitoli, che illustrano in positivo la dottrina della Chiesa, e canoni, che condannano gli errori a cui il concilio intende rispondere. I canoni spesso sono decisivi per comprendere quali punti della dottrina il concilio vuole mettere a fuoco anche nella presentazione più ampia dei capitoli.

⁷¹ DzH 1752; DDM 1049.

⁷² DzH 1763-1778; DDM 1052-1062.

condannare gli errori del nostro tempo. Capitolo I. Il sacrificio e il sacerdozio per divino ordinamento sono così collegati che l'uno e l'altro sono esistiti sotto ogni legge. E poiché nel Nuovo Testamento la Chiesa cattolica ha ricevuto per istituzione del Signore il santo sacrificio visibile dell'Eucaristia, bisogna anche confessare che in essa vi è un nuovo sacerdozio visibile ed esteriore, nel quale è stato trasferito l'antico.

Che poi esso sia stato istituito dal medesimo Signore nostro Salvatore, e che agli apostoli e ai loro successori nel sacerdozio sia stato trasmesso il potere di consacrare, di offrire e di amministrare il suo Corpo e il suo Sangue, come pure di rimettere e ritenere i peccati, lo mostrano le sacre Scritture e lo ha sempre insegnato la tradizione della Chiesa cattolica.

Capitolo II. Poiché il ministero di un sacerdozio così santo è cosa divina, fu conveniente, perché lo si potesse esercitare più degnamente e con maggiore venerazione, che nell'ordinatissima costituzione della Chiesa vi fossero parecchi e diversi ordini di ministri, ufficialmente a servizio del sacerdozio, distribuiti in modo tale che quanti fossero già insigniti della tonsura, attraverso i minori ascendessero ai maggiori.

Difatti le sacre Scritture fanno aperta menzione non solo dei sacerdoti, ma anche dei diaconi, e insegnano con parole severissime ciò a cui si deve prestare massima attenzione nell'ordinarli. E si sa che fin dall'inizio della Chiesa furono in uso i nomi e i ministeri propri di ciascuno dei seguenti ordini: suddiacono, accolito, esorcista, lettore, ostiario, benché non con pari grado. Il suddiaconato infatti è collocato tra gli ordini maggiori dai Padri e dai sacri Concili, nei quali assai frequentemente leggiamo anche degli altri inferiori.

Capitolo III. Poiché dalla testimonianza della Scrittura, dalla tradizione apostolica e dal consenso unanime dei Padri appare chiaro che per mezzo della sacra ordinazione, che si compie con parole e segni esteriori, viene comunicata la grazia, nessuno deve dubitare che l'Ordine è in senso vero e proprio uno dei sette sacramenti della Chiesa. Dice, infatti, l'apostolo: «Ti esorto a risvegliare la grazia di Dio, che è in te per l'imposizione delle mie mani. Dio infatti non ci ha dato uno spirito di timidezza, ma di virtù, di amore, di sobrietà».

Capitolo IV. Poiché, poi, nel sacramento dell'Ordine, come nel Battesimo e nella Confermazione, è impresso un carattere, che non può essere né cancellato né tolto, giustamente il santo Sinodo condanna la tesi di coloro che affermano che i sacerdoti del Nuovo Testamento hanno solo un potere temporaneo, e che quelli che una volta sono stati regolarmente ordinati, possono ridiventare laici, se non esercitano il ministero della parola di Dio.

Ché se qualcuno afferma che tutti i cristiani sono indistintamente sacerdoti del Nuovo Testamento, o che tutti sono dotati di un potere spirituale pari fra loro, non sembra far altro che confondere la gerarchia ecclesiastica, che è «come esercito schierato in campo»; proprio come se, contro l'insegnamento di san Paolo, fossero tutti apostoli, tutti profeti, tutti evangelisti, tutti pastori, tutti dottori.

Perciò il santo Sinodo dichiara che, al di là degli altri gradi ecclesiastici, i vescovi, successori degli apostoli, appartengono in modo speciale a questo ordine gerarchico, e stabiliti (come afferma lo stesso apostolo) dallo Spirito santo essi «reggono la Chiesa di Dio»; e che sono superiori ai presbiteri e possono conferire il sacramento della Confermazione, ordinare i ministri della Chiesa e compiere molte altre funzioni per le quali gli altri di ordine inferiore non hanno alcun potere.

Insegna inoltre il santo Sinodo che nell'ordinazione dei vescovi, dei sacerdoti e degli altri ordini non si richiede un consenso, o una chiamata o un'autorizzazione del popolo o di qualsiasi potere o autorità secolare, così che senza di essi l'ordinazione sarebbe nulla. Anzi decide che quanti sono promossi all'esercizio di questi ministeri solo per chiamata e istituzione da parte del popolo o del potere e dell'autorità secolare, e quanti temerariamente se li assumono di propria iniziativa, devono essere tutti ritenuti non ministri della Chiesa, ma ladri e predoni, entrati non dalla porta.

Questo è quanto nell'insieme al santo Sinodo è sembrato di dover insegnare ai fedeli cristiani sul sacramento dell'Ordine. E ha stabilito di condannare quanto vi è contrario con determinati e precisi canoni nel modo che segue, perché in mezzo alle tenebre di tanti errori tutti possano, con l'aiuto di Cristo, regolandosi sulla fede, conoscere e ritenere più facilmente la verità cattolica.

Canoni sul sacramento dell'Ordine – 1. Se qualcuno dirà che nel Nuovo Testamento non vi è un sacerdozio visibile ed esteriore, o che non vi è un potere di consacrare e di offrire il vero Corpo e Sangue del Signore e di rimettere e ritenere i peccati, ma solo l'ufficio e il nudo ministero di predicare il vangelo, o che quelli che non predicano non sono affatto sacerdoti, sia anatema.

2. Se qualcuno dirà che oltre al sacerdozio non vi sono nella Chiesa cattolica altri ordini, maggiori e minori, attraverso i quali, come per gradi, si tenda al sacerdozio, sia anatema.

3. Se qualcuno dirà che l'Ordine, ossia la sacra ordinazione, non è in senso vero e proprio un sacramento istituito da Cristo Signore, o che è un'invenzione umana escogitata da uomini inesperti di cose ecclesiastiche, o che è solo un rito per eleggere i ministri della parola di Dio e dei sacramenti, sia anatema.

4. Se qualcuno dirà che per mezzo della sacra ordinazione non è dato lo Spirito santo, e che quindi i vescovi dicono invano: «Ricevi lo Spirito santo»; o che per mezzo di essa non si imprime un carattere; o che chi è stato una volta sacerdote, può ridiventare laico, sia anatema.

5. Se qualcuno dirà che la sacra unzione di cui la Chiesa si serve nella santa ordinazione, non solo non è richiesta, ma è spregevole e dannosa, e similmente le altre cerimonie, sia anatema.
6. Se qualcuno dirà che nella Chiesa cattolica non vi è una gerarchia istituita per disposizione divina, che consta di vescovi, sacerdoti e ministri, sia anatema.
7. Se qualcuno dirà che i vescovi non sono superiori ai presbiteri, o che non hanno il potere di confermare e di ordinare, o che quello che hanno è comune a loro e ai presbiteri, o che gli ordini da loro conferiti senza un consenso o una chiamata del popolo o del potere secolare sono invalidi; o che quanti non sono stati né regolarmente ordinati né inviati dal potere ecclesiastico e canonico, ma vengono da altrove, sono legittimi ministri della parola e dei sacramenti, sia anatema.
8. Se qualcuno dirà che i vescovi assunti per autorità del Romano Pontefice non sono vescovi legittimi e veri, ma invenzione umana, sia anatema.

Il sacerdozio visibile del Nuovo Testamento (cap. 1; can. 1 e 3)

A partire da categorie generali ricevute come ovvie dalla tradizione teologica si deduce dalla visibilità del sacrificio (cf sess. XXII) la visibilità del sacerdozio. Il parallelismo tra le varie “leggi” – il termine indica il regime divino dei diversi tempi della storia dell’umanità: con Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù – e in particolare tra quella dell’Antico e quella del Nuovo Testamento non è indicato secondo i moduli patristici dell’allegoria - tipologia, ma piuttosto a partire da una “disposizione divina” continuativa, che è facile legare ai modelli scolastici del sacerdozio “in genere” o alle esigenze della natura umana richiamate dal decreto sul sacrificio della Messa.

Per cogliere quanto qui il concilio ha voluto vuole affermare è giusto identificare le visioni riduttive che esso ha escluso. Sono almeno due: quella che riduceva il sacerdozio cristiano a quello interiore di tutti i fedeli e quella che riduceva il ministero al compito di predicazione della parola di Dio – in connessione con la teoria della giustificazione per “sola fede” –, anzi all’esercizio effettivo di questo compito (can. 1). A Trento si sapeva bene che il dovere di annunciare il vangelo fa intrinsecamente parte del compito dei ministri ordinati; ma il ministero della parola non fu segnalato in positivo in sede dogmatica perché non era contraddetto dai protestanti. La risposta tridentina alla contestazione contro il clero che trascurava di annunciare il vangelo è da cogliere nei decreti di riforma, dove il concilio si è fatto promotore della formazione di un clero capace di predicare e di insegnare.

Il contenuto del «sacerdozio visibile ed esteriore» risulta allargato rispetto al dettato della sessione XXII e specificato in una duplice direzione: potere «di consacrare, di offrire e di amministrare il suo Corpo e il suo Sangue» e «di rimettere e ritenere i peccati»⁷³. Il motivo del duplice richiamo è legato alla contestazione protestante non solo del sacrificio eucaristico ma anche di una remissione dei peccati che fosse legata anche a una potestà ecclesiastica e non alla “sola fede”. In concreto il binomio eucaristia - penitenza delinea la figura dell’esercizio più quotidiano del ministero sacramentale da parte dei presbiteri⁷⁴.

Di questa impostazione rimangono problematici il concetto, che qui ritorna, dei successori degli apostoli “nel sacerdozio” e l’idea del “trasferimento” del sacerdozio anticotestamentario nel nuovo.

I sette ordini (cap. 2; can. 2)

Il concilio presenta come “conveniente” l’esistenza di una gradazione di ordini come ascesa al sacerdozio, contro i protestanti che dichiaravano inutili gli ordini inferiori, in coerenza con la loro concezione del ministero come nudo servizio della parola di Dio e con la lotta agli abusi, soprattutto in materia beneficiale, e quindi di natura economica⁷⁵.

⁷³ L’abbinamento aveva anche riscontro curioso nella liturgia dell’ordinazione sacerdotale: sino alla riforma di Paolo VI essa prevedeva una duplice imposizione delle mani (la seconda aveva luogo dopo la comunione) legata a questi due aspetti del potere ministeriale: quelli che la scolastica aveva interpretato come potere sul corpo fisico e sul corpo mistico di Cristo.

⁷⁴ Questa considerazione riguarda la figura globale del sacerdote, e non contribuisce immediatamente alla refutazione dell’errore, che è lo scopo dei decreti dottrinali del Tridentino. Pertanto non può essere molto rilevante per l’analisi di questo testo.

⁷⁵ Gli abusi consistevano prevalentemente nel percepire i redditi di un beneficio conferito sulla base di ordini di fatto non esercitati; o nel contravvenire – sempre per interessi economici – alla normativa riguardante il matrimonio. Ai titolari di ordini “minori” la disciplina canonica non impediva il matrimonio, ma chiedeva in tal caso che lasciassero l’esercizio dell’ordine e lo stato clericale, naturalmente rinunciando a eventuali benefici, cioè a rendite sui beni della Chiesa. La cosa diventava ingestibile nel caso dei matrimoni “clandestini”, che il diritto canonico considerava per sé validi in quanto costituiti essenzialmente dal consenso degli sposi, ministri del sacramento, ma che non potevano essere riconosciuti dalla Chiesa in quanto ad essa ufficialmente non notificati. Così si sfuggiva la conseguenza onerosa relativa alla rinuncia al beneficio, generando in compenso una conseguenza scandalosa, in quanto la convivenza, legittima in coscienza in grazia del sacramento, non poteva che essere considerata concubinaria. Per rimediare a questo e ancor più agli altri comprensibili abusi a cui dava adito il riconoscimento dei matrimoni clandestini, lo stesso concilio di Trento, nella successiva sessione XXIV (11-11-1563), stabiliva la forma canonica del

Il can. 2 parla propriamente di esistenza, neppure di convenienza. La semplice affermazione dell'esistenza di tali ordini sul piano giuridico e sociologico è troppo banale per giustificare un canone conciliare: esso perciò riguarda la consistenza teologica di questi ordini: non si tratta di una cosa fasulla. Certo il concilio non parla di sacramentalità.

La gradazione degli ordini è giustificata in nome della dignità del sacerdozio, con un duplice appello: all'opportunità di un servizio (liturgico) ufficiale al sacerdozio; e alla sapienza pedagogica della scala degli ordini. Nell'idea del servizio *ex officio* al sacerdozio, e non per esempio alla Chiesa, si può leggere che già da tempo questi ministeri sono ridotti nell'area del liturgico: è in verità una delle ragioni per cui sono diventati angusti e progressivamente si sono andati estinguendo. La premura pedagogica vuole leggere in senso costruttivo le dinamiche della promozione.

Coerentemente con l'affermazione di principio della convenienza di questi ordini, nel decreto di riforma dello stesso giorno il concilio di Trento ne chiederà esplicitamente la restaurazione in forma autonoma e permanente. Essa però non avverrà se non in piccola misura ⁷⁶. Ma le premesse perché il suggerimento abortisse sono poste dallo stesso Tridentino, che nella stessa serie di canoni spinge i chierici costituiti negli ordini minori verso quelli maggiori, secondo la logica del *cursus* (carriera) o della pedagogia che il cap. 2 enuncia. È chiaro che non si possono volere contemporaneamente questi ordini come passaggio e come stato permanente.

Il Tridentino appella alle Scritture per documentare la fondatezza del diaconato ⁷⁷. Per gli altri ordini rimanda all'uso della Chiesa; per sé della Chiesa latina, ma il senso storico dei padri tridentini non li portava verso queste sfumature.

Ma soprattutto: l'elenco presenta i "sette ordini" sino al presbiterato, mentre l'episcopato è clamorosamente assente. La cosa fu fatta notare al concilio, ma fu scelto di parlarne solo al cap. 4, perché rimaneva in sospeso la questione della sacramentalità dell'episcopato.

Sacramentalità dell'Ordine (cap. 3; can. 3 e 4)

Si definisce la sacramentalità dell'ordinazione, in base alla convinzione che per mezzo di essa è conferita la grazia (il can. 4 parla di Spirito Santo). Si riprende in questo tutta la tradizione, soprattutto liturgica. Secondo dall'impostazione generale del decreto, propriamente rimane definita come dogma di fede solo la sacramentalità dell'ordinazione presbiterale.

Il Tridentino non ha voluto pronunciarsi sulla sacramentalità dell'episcopato: la bloccavano i due problemi rimasti teologicamente irrisolti: quello esegetico relativo ai presbiteri - episcopi del Nuovo Testamento, tenuto vivo dall'autorità di Girolamo, e quello teologico legato al primato dell'Eu caristia, che l'impostazione derivata dalla scolastica e dominante nella polemica con i protestanti teneva vivissimo.

Neppure il concilio si è pronunciato sulla sacramentalità del diaconato e degli ordini minori. Su quella del diaconato la teologia si troverà però presto concorde, anche se un teologo o due ogni secolo continueranno a metterla in discussione. Il Tridentino lascia possibile ed effettivamente discussa anche la tesi della sacramentalità eventuale degli ordini minori.

Il carattere: gerarchia e definitività (cap. 4; can. 4)

L'affermazione dell'esistenza di un "carattere" sacramentale dell'Ordine potrebbe sembrare marginale nella dottrina generale del sacramento. Essa invece raggiunge due punti nevralgici della controversia sollevata dalla Riforma: quello della definitività dell'assunzione nel ministero (sacerdozio) e quello dell'indole gerarchica della Chiesa. I due aspetti sono strettamente legati: se l'ordinazione non è mero affidamento di un compito ma lascia un segno permanente nella persona, su di esso si giocano i suoi rapporti con il Signore e con la Chiesa.

La concezione rifiutata è in genere quella di un possibile ritorno allo stato laico: così il can. 4. Ma anche nel capitolo la dottrina è espressa in forma negativa oltre che positiva: e qui è puntualizzata la condanna contro la teoria di un'*automatica* rilaicizzazione di chi *di fatto* non esercita il ministero della parola.

In questo modo, a uno sguardo superficiale, può sembrare che il concilio difenda i sacerdoti negligenti, in quanto definisce che in ogni caso essi restano irrevocabilmente sacerdoti. Naturalmente per la verità o meno di una dottrina di fede non si possono considerare decisivi i possibili abusi che ne vengano fatti sul piano pratico, giacché di ogni cosa sacrosanta si può abusare; e proprio la verità della fede evidentemente sta a cuore al Tridentino. Esso tuttavia, a ben pensarci, proprio così pone premesse teoriche particolarmente rigorose per l'estirpazione della negligenza

matrimonio, davanti al parroco, come necessaria per la validità del sacramento (Decreto *Tametsi*, DzH 1813-1816; DDM, p 846, n. 1). L'applicazione del Decreto *Tametsi* avvenne in tempi diversi nelle singole chiese, secondo la premura dei vescovi locali nel promulgarlo. A Milano ad esempio avvenne presto, per lo zelo di san Carlo (cf *I promessi sposi*); a Venezia certo più tardi (cf le commedie del Goldoni, nelle quali ancora ci si sposa davanti al notaio).

⁷⁶ Caso quasi unico durato nei secoli è quello degli "ostiari" – dopo *Ministeria Quaedam* "accoliti" – del Duomo di Milano.

⁷⁷ Si noti che il diaconato ha continuato ad esistere, sotto diverse forme, nelle chiese protestanti.

ministeriale denunciata dai protestanti. La dignità sacerdotale, che non può essere persa neppure da chi ne abusa, ha infatti in sé più il senso di una fonte inesaurita di doveri che di diritti.

In connessione con la dottrina del carattere si condanna la tesi dell'uguaglianza di tutti i cristiani sotto il profilo del sacerdozio e del "potere spirituale". Due i motivi addotti, ambedue con qualche profilo curioso ⁷⁸. Il primo: tale teoria non fa «che confonde la gerarchia ecclesiastica». Il termine "gerarchia" va assunto nel senso astratto di "ordinamento": comprende quindi clero e laici, anzi dice la loro posizione rispettiva, in termini verticali però di sovraordinazione e subordinazione.

Curiosa è l'immagine dell'accampamento militare ben ordinato. Essa non è delle più felici; oggi diremmo forse che presenta la Chiesa come una caserma. Peraltro paradossalmente viene dalla descrizione della sposa della Cantica, assunta allegoricamente per parlare della Chiesa. Se sia gentile descrivere una sposa come un esercito schierato...

Il secondo: tale teoria si oppone all'insegnamento paolino sui carismi. E qui va notato non solo che Paolo non parla affatto in termini di sacerdozio, ma soprattutto che non sembra infondato il sospetto che per il Tridentino nella gerarchia dei medesimi ministri si assommino i compiti di apostoli, profeti ecc., con esclusione dei laici.

La questione dell'episcopato e del diaconato (cap. 4; can. 6 e 7)

Il can. 6 definisce l'esistenza di una gerarchia «istituita per disposizione divina». Qui la terminologia è scelta con l'accuratezza generata da una lunga, laboriosa, piuttosto confusa discussione in concilio: «*divina ordinatione institutam*» non significa per sé istituita direttamente da Cristo; la formula è aperta a significare eventualmente ad esempio un'istituzione apostolica, corrispondente all'intenzione fondante di Cristo nei riguardi del ministero apostolico nella Chiesa. Si pensi all'origine del diaconato, che i padri tridentini certamente leggevano nell'episodio dei Sette.

Il canone descrive questa gerarchia con la triade «vescovi, presbiteri e ministri», dove l'ultimo termine è volutamente generico, perché non si volle né escludere né affermare che l'origine divina ed eventualmente la sacramentalità si estendano al di là del diaconato. Dalla «disposizione divina» è detto in genere che deriva la gerarchia; non i singoli elementi di cui essa consta, che vengono semplicemente allegati. In ogni caso ci si astiene dal parlare di una gerarchia di natura sacramentale, per non prendere posizione sulla sacramentalità dell'episcopato.

I lunghi dibattiti teologici e canonistici a Trento erano agitati anche da ragioni non teologiche. Da Roma in particolare un eventuale pronunciamento del concilio a favore della tesi detta del "diritto divino dei vescovi" era chiaramente osteggiato, mentre era favorito dai rappresentanti più vivi della riforma cattolica. Tale tesi tendeva a spingersi fino ad affermare il diritto divino dell'autorità dei vescovi precisamente sulle loro Chiese locali. La forza che tale tesi avrebbe dato alla causa della riforma tridentina è facilmente comprensibile: a quel "diritto divino" non sarebbe risultato difficile far corrispondere un "dovere divino" di residenza per la cura personale della propria diocesi, e questa cura episcopale sembrava ed era effettivamente uno dei cardini del progetto di riforma. Roma non osteggiava certo la riforma pastorale, ma temeva l'indipendenza che i vescovi avrebbero potuto rivendicare a partire da quella dottrina, sia come singoli sia come episcopati nazionali; e ancor più l'autorità che il potere politico (siamo nel tempo dell'esplosione degli assolutismi nazionalistici in Europa) avrebbe potuto gestire dominando tali episcopati. La crisi gallicana e ancor più quella anglicana erano sotto gli occhi; analoghi fenomeni si sarebbero presto manifestati negli imperi mitteleuropei.

In effetti parlando della gerarchia i canoni 6 e 7 e soprattutto il cap. 4 vengono a parlare dell'episcopato, il grande assente (o implicito) nel discorso sul "sacerdozio". Qui la prospettiva non è più quella culturale del sacerdozio ma quella del *regere* ⁷⁹. Scompare dunque l'idea dei «successori nel sacerdozio»; qui, secondo la migliore tradizione, «successori degli apostoli» sono semplicemente e precisamente i vescovi, e il concilio ne afferma la superiorità sui presbiteri, sia pure soltanto in termini generici.

Sia il capitolo sia il canone segnalano alcuni compiti - poteri loro propri, tra cui si evidenziano quelli relativi all'amministrazione della Confermazione e dell'Ordine. Non si nega né si afferma una potestà di confermare e ordinare da parte dei presbiteri; purché non venga equiparata a quella dei vescovi (can. 7). L'accento alle «parecchie altre funzioni per le quali gli altri [...] non hanno alcun potere» (cap. 4) fa pensare che l'esclusiva del potere sia lecito rilevarla anche solo sul piano di fatto, nel concreto di una situazione canonicamente regolata; e che quindi non si debba far risalire la differenza nei poteri necessariamente al diritto divino.

⁷⁸ Merita di essere tenuto presente il criterio generale di interpretazione dei testi dogmatici, secondo il quale il carisma dell'infallibilità non copre mai gli argomenti addotti a giustificazione di una dottrina che il magistero definisca come di fede. Infatti il compito del magistero pastorale è l'annuncio, non l'argomentazione teologica. Le argomentazioni in ogni caso costituiscono contesto che permette, meglio collocando, di meglio capire.

⁷⁹ L'immagine "pastorale" del greco di At 20, 28, cara a tutto il contesto della riforma tridentina, si perde nella traduzione della vulgata.

Vocazione e investitura (cap. 4, can. 7 e 8)

I passaggi conclusivi del Decreto sono molto duri e molto nitidi. Riaffidando all'iniziativa privata, e intenzionalmente all'iniziativa popolare il riconoscimento dei pastori legittimi, il protestantesimo aveva in pratica aperto uno spazio di intervento consistente per i potentati civili, principi o borgomastri che fossero. Il concilio nega da un lato la necessità, dall'altro la legittimità di questa procedura, come di quella di una sorta di autoinvestitura alle responsabilità ecclesiastiche; difende al contrario la legittimità della nomina dei vescovi da parte del papa.

Può avere qualche interesse confrontare queste affermazioni con la prassi antica che chiedeva l'approvazione del popolo per l'ordinazione del vescovo e degli altri ministri, prassi che ha lasciato tracce lungo tutta la storia della Chiesa e nella sua liturgia, ma spesso così stilizzate da risultare in concreto insignificanti. Il concilio di Trento in ogni caso parla delle condizioni non solo per elezioni e nomine, ma anche, e forse soprattutto, per la validità delle ordinazioni. Il discorso cioè rimane orientato precipuamente alla questione sacramentale, anche se non si rinchiude in essa.

C. La risposta pastorale al bisogno di riforma: santità, dottrina, pastoraltà del clero

Come si è indicato introducendo il discorso sul concilio di Trento, i suoi decreti finalizzati alla riforma sono importanti documenti del senso della tradizione, che rivelano il pensiero dei Padri tridentini e le loro preoccupazioni in positivo e non solo in negativo; quindi abbastanza fuori della polemica, e più equilibratamente. Essi influiranno molto sulla concezione posttridentina del sacerdozio: meno forse sulla teologia ma più sulla pastorale e sulla spiritualità, così come è giunta fino alle generazioni immediatamente precedenti a noi. Possiamo tentare di distinguerli secondo il tema e la finalità. Verranno riportati alcuni più significativi dei molti testi.

Canoni circa la residenza

Sparsi lungo gli atti del concilio, i canoni che impegnano i pastori in cura d'anime, vescovi e sacerdoti, alla residenza nella propria diocesi o parrocchia, vicino ai loro greggi, vanno diventando man mano più severi. Questo della residenza è il modo in cui il Tridentino affronta il problema dell'inserimento nel popolo di Dio del clero, del quale in termini dottrinali aveva dovuto puntualizzare la differenza gerarchica. Il concilio aveva infatti davanti a sé un clero sin troppo immerso nel "mondo", ma non in senso apostolico: per questo era impegnato a riformarlo spingendolo a essere inserito tra la gente, ma non omologato. La diversificazione col tempo diventerà eccessiva, ma allora era necessaria.

Canoni circa la predicazione e l'esemplarità di vita del clero

Concilio di Trento – Sessione XXI (16-07-1562). Decreto di riforma, Can. 6. Dal momento che i rettori di chiese parrocchiali illetterati e incapaci sono meno adatti ai sacri uffici, e altri per la turpitudine della loro vita distruggono piuttosto che edificare, i vescovi, anche come delegati della Sede Apostolica, possono designare agli illetterati e incapaci, se peraltro sono di vita onesta, coadiutori o vicari per il tempo necessario, e assegnare loro parte dei frutti [del beneficio] proporzionata a un sufficiente mantenimento, o provvedere in altro modo, senza possibilità alcuna di esenzione o di appello. Coloro poi che vivono in modo turpe e scandaloso, dopo averli ammoniti, li castigano con forza, e se ancora perseverano incorreggibili nel loro malfare abbiano facoltà di privarli dei benefici [...].

Concilio di Trento – Sessione XXIV (11-11-1563). Decreto di riforma, Can. 4. Il santo sinodo desidera che l'ufficio della predicazione, che è il principale compito dei vescovi, sia esercitato il più frequentemente possibile per la salvezza dei fedeli: [...] [perciò] dà mandato che nella propria chiesa essi personalmente o, se legittimamente impediti, per mezzo di quelli che assumeranno all'ufficio della predicazione, e nelle altre chiese per mezzo dei parroci, o, se questi non possono, per mezzo di altri che il vescovo deputerà a spese di coloro che sono tenuti o abituati a provvedervi, nelle città e in qualunque parte della diocesi riterranno opportuno annunzino le sacre Scritture e la legge divina almeno tutte le domeniche e le feste solenni, e nei tempi di digiuno, quaresima e avvento del Signore quotidianamente o, se ritengono opportuno fare così, almeno tre giorni alla settimana, e qualunque altra volta valutino che lo si possa opportunamente fare. Il vescovo ammonisca con diligenza il popolo del dovere di ciascuno di essere presente nella sua parrocchia, se ha agio di farlo, ad ascoltare la parola di Dio. Nessun secolare o regolare, anche nelle chiese dei propri ordini, osi predicare se il vescovo si oppone. I medesimi cureranno che almeno nelle domeniche e negli altri giorni festivi i bambini nelle singole parrocchie siano istruiti da chi di dovere sui rudimenti della fede e sull'obbedienza a Dio e ai genitori [...]

Canoni circa la cultura e le attitudini per l'ordinazione

Per la nomina dei vescovi:

Concilio di Trento – Sessione XXII (17-09-1562). Decreto di riforma, Can. 2. Chiunque d'ora innanzi sia da

nominare a una chiesa cattedrale [= vescovo] sia pienamente dotato non solo di natali ⁸⁰, età, costumi, vita e di tutte le altre condizioni richieste dai canoni, ma anche sia costituito nell'ordine sacro almeno da sei mesi prima. [...] Oltre a ciò sia dotato di scienza tale da poter soddisfare agli obblighi del compito che gli viene affidato; e perciò sia prima debitamente promosso maestro o dottore o licenziato in sacra teologia o diritto canonico in una università o sia dichiarato idoneo a insegnare agli altri con pubblico attestato di qualche accademia [...].

Poi, nella sessione in cui è promulgato il decreto dogmatico sull'Ordine, una sequenza di provvedimenti. Per la sacra tonsura, premessa a ogni ordinazione, che introduceva nel clero ⁸¹:

Concilio di Trento – Sessione XXIII (15-07-1563). Decreto di riforma, Can. 4. Non siano iniziati con la sacra tonsura coloro che non abbiano ricevuto il sacramento della confermazione e non abbiano imparato i rudimenti della fede, che non sappiano leggere e scrivere, e di cui non si possa fondatamente ritenere che abbiano scelto questo genere di vita non per sfuggire un giudizio [di tribunale] secolare, ma per prestare fedele culto a Dio.

Per l'ammissione agli ordini minori si chiede la conoscenza del latino e una consapevole speranza che il candidato risulti degno degli ordini maggiori. Ciò è secondo la logica del decreto dogmatico, ma formalmente in contrasto con il dettato del can. 17 della medesima sessione (vedi più sotto).

Concilio di Trento – Sessione XXIII (15-07-1563). Decreto di riforma, Can. 11. Gli ordini minori siano conferiti a chi sappia almeno il latino, e secondo intervalli di tempo (a meno che al vescovo sembri conveniente far altrimenti) in modo che possano accuratamente rendersi conto di quale onere comporti questa iniziazione. E svolgano ciascuna funzione, secondo le prescrizioni del vescovo, nella chiesa cui saranno destinati, a meno che ne siano assenti per ragioni di studio; e la loro ascesa di grado in grado sia tale che con l'età vadano crescendo i meriti e la dottrina. Riprova di tutto questo saranno soprattutto l'esempio di un buon comportamento, l'assiduità alla chiesa per il ministero, un crescente rispetto verso i presbiteri e gli ordini superiori, e una comunione al Corpo di Cristo più frequente di prima. Dal momento poi che per questa via si accede ai gradi più alti e ai santissimi misteri, nessuno vi sia iniziato, se una consapevole speranza non lo mostri degno di ordini maggiori. Non siano promossi però agli ordini sacri se non dopo un anno dal conferimento dell'ultimo grado degli ordini minori; a meno che la necessità o l'utilità della Chiesa, a giudizio del vescovo, richiedano che si faccia altrimenti.

Concilio di Trento – Sessione XXIII (15-07-1563). Decreto di riforma, Can. 14. Coloro che si sono comportati in modo pio e fedele nei ministeri precedenti, siano assunti [pure] all'ordine del presbiterato; godano di buona testimonianza [= reputazione], e non solo abbiano servito almeno per un anno intero nel diaconato, a meno che per l'utilità o la necessità della chiesa il vescovo la veda diversamente, ma risultino anche, da previo diligente esame, capaci di insegnare al popolo ciò che a tutti è necessario che sappiano per essere salvi, e di amministrare i sacramenti, e brillino per pietà e casto comportamento così che da loro ci si possano aspettare uno splendido esempio di opere buone e sprone a ben vivere [...]

Concilio di Trento – Sessione XXIII (15-07-1563). Decreto di riforma, Can. 17. Perché le funzioni dei santi ordini dall'ostiariato al diaconato, lodevolmente riconosciute nella Chiesa fin dal tempo degli apostoli, e in parecchi luoghi per un certo tempo abbandonate, siano ripristinate secondo i sacri canoni, e non siano interpretate come inutili da parte degli eretici, con l'ardente desiderio di ristabilire tale antica prassi il Santo Sinodo decreta che in futuro tali ministeri non siano esercitati se non da persone iniziate a tali ordini; ed esorta nel Signore e comanda a tutti e singoli i responsabili delle Chiese [= i vescovi], che provvedano a ristabilire tali funzioni, nella misura in cui sarà possibile senza troppa difficoltà, nelle chiese cattedrali, collegiate e parrocchiali della loro diocesi, se la frequenza di popolo e i proventi della chiesa lo permettano. Assegnino a coloro che esercitano tali funzioni uno stipendio, ricavandolo da una parte dei redditi di alcuni benefici semplici, o della fabbrica della chiesa se i proventi lo permettono, o di ambedue; ma di tale stipendio, qualora siano negligenti, essi possano, a giudizio dell'Ordinario, essere multati per una certa parte, o privati totalmente. E se per l'esercizio dei ministeri dei quattro ordini minori non saranno disponibili chierici celibi, potrà essere sufficiente che siano sposati, di vita provata, purché non risposati, adatti a quelle funzioni: e portino la tonsura, e in Chiesa l'abito clericale.

Il concilio qui dichiara di volere una restaurazione efficiente del diaconato e degli ordini minori. Evidentemente una proposta fondata solo sulla volontà di rintuzzare le mormorazioni degli eretici è poco fondata e non è in grado di resistere alla pressione verso il sacerdozio che attraversa l'intera concezione tridentina. Per questo non maturerà di fatto un diaconato permanente né una permanente figura di chierici *in minoribus*. Notare l'interessante apertura agli uomini sposati, con alcune clausole curiose.

⁸⁰ La richiesta in linea normale di legittimi natali per l'assunzione nel clero corrisponde al bisogno di evitare che questa diventi una facile sistemazione per i figli di ignoti.

⁸¹ La sacra tonsura, ormai anacronistica, fu abolita da Paolo VI (15-8-1972); contestualmente fu creato, ma formalmente non come sostitutivo della tonsura, il rito di ammissione tra i candidati agli Ordini sacri, che non introduce canonicamente nel clero, perché questo ha luogo con l'ordinazione diaconale. Cf *Motu Proprio Ministeria Quaedam*, EV 4, 1758; *Ad Pascendum*, EV 4, 1780ss.

Il Decreto di istituzione dei seminari

Questo lunghissimo canone, promulgato nella stessa sessione XXIII ⁸² e dotato di indicazioni operative, soprattutto di natura economica – qui omesse –, che indicavano volontà reale che esso venisse messo in atto, contribuirà alla cultura del clero e alla configurazione globale della figura del prete posttridentino più che tutte le affermazioni di principio. Il programma tracciato dal Tridentino per i seminari dà l'idea dell'importanza che si attribuiva alla funzione evangelizzatrice. L'effettiva realizzazione dei seminari (S. Carlo - gesuiti - St Sulpice ...) accentuerà questo quadro di un sacerdozio concepito in termini culturali ma dotato di una formazione culturale di prim'ordine.

Concilio di Trento – Sessione XXIII (15-07-1563). Decreto di riforma, Can. 18. Gli adolescenti, se non sono educati bene, facilmente tendono a seguire i piaceri del mondo; e se non sono formati alla pietà e alla religiosità fin dai più teneri anni prima che abitudini viziose si impadroniscano interamente dell'uomo, non perseverano mai perfettamente nella disciplina ecclesiastica senza un grandissimo e assolutamente singolare aiuto di Dio onnipotente. Perciò il Santo Sinodo stabilisce che ogni Chiesa cattedrale, metropolitana o a queste superiore sia tenuta, nella misura delle possibilità e dell'estensione della diocesi, a mantenere, educare religiosamente e formare nelle discipline ecclesiastiche un certo numero di ragazzi di quella città, o diocesi, o della provincia se non se ne trovano sul posto, in un collegio che il vescovo fisserà presso le suddette chiese o in altro luogo conveniente. Siano accolti in questo collegio ragazzi che abbiano almeno dodici anni, siano nati da legittimo matrimonio, sappiano correttamente leggere e scrivere, e il cui carattere e la cui volontà diano speranza che abbiano a essere a perpetuo servizio nei ministeri ecclesiastici. Vuole che si scelgano soprattutto i figli dei poveri, ma non esclude quelli dei più abbienti, purché siano mantenuti a loro spese e dimostrino l'impegno di servire Dio e la Chiesa. Il vescovo dividerà questi ragazzi in classi, quante riterrà opportuno, secondo il loro numero, l'età e il progresso nella disciplina ecclesiastica. In parte, quando gli sembrerà opportuno, li destinerà al ministero delle chiese, in parte li riterrà nel collegio perché si formino; e al posto di coloro che avrà tolti ne collocherà altri, cosicché tale collegio sia un perpetuo vivaio [= *seminarium*] di ministri di Dio. Perché siano meglio formati nella disciplina ecclesiastica, porteranno subito la tonsura, si serviranno sempre dell'abito clericale; studieranno la grammatica, il canto, il computo ecclesiastico e le discipline delle altre buone arti; impareranno la sacra Scrittura, i libri ecclesiastici, le omelie dei santi, le formule dell'amministrazione dei sacramenti (e soprattutto ciò che si rivelerà opportuno per ascoltare le confessioni), e i riti, e le cerimonie. Il vescovo curi che partecipino quotidianamente al sacrificio della Messa, e confessino i peccati almeno una volta al mese; e che a giudizio del confessore ricevano il Corpo di Nostro Signore Gesù Cristo; e che nelle feste prestino servizio nella cattedrale e nelle altre chiese del luogo. Ogni vescovo, con il consiglio di due canonici anziani e seri che egli stesso sceglierà, stabilirà tutte queste e le altre cose opportune e necessarie a questo riguardo, secondo che lo Spirito Santo suggerirà; e con frequenti visite si darà da fare perché siano sempre osservate. Punirà severamente i discoli, gli incorreggibili, i seminari di cattivi comportamenti, anche espellendoli, se sarà il caso; e togliendo di mezzo ogni impedimento provvederà diligentemente a tutto ciò che si rivelerà opportuno per la conservazione e l'incremento di un'istituzione così pia e santa. [*segue una lunghissima normativa per il reperimento dei fondi per finanziare i seminari*].

D. Che fine ha fatto il sacerdozio dei fedeli?

Nei decreti di riforma del concilio di Trento la caratterizzazione sacerdotale del ministero ordinato ritrova l'equilibrio con la funzione di predicare il vangelo, riconosciuta e difesa dai protestanti. Ma che fine aveva fatto l'antica dottrina del sacerdozio di tutti i fedeli? Possiamo documentare la coscienza del cattolicesimo del tempo riportando la pagina che dedica al tema, in apertura del discorso sull'Ordine, il Catechismo cosiddetto Tridentino ⁸³: uno dei testi più ricchi e anche più autorevoli della tradizione cristiana a questo proposito – con il solo limite di un invincibile individualismo.

Catechismo Tridentino, n. 274. (...) Poiché nelle Sacre Lettere viene descritto un duplice sacerdozio, uno esterno, l'altro interno, vanno distinti l'uno dall'altro, così che da parte dei pastori si possa spiegare a quale ci si riferisca in questo punto.

⁸² Per la cronaca: è la sessione in cui il concilio di Trento registra il massimo di presenze di padri conciliari. Non un'infinità peraltro: 230 in tutto.

⁸³ Potremmo dire che esso non è né catechismo né tridentino, in quanto è una guida catechistica a uso dei parroci, per indirizzarli nella catechesi ai fedeli, scritta in seguito a un compito che il concilio, chiudendosi dopo venticinque sessioni in un clima ormai di generale stanchezza, aveva demandato al papa. Pio IV se ne fece carico, ma il testo uscì solo tre anni dopo, nel 1566, sotto Pio V, come *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V iussu editus*. È noto anche come *Catechismo Romano*.

Per quel che riguarda il sacerdozio interiore, tutti i fedeli, dopo essere stati purificati dall'acqua salutare, sono detti sacerdoti; soprattutto però i giusti che hanno lo Spirito di Dio, e che per il dono della grazia divina sono stati resi membra vive di Gesù Cristo sommo sacerdote. Costoro infatti, grazie alla fede resa ardente dalla carità, immolano "a Dio vittime spirituali" nell'altare del proprio cuore; nel novero di esse si devono considerare tutte le azioni buone ed oneste, che essi indirizzano alla gloria di Dio.

Per questo nell'Apocalisse leggiamo così: «Cristo ci ha lavati dai nostri peccati nel suo sangue, e ha fatto di noi un regno e dei sacerdoti per Dio Padre suo». A questo proposito il principe degli Apostoli disse: «Voi come pietre vive siete sovraedificati come dimora spirituale, sacerdozio santo, voi che offrite vittime spirituali gradite a Dio per mezzo di Gesù Cristo». E l'Apostolo ci esorta «a presentare i nostri corpi come vittima viva, santa, a Dio gradita; come vostro consapevole omaggio». Parimenti Davide molto prima aveva detto: «Sacrificio per Dio è uno spirito compunto: un cuore contrito ed umiliato, o Dio, non disprezzerai» (Ap 1, 56; 1 Pt 2, 5; Rm 12, 1; Sal 50, 19).

Che tutto questo riguardi il sacerdozio interiore si comprende facilmente.

Il sacerdozio esterno invece non spetta alla moltitudine dei fedeli, ma a determinati uomini, che, istituiti e consacrati a Dio per mezzo della legittima imposizione delle mani e delle solenni cerimonie della Chiesa, sono dedicati ad un particolare proprio ministero sacro.

Questa diversità di sacerdozio può essere osservata anche nella Legge Antica; infatti poco fa si è dimostrato che Davide ha parlato di quello interiore; circa quello esterno nessuno può ignorare quanti precetti il Signore abbia dato a Mosè e ad Aronne. Inoltre dedicò al servizio del Tempio l'intera tribù di Levi; e provvide nella legge a che nessuno di altra tribù osasse intromettersi in quella funzione. Per questo il re Ozia, colpito di lebbra dal Signore per aver usurpato la funzione sacerdotale, subì una pena gravissima per la sua arroganza e per il suo sacrilegio.

Poiché dunque la medesima distinzione nel sacerdozio può essere colta nella legge evangelica, si deve insegnare ai fedeli che ora trattiamo del sacerdozio esterno, che è attribuito a determinati uomini. Solo questo infatti ha a che fare con il sacramento dell'Ordine. (...).

E. Figure spirituali e pastorali del clero posttridentino

Il riferimento al dogma tridentino non stimolava lo sviluppo di una riflessione teoretica sull'Ordine e sui ministeri ordinati; piuttosto la tensione dei migliori filoni della tradizione cattolica alla concretizzazione delle figure ideali di pastore immaginate. Accenniamo ad alcune teologie maggiori.

La figura carolina: separatezza e pastoraltà

Le linee perseguite da san Carlo sono quelle più tipiche della riforma tridentina: separatezza per stile di vita e presenza in mezzo alla gente con l'incondizionata dedizione del buon pastore. Come vescovo impegnato nella riforma, san Carlo vedeva questa figura del pastore anzitutto nel vescovo stesso; e come uomo d'azione e di governo era portato a concepire i sacerdoti, soprattutto ma non esclusivamente quelli impegnati nella cura d'anime, come stretti collaboratori del vescovo, partecipi della sua missione e spiritualità. Egli espresse questo suo sentire in particolare con l'istituzione degli "oblato", una élite di sacerdoti collaboratori del vescovo, disponibili per il bene della Chiesa al di là degli schemi angusti improntati a un giuridismo stretto. Se il diritto gli permetteva di ottenere questo solo per via di volontariato, cioè appunto di "oblazione", il Borromeo pensava tutti i preti secondo questa impostazione. Della teologia dionisiana, secondo la quale la santità del clero rifluisce sui fedeli, secondo Moioi san Carlo prese quel tanto che stimolasse la spiritualità dei suoi preti.

La scuola francese

È così chiamata una scuola di spiritualità sacerdotale che ha come fondatore il card. Pierre de Bérulle (1575-1629) e come più illustri rappresentanti Charles de Condren (1558-1641), san Vincenzo de Paoli (1576-1660), san Giovanni Eudes (1601-1680), Jean-Jacques Olier (1608-1660). Un antecedente si può vedere in san Francesco di Sales (1567-1662) e una continuazione in san Luigi Maria Grignon de Montfort (1637-1716). A questi uomini si deve la fondazione dei seminari di Francia e la loro grande tradizione spirituale.

La tesi fondamentale della scuola francese potrebbe essere indicata così: il sacerdozio di Cristo, come mostra la lettera agli Ebrei, non si limita alla sua morte sacrificale, ma avvolge tutta la sua vita, fondandosi sul mistero dell'incarnazione. Tutta la sua vita è offerta in obbedienza, secondo la virtù di religione, che è quella che lega a Dio l'uomo, e quindi anzitutto l'umanità di Cristo sacerdote. La figura del prete è pensata a partire da questa dedizione di Cristo sacerdote. Henri Denis osserva, giustamente, che il sacerdozio così descritto è piuttosto quello battesimale: se la scuola francese formò preti secondo «una linea spirituale straordinaria» è perché in quei tempi era necessario soprattutto formare dei cristiani per avere dei preti validi. Nota anche una carente relazione alla Chiesa in questa concezione mistica del sacerdozio come identificazione a Cristo. L'impostazione cristica aiutò senza dubbio molti preti solitari, isolati in ambienti rurali. Questo si inserisce nella lunga tradizione di accostamento tra la figura

sacerdotale e quella monastica, che è capitolo molto delicato della storia del clero.

Sulla scuola spagnola

La Spagna del XVI e XVII secolo non solo fu la patria della seconda scolastica ma di una vivace cultura spirituale. Anche alla figura pastorale di vescovi e presbiteri e alla teologia dell'Ordine ivi si prestò molta attenzione da parte di teologi e pastori, secolari e religiosi. Da studi sintetici come quello già citato di Esquerda nel *Dictionnaire de Spiritualité*, non è facile ricavare una figura complessiva dai tratti nitidi come quelli delle altre. Per questo ci si limita qui a segnalare la bibliografia, peraltro abbondante. La figura principale da mettere a fuoco per approfondire questo capitolo della storia della dottrina e soprattutto della spiritualità sacerdotale è quella del beato Giovanni da Avila.

L'immagine illuminista

Il razionalismo illuminista, in specie nella forma gestita dai sovrani "illuminati" che mettevano abbondantemente le mani nelle questioni ecclesiastiche, fornisce una figura di clero come educatore, precettore di buoni cittadini. La religione è strumentale alla ragione di stato, del buon ordine statale, in questa figura, in nome della quale peraltro si ha cura di formare un clero di condizione intellettuale e morale buona. Luogo importante in cui si esprime questa concezione è la riorganizzazione degli studi ecclesiastici curata per conto dell'imperatrice Maria Teresa d'Austria dall'abate benedettino Franz Stephan Rautenstrauch (1777).

Risveglio missionario: istituti missionari e preti Fidei donum

Soprattutto il XIX secolo⁸⁴ presenta una figura sacerdotale singolare con il sorgere degli istituti missionari, ancora certo non inseriti nel contesto della teologia della missionarietà di tutta la Chiesa. L'itineranza per l'evangelizzazione riprende modelli dell'età apostolica e subapostolica. Nuova invece è la struttura di questi istituti dediti specificamente all'attività *ad gentes*: essa per molto tempo fu di competenza di istituti religiosi non esclusivamente missionari (benedettini nell'alto medioevo, ordini mendicanti nel tardo medioevo, cappuccini, gesuiti ecc.; con il secolo scorso ampiamente i salesiani). Anche i grandi vescovi missionari del secolo scorso (Comboni, Cagliero, Massaia, ecc.) erano religiosi. Altri ecclesiastici fondarono istituti missionari, come il vescovo di Parma Conforti o il canonico torinese Allamano, senza essere missionari essi stessi. Alcuni istituti si vollero legati ai vescovi e alle Chiese locali, come il PIME ai suoi inizi ai vescovi e alle Chiese di Lombardia. La metà del nostro secolo porterà all'esperienza dei preti cosiddetti *Fidei donum*⁸⁵, entro la logica della corresponsabilità missionaria delle Chiese particolari.

F. La questione delle ordinazioni anglicane

Il concilio di Trento si era pronunciato in modo molto forte sulle investiture irregolari di ministri avvenute all'inizio della Riforma. Una problematica particolare sulla validità di ordinazioni conferite in maniera discutibile si era aperta ed era rimasta aperta in relazione alla Chiesa anglicana. In genere la Chiesa romana le considerava invalide, e si comportava di conseguenza. Nel contesto di alcuni tentativi di dialogo intercorsi verso la fine del secolo XIX, Leone XIII si è pronunciato formalmente negando la validità delle ordinazioni anglicane (Bolla *Apostolicae curae*, 13 settembre 1896).

L'argomentazione di Leone XIII faceva forza su un difetto di intenzione e su un difetto di forma, che avrebbero portato a un'interruzione della successione apostolica nei primi decenni dopo la separazione della Chiesa anglicana da Roma. L'interruzione sarebbe avvenuta in concomitanza con l'uso del libro *Ordinale* di Edoardo VI (1550). Da esso erano stati positivamente esclusi gli elementi più caratteristici della dottrina della Chiesa cattolica sull'Ordine precisamente per fare diversamente da quanto la Chiesa cattolica intendeva fare.

La questione si è complicata in seguito. Già da tempo (1662) il rito anglicano delle ordinazioni era stato riaggiustato rispetto all'*Ordinale* per ovviare alle obiezioni della Chiesa romana; e non ostante questo papa Leone aveva riconosciuto interrotta la continuità con la Chiesa apostolica e quindi irrecuperabile la validità con la semplice correzione del rito a motivo della sopravvenuta carenza di ministri abilitati all'ordinazione, cioè di vescovi ordinanti che potessero vantare di essere stati validamente ordinati. Dopo la sentenza di papa Leone in alcune circostanze furono però invitati a concelebrazioni ordinazioni nella Chiesa anglicana vescovi di un ramo uscito dalla Chiesa cattolica in un tempo successivo, della cui valida ordinazione Roma non avrebbe avuto motivo di dubitare, in specie vescovi della cosiddetta Unione di Utrecht, risultante dagli epigoni dei giansenisti e dai vecchio-cattolici, separatisi da Roma in seguito alle definizioni del Vaticano I sul primato e l'infallibilità del papa. Benché questo dal punto di vista

⁸⁴ Eccezione costituisce l'Istituto delle Missioni Estere di Parigi, che data dal 1658.

⁸⁵ Dalle prime parole che danno il nome all'enciclica con cui Pio XII nel 1957 tra l'altro invitò le Chiese di antica cristianità a un "prestito" di preti per le Chiese dell'Africa, che negli anni del dopoguerra conoscevano un'esplosione di battesimi cui non poteva far seguito un'adeguata cura pastorale.

ecclesiale e canonico sia da considerare un grande pasticcio, ce ne è a sufficienza perché la validità degli ordini conferiti oggi nella Chiesa anglicana debba essere considerata caso per caso ⁸⁶.

Il centenario della *Apostolicae curae* (1896-1996) ha portato a una moltiplicazione di studi sull'intera questione entro il nuovo clima ecumenico.

Cap. 5 - Il Vaticano II: la ricomprensione del sacerdozio ministeriale sullo sfondo del sacerdozio comune dei fedeli

Nell'insegnamento del Vaticano II coesistono due teologie del sacramento dell'Ordine e del ministero ordinato praticamente non correlate, e ambedue globali. Una sviluppa e integra la riflessione di andamento più tridentino, l'altra esprime in modo più originale la lettura che il Vaticano II fa della tradizione patristica e liturgica sul ministero. In altre parole: una è centrata sul tema del sacerdozio, che integra rispetto alla presentazione del concilio di Trento con una riflessione ecclesiologica sul sacerdozio comune dei fedeli, l'altra è centrata sulla successione apostolica e sul ministero episcopale.

Il testo base della prima è *Lumen Gentium*, n. 10; l'altra domina il cap. III della costituzione, dedicato per la maggior parte all'episcopato, e poi al n. 28 al presbiterato e al n. 29 al diaconato colti come allargamento del ministero episcopale. Importante complemento di *Lumen Gentium*, n. 28 è quanto propone *Presbyterorum Ordinis*, soprattutto al n. 2; mentre l'insegnamento sul diaconato di *Lumen Gentium*, n. 29 vuole essere integrato con un passaggio di *Ad gentes*, n. 16.

A. Il popolo sacerdotale: risveglio di coscienza

Il tema del sacerdozio comune dei fedeli, lasciato da parte, per le ragioni già ricordate, dal concilio di Trento, conobbe tra la fine del sec. XIX e il concilio Vaticano II una nuova fioritura di interesse. All'origine di esso stava anzitutto una rilettura più pacifica dell'insegnamento della Bibbia nella sua globalità e nei suoi equilibri, propiziata anche dalla nuova tensione ecumenica, i cui metodi in questo erano diametralmente opposti a quelli tridentini: ciò che unisce non deve essere sottaciuto, ma precisamente posto come punto di riferimento per un ascolto comune della parola di Dio.

All'origine della ripresa del tema del sacerdozio dei fedeli si trovarono anche ragioni storiche importanti per il cammino generale della Chiesa del XX secolo. Almeno tre meritano una menzione.

Anzitutto il *movimento liturgico* portò a evidenziare il protagonismo dell'assemblea intera dei fedeli nella celebrazione. Se l'affermazione dei poteri esclusivi del clero in riferimento soprattutto ai sacramenti aveva portato a definirlo come sacerdozio, la valorizzazione dell'assemblea celebrante fece riconoscere in essa un popolo sacerdotale.

Qualcosa di analogo deve essere detto a proposito dell'*apostolato laicale* e dei movimenti che, sempre dalla fine del secolo XIX, ne hanno espresso gli sviluppi e gli slanci. Il concetto di sacerdozio qui non era evocato a motivo di un carattere liturgico-culturale che venisse riconosciuto ad attività generalmente apostoliche o specificamente orientate all'animazione cristiana del secolare. Piuttosto, dagli spunti neotestamentari sul popolo sacerdotale, si derivava la vicinanza e un certo parallelismo tra l'apostolato dei laici e quello di coloro che la tradizione aveva insegnato a chiamare precisamente "sacerdoti". In questa linea si muoveva anche l'ambigua formula ⁸⁷ che presentava come tipica dell'apostolato laicale la *consecratio mundi*. Come i preti consacrano l'eucaristia e i fedeli, così questi – secondo questa concezione – "consacrano" il mondo: in questo era visto il loro sacerdozio.

In collegamento con questo risveglio dell'apostolato laicale troviamo la ricerca di una *spiritualità integrale* che ricuperasse il senso cristiano di tutta l'esistenza vissuta nella fede, nella speranza e nella carità. Culto integrale cristiano è tutta la vita, di cui fa parte anche il momento liturgico ma senza eliminare, anzi promovendo l'ampiezza totale della dedizione ⁸⁸.

B. La dottrina di *Lumen Gentium* 10 sul duplice sacerdozio

⁸⁶ Naturalmente la concezione pragmatista anglicana che si attribuisce larghe vedute (*comprehensiveness*) ha generato nuovi motivi di complicazione con l'ordinazione di donne, già anche all'episcopato se non nella Chiesa di Inghilterra certo in altre Chiese della Comunione anglicana.

⁸⁷ Il Vaticano II la eviterà. Il "mondo" non deve essere reso sacro, ma orientato secondo Dio al bene degli uomini, immagine di Dio e fratelli di Cristo.

⁸⁸ Cf il testo del Catechismo Tridentino riportato più sopra.

Il Vaticano II propone la dottrina sul sacerdozio nel cap. II della *Lumen Gentium*, in cui parla del popolo di Dio. Il n. 10 presenta la Chiesa come «popolo sacerdotale»; il n. 11 poi lo indica come «comunità sacerdotale» dotata di un'«indole sacra e organicamente strutturata»⁸⁹.

Il recupero del tema neotestamentario

La prima parte del n. 10 recupera i termini neotestamentari che danno contenuto al sacerdozio del popolo dei battezzati. I testi sono quelli di 1 Pt e Ap, ma anche di At e Rm. A partire dal sacerdozio supremo di Cristo, il cui primato è ribadito in diverse maniere, i fedeli vengono consacrati «mediante la rigenerazione e l'unzione dello Spirito santo» (Battesimo e Confermazione). Loro compito è «offrire, mediante tutte le opere del cristiano, sacrifici spirituali, e annunziare i prodigi di colui, che dalle tenebre li ha chiamati alla mirabile sua luce». Il culto spirituale dunque si esprime in ogni opera buona, ma in particolare nella testimonianza della fede che è sacrificio profetico di lode. La cosa viene poi ripetuta con termini sempre neotestamentari che sviluppino più analiticamente questi compiti.

Il duplice sacerdozio ecclesiale

All'interno del popolo di Dio il concilio distingue poi tra un «sacerdozio comune dei fedeli» e un «sacerdozio ministeriale o gerarchico». «L'uno e l'altro – dice il concilio –, ciascuno a suo modo, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo». Accurata è la denominazione del sacerdozio dei battezzati come *comune* e come *dei fedeli*.

Esso è *comune* non solo perché aperto a tutti e non riservato ad alcuni ministri, ma anche, e più profondamente, perché l'accesso al Padre, a cui esso abilita, avviene grazie alla comunione con Cristo e in comunione con i fratelli. La logica secondo cui dal sacerdozio di Cristo trae origine il sacerdozio comune dei fedeli è una logica di comunione. Cristo accede al Padre non *al posto* di coloro che credono in lui, bensì *con* essi, permettendo loro la comunione col Padre. Il popolo di Dio è sacerdotale come popolo, come edificio santo (cf 1 Pt 2): nel popolo sacerdotale poi ciascuno è connotato personalmente da questo sacerdozio.

Col termine *fedeli* una tradizione antichissima indica i battezzati, ma i battezzati in quanto tipicamente vivono di fede; o viceversa, se si vuole, i credenti in quanto la loro fede è stata sigillata dal Battesimo e sgorga da esso. I due elementi strettamente connessi del sacramento e della virtù sono così cointesi in questo sacerdozio. Sulla base del carattere battesimale, la comunione con Dio è possibile infatti grazie alle virtù che rendono partecipi della sua vita ed uniscono a lui; in particolare grazie alla fede ed alla carità.

Quanto al sacerdozio ministeriale, il concilio non ne indica i soggetti, ma il riferimento all'eucaristia e la continuità nella novità con la tradizione tridentina fanno pensare all'ovvio binomio vescovi-presbiteri. Rimane un silenzio circa il ministero diaconale, che la dialettica del duplice sacerdozio sembra particolarmente inadatta a comprendere e definire.

L'essenza e il grado

Tra i due tipi di sacerdozio si afferma una differenza «di essenza e non solo di grado» (*essentia et non gradu tantum*). La formula, che viene da Pio XII, significa che si tratta di cose diverse e non di un più e un meno di qualcosa di omogeneo. Diverse come e quanto il sacramento dell'Ordine è originale e inconfondibile rispetto all'iniziazione cristiana; cosicché vescovi e preti non sono «supercristiani». Così diverse, le due «forme» di sacerdozio non sono però tra loro estranee né irrelate. Infatti il concilio, oltre alla derivazione di ambedue dall'unico sacerdozio supremo di Cristo, insegna un loro ordinamento reciproco.

La partecipazione al sacerdozio di Cristo suppone due diverse logiche («*unum ... et alterum suo peculiari modo*»). Se fosse identica la logica di derivazione, la differenza tra l'uno e l'altro sacerdozio non potrebbe essere che di grado. Il testo della *Lumen Gentium* sembra non impegnarsi a spiegare più analiticamente questa differente peculiarità. Tenta piuttosto una descrizione dell'ordinamento *ad invicem*, che risulta un po' forzosa: è difficile infatti vedere una vera reciprocità. Propriamente il sacerdozio ministeriale – proprio per definizione, in quanto ministeriale – è ordinato al sacerdozio comune dei fedeli, ma non viceversa. Forse però, a partire dalla consolidata abitudine a prestare attenzione quasi esclusivamente al sacerdozio ministeriale, questa semplice affermazione sarebbe sembrata disorientante e capace di condurre verso comprensioni parziali, unilaterali, populiste. Secondo la descrizione del suo contenuto data dal testo conciliare, il sacerdozio comune è orientato non tanto verso quello ministeriale quanto verso l'eucaristia, al cui servizio «in persona di Cristo» e «a nome di tutto il popolo» è e non può mancare il sacerdozio ministeriale.

⁸⁹ Poi il n. 12 riconosce al popolo di Dio indole profetica e ricchezza di carismi con cui lo Spirito Santo lo rende capace e pronto per la sua missione. È lo schema del triplice compito (*triplex munus*) di Cristo e dei cristiani, profetico, sacerdotale e regale, di cui spesso il concilio si serve per descrivere le funzioni ecclesiali.

Sacerdozio ministeriale per l'eucaristia e la comunità

La prospettiva sotto la quale è descritto sia l'uno sia l'altro sacerdozio è in ogni caso quella del culto integrale cristiano; non più solo, come a Trento, quella del visibile sacrificio che si addice alla natura umana. Il sacrificio eucaristico è ben presente all'attenzione, ma all'interno di un tutto più vasto. La logica di questo tutto più vasto è quella per cui «il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui gode, forma e regge il popolo sacerdotale», cioè gli dà (nel suo costituirsi) e gli conserva (nel suo permanere) la forma di popolo di Dio. Non c'è popolo sacerdotale senza l'azione del sacerdozio ministeriale, né viceversa.

Questa prospettiva di ripensamento dell'Ordine entro la categoria di sacerdozio completata e allargata aiuterà a cogliere meglio il riferimento ecclesiologico del ministero ordinato, contro l'individualismo dominante precedentemente: non però l'individualismo del prete rispetto al presbiterio; bensì quello del prete rispetto alla comunità dei fedeli. In verità ogni affermazione sul sacerdozio ministeriale di natura sua si riferirebbe anzitutto al vescovo; ma nella determinazione del soggetto il n. 10 della *Lumen Gentium* – senza assumerne la dizione “successori nel sacerdozio” – non va oltre la considerazione indistinta del Tridentino.

C. Consacrazione e missione, sacerdozio e ministero

La polarità consacrazione - missione al Concilio

L'intera problematica sacerdotale al Vaticano II è attraversata da una tensione che rimane irrisolta, e che si esprime nei termini di *consacrazione* e *missione*. In generale il concilio ne esce accostando i due termini, e così evitando di proporre sia l'uno sia l'altro in maniera esclusiva. Su una positiva maniera di articularli non riesce a trovare un accordo: le legittime diverse impostazioni della tradizione e della teologia cattolica possono utilmente continuare a coesistere e a confrontarsi.

La questione non è certo nuova; negli anni '60 essa si è posta non più sullo sfondo della spiritualità monastica che attraeva il sacerdozio, o in reazione al funzionalismo protestante, ma nel contesto della civiltà secolarizzata, che proponeva un nuovo funzionalismo sia al ministero sia alla Chiesa intera, nella linea della promozione umana dei popoli e in specie dei poveri, e non più in quella – simile, ma di segno contrario – della ragion di stato illuminista.

In questo contesto l'interpretazione del sacerdozio anzitutto come consacrazione (che implica missione), nella linea per esempio della “scuola francese”, diceva premura per la custodia del primato di Dio e dell’“ontologia” della salvezza. Interpretarlo anzitutto come missione (che implica consacrazione) era un modo di custodire l'indole ministeriale del sacerdozio ordinato e la sua differenza essenziale rispetto a quello comune dei fedeli. Questa seconda impostazione faceva emergere la dimensione ecclesiologica del sacerdozio; l'altra dava risalto a quella cristologica⁹⁰.

Più che nel n. 10 della *Lumen Gentium*, questa tensione irrisolta appare dove il tema sacerdotale emerge in contesti diversi da quello del duplice sacerdozio: dove si mette a fuoco il confronto con il sacerdozio comune dei fedeli infatti la specificità ministeriale del sacerdozio ordinato viene più facilmente in evidenza. Come esempio della contrapposizione irrisolta basti l'ini zio di *Lumen Gentium*, n. 28:

Cristo, *consacrato* e *mandato* nel mondo dal Padre (cf Gv 10,36), per mezzo dei suoi apostoli ha reso partecipi della sua *consacrazione* e della sua *missione* i loro successori, cioè i vescovi [...]

Rispetto all'altra ottica del Vaticano II, quella del duplice sacerdozio sconvolgeva relativamente meno le abitudini mentali precedenti, che neppure un concilio avrebbe potuto rapidamente cambiare. Obbligava a ripensare la categoria di sacerdozio, ma non la sostituiva con uno schema del tutto diverso. Per questo essa prevarrà nella teologia postconciliare, in particolare in quella del primo momento postconciliare, che per il tema del sacramento dell'Ordine può essere fatto concludere con il 1971.

L'agenda e la preparazione del Sinodo dei Vescovi del 1971

L'assemblea generale del Sinodo dei Vescovi del 1971⁹¹ si occupò precisamente dei preti, che sono la parte più numerosa del clero, e quella che negli anni postconciliari ha conosciuto la crisi più grave. L'occasione che aveva comandato l'agenda del sinodo riguardava in effetti soprattutto i presbiteri. I vescovi, sia perché presumibilmente scelti con attenzione, sia perché più “stagionati”, sia forse anche perché per ovvie ragioni meno tentati di buttarsi in prima fila in avventure pastorali capaci di mettere in discussione la loro identità ministeriale, non vivevano in quegli anni una crisi così vasta e intensa come quella dei preti. Diaconi permanenti ancora ce ne erano troppo pochi, nella

⁹⁰ Ma forse bisognerebbe identificarla come teologica, perché in Gesù Cristo la sintesi di consacrazione e missione è perfetta e normativa. Può essere detta cristologica se è intesa del rapporto personale del sacerdote con Cristo come discepolo, a prescindere dal ministero.

⁹¹ Essa ebbe a tema due questioni molto impegnative: il sacerdozio ministeriale e la giustizia nel mondo, ambedue comandate dalla problematica del senso della pastorale in un mondo secolarizzato.

chiesa latina, per cominciare a manifestare sintomi di crisi.

La crisi nel clero in parte era legata all'immagine conciliare del popolo di Dio. Se tutti i cristiani sono corresponsabili nella missione della Chiesa, qual è il senso del ministero ordinato? In parte e contestualmente la crisi nasceva entro il ripensamento del senso della Chiesa nel mondo: deve rimanere "chiusa" nell'ambito sacrale o dedicarsi alla promozione umana, alla liberazione dei poveri – che è pure un tema evangelico –, alla giustizia nel mondo? E se questi compiti spettano primariamente ai cristiani laici, che cosa rimane al prete? quale è il destino della sua figura tradizionale?

È facile capire come questi interrogativi si ripercuotessero sulla irrisolta polarità consacrazione - missione, e per un certo verso la esprimessero. In questo contesto si impostò un confronto tra una teologia del ministero sacerdotale e una teologia del sacerdozio ministeriale. La dizione "ministero sacerdotale" risultava corrispondere alla impostazione di *Lumen Gentium*, cap. III: entro un popolo di Dio dai molti ministeri quello speciale dei vescovi e dei preti può essere indicato con l'aggettivo classico "sacerdotale". La dizione "sacerdozio ministeriale" invece sembrava implicare l'ottica del duplice sacerdozio. A chi, ragionando secondo questa ottica, voleva affermare la diversità di essenza e non solo di grado, che sembrava messa in discussione, la dizione "ministero sacerdotale" sembrava non sufficientemente nitida. A chi temeva che lo schema del duplice sacerdozio potesse condurre a disattenzione nei confronti della priorità della fondamentale unità del popolo di Dio e nei confronti del mondo e della civiltà secolare, la dizione "sacerdozio ministeriale" sembrava accentuare, con la sua impostazione sacralizzante, separazioni che si volevano superate.

La Commissione Teologica Internazionale, recentemente istituita da Paolo VI, aveva prodotto in vista del sinodo un dossier: *Commissio Theologica Internationalis, Le ministère sacerdotal. Rapport de la Commission Internationale de Théologie* (= *Cogitatio Fidei* 60), Paris, Cerf, 1971, pp. 128. Pubblicato in francese, il dossier fu tra l'altro tradotto disinvoltamente in italiano come *Il sacerdozio ministeriale*, Bologna, Dehoniane, 1971. Esso, quasi prendendo in contropiede il proprio stesso titolo, sviluppa ampiamente la riflessione sul tema del sacerdozio: dà più spazio alla spiegazione dell'aggettivo che a quella del sostantivo. Il sinodo al contrario deciderà per il titolo *Il sacerdozio ministeriale*; ma a dire il vero nel documento *Ultimis Temporibus* il tema del sacerdozio è sviluppato con ampiezza a proposito di Cristo, e poi quasi accantonato per lasciare spazio a uno sviluppo tematico originale.

Rimane il fatto che il documento parla precisamente dei preti, includendo i vescovi là dove risulta pertinente anche per loro il discorso, cioè almeno in tutta la parte dottrinale; ma lascia totalmente fuori della propria attenzione il diaconato⁹². Così l'attenzione rimarrà a lungo concentrata sul presbiterato, rallentando il ricentramento della teologia dell'ordine sull'episcopato e la ricomprensione teologica del diaconato nell'unità del medesimo sacramento. Per alcuni versi questa prospettiva più ristretta rimane un limite del pur lucido e significativo documento.

D. Il documento sinodale *Ultimis Temporibus*⁹³

Dopo una *Descrizione della situazione* il testo del sinodo si articola in due parti: la prima, *Principi dottrinali*, è quella che qui ci interessa; l'altra, *Direttive per la vita e il ministero del sacerdote*, è la più ampia e certo la più interessante per le finalità del sinodo.

Questa seconda parte tratta de *I presbiteri nella missione di Cristo e della Chiesa*, affrontando la tensione tra evangelizzazione e vita sacramentale, il tema "prete e attività profane", in specie politiche, e la questione della vita spirituale dei presbiteri, con uno sviluppo particolarmente dibattuto sulla questione del celibato, che moltissime defezioni avevano reso di urgente interesse. Infine considera la condizione de *I presbiteri nella comunione ecclesiale*: i loro rapporti con il vescovo, tra di loro e con i laici, e le questioni economiche relative alla vita dei preti.

La parte dottrinale si articola in sette punti, alcuni dei quali meritano qui analisi più puntuale.

Le vie dell'umanità nel sacerdozio di Cristo

Sinodo dei Vescovi, Assemblea generale 1971. Documento *Ultimis Temporibus* sul sacerdozio ministeriale. I, 1. Cristo alfa e omega. – Gesù Cristo, Figlio di Dio e Verbo, che il Padre ha santificato e inviato nel mondo (Gv 10, 36), segnato dalla pienezza dello Spirito Santo (cf Lc 4, 1; 18-21; At 10, 38), annunciò al mondo il vangelo della riconciliazione tra Dio e gli uomini. La sua predicazione profetica, confermata attraverso segni, raggiunge il suo culmine nel mistero pasquale, parola suprema dell'amore divino col quale il Padre ha voluto parlarci. Nella croce Gesù si mostrò sommamente come il buon pastore, che diede la propria vita per le pecore, per riunirle in quell'unità che trova in lui il suo fondamento (cf Gv 10, 15ss; 11, 52). Esercitando il sommo e unico sacerdozio

⁹² Lo stesso faranno, per motivi diversi ma sempre facendo forza sul concetto di sacerdozio, i documenti vaticani postconciliari sulla questione dell'ordinabilità delle donne.

⁹³ *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, nn. 1135-1237.

mediante l'offerta di se stesso, egli superò, dandovi compimento, tutti i sacerdozi rituali e i sacrifici dell'Antico Testamento, anzi anche quelli pagani. Nel suo sacrificio egli assunse le miserie e i sacrifici degli uomini di tutti i tempi, e anche i tentativi di coloro che soffrono per la giustizia, o sono quotidianamente oppressi da una sorte infelice, nonché gli sforzi di coloro che, lasciato il mondo, cercano di raggiungere Dio per mezzo dell'ascesi e della contemplazione, e le fatiche di quanti spendono con sincerità di cuore la propria vita per una migliore società presente e futura. Egli portò sulla croce i peccati di tutti noi e, risorgendo da morte e costituito Signore (cf Fil 2, 19-21), ci riconciliò con Dio e gettò le fondamenta del popolo della nuova alleanza, cioè della Chiesa.

Egli è l'unico mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo uomo (1 Tm 2, 5), in lui tutte le cose sono state create (Col 1, 16; cf Gv 1, 3ss), e in lui tutte le cose sono ricapitolate (Ef 1, 10). Essendo egli l'immagine del Padre e la manifestazione dell'invisibile Dio (cf Col 1, 15), mediante il suo annientamento e la sua esaltazione ci ha introdotti nella comunione dello Spirito santo, che egli vive con il Padre. Quando dunque parliamo del sacerdozio di Cristo, bisogna tener presente la *realtà*⁹⁴ unica, incomparabile, che include in se stessa la funzione profetica e regale dell'incarnato Verbo di Dio. Così Gesù Cristo esprime e manifesta in molti modi la presenza e la efficacia dell'amore preveniente di Dio. Lo stesso Signore, influenzando stabilmente sulla Chiesa per mezzo del suo Spirito, suscita e promuove la risposta di tutti gli uomini, che si offrono a questo gratuito amore.

È evidente nel testo la ricerca di un fondamento che permetta di non separare le diverse dimensioni – positive e negative, secolari e sacre – della vita e della missione della Chiesa e del prete. Così la missione di Cristo è descritta come missione di riconciliazione, sia in senso verticale sia in senso orizzontale. Palese è lo sforzo di dire l'unità del *triplex munus* di Cristo: nel mistero pasquale, tradizionalmente connesso col *munus* sacerdotale, è indicato il culmine dell'attività di Gesù profeta e pastore. Anche nel ministero presbiterale la figura dell'evangelizzatore, del pastore, del liturgo non devono dunque essere contrapposte, ma pensate in unità.

Il tema sacrificale, decisivo per la comprensione del sacerdozio, è sviluppato nell'intreccio delle sue dinamiche. Nel sacrificio di Cristo vi è sintesi tra le tensioni ascendenti dall'umanità verso Dio, assunte e superate, e il movimento discendente della sua grazia che previene e suscita le nostre risposte. In esso Cristo ha ricuperato quanto di buono vi è nell'umanità, ma anche «ha portato sulla croce i peccati di tutti noi». Esso è al culmine dei cammini rituali, sia anticotestamentari sia pagani, ma anche di tutte le miserie e le sofferenze per ingiustizie subite, dell'ascesi dei contemplativi come degli sforzi per la trasformazione del mondo.

Il titolo del §. 2, *L'accesso a Cristo nella Chiesa*, nell'insieme risulta ingannevole. Il paragrafo è di passaggio ed è legato a questioni metodologiche. Il §. 3, *La chiesa da Cristo attraverso gli apostoli*, riprende l'idea di *Ad gentes*, n. 5, secondo cui i dodici apostoli sono origine ad un tempo della gerarchia e dell'intera Chiesa⁹⁵.

Apostolo e comunità: la struttura originaria del ministero

Sinodo dei Vescovi, Assemblea generale 1971. Documento *Ultimis Temporibus* sul sacerdozio ministeriale. I, 4. Origine e natura del ministero gerarchico. – La Chiesa, dotata per dono dello Spirito di una compagine *organica*, partecipa in modi diversi agli uffici di Cristo sacerdote, profeta e re, per compiere la missione della salvezza, in suo nome e per sua virtù, come popolo sacerdotale (cf LG 10).

Dagli scritti del Nuovo Testamento risulta chiaramente che sono elementi propri dell'originaria struttura inalienabile della Chiesa l'apostolo e la comunità dei fedeli, che si corrispondono tra loro in mutua connessione, sotto il Cristo capo e l'influsso del suo Spirito. Infatti i dodici apostoli esercitarono la loro missione e i loro uffici, e non solo ebbero vari collaboratori del ministero (cf At 6, 2-6; 11, 30; 13, 1; 14, 23; 20, 17; 1 Ts 5, 12-13; Fil 1, 1; Col 4, 11 ecc.), ma perché la missione ad essi affidata fosse continuata dopo la loro morte, quasi in forma di testamento dimandarono ai loro immediati cooperatori il compito di completare e consolidare l'opera da essi iniziata (cf At 20, 25-27; 2 Tm 4, 6s; Col 1, 1; 1 Tm 5, 22; 2 Tm 2, 2; Tt 1, 5; S Clem. Rom. *Ad Cor* 44, 3), raccomandando loro di attendere a tutto il gregge, nel quale lo Spirito santo li aveva posti a pascere la Chiesa di Dio (cf At 20, 28). Essi istituirono tali uomini e inoltre affidarono loro la disposizione che, quando essi fossero morti, altri uomini approvati rilevassero il loro ministero (cf S. Clem. Rom. *Ad Cor* 44,2) (LG 20).

Le lettere di san Paolo dimostrano che egli è consapevole di agire per missione e mandato di Cristo (cf 2 Cor 5, 18 ss). I poteri, affidati all'apostolo per il bene delle Chiese, in quanto comunicabili (cf 2 Tm 1,6), venivano trasmessi ad altri, e questi a loro volta dovevano a trasmetterli ad altri ancora (cf Tt 1,5).

⁹⁴ Questo e gli altri corsivi reperibili più sotto nei passi di *Ultimis Temporibus* vengono dal testo originale. Indicano perciò sottolineature intenzionali del documento sinodale.

⁹⁵ Questo testo di *Ad Gentes*, voluto personalmente da Paolo VI, rivelava la premura per l'originalità della missione gerarchica e una certa fatica del papa stesso di fronte alla scelta della *Lumen Gentium* che aveva anteposto decisamente il discorso sul popolo di Dio rispetto a quello sui singoli ministeri e carismi, compreso quello gerarchico. Le tendenze di sapore "democratico" del primo postconcilio, il cui configurarsi "intemperante" deve essere valutato anche in relazione al loro tempo, si erano fatte carico di confermare questi timori.

Tale struttura essenziale della chiesa, costituita dal gregge e da pastori espressamente deputati (cf 1 Pt 5, 1-4), secondo la tradizione della chiesa stessa fu e rimane sempre *normativa*; proprio in forza di questa struttura avviene che la Chiesa non può mai rimanere chiusa in se stessa ed è sempre sottomessa a Cristo come sua origine e suo Capo.

Tra i carismi e i servizi di diverso genere, un solo ministero sacerdotale del Nuovo Testamento, che continua l'ufficio di Cristo mediatore, distinto per essenza e non solo per grado dal sacerdozio comune di tutti i fedeli (cf LG 10), rende perenne l'opera essenziale degli apostoli: infatti proclamando efficacemente il vangelo, radunando e guidando la comunità, rimettendo i peccati, e soprattutto con la celebrazione dell'eucaristia rende presente Cristo, capo della comunità, nell'esercizio della sua opera dell'umana redenzione e della perfetta glorificazione di Dio.

Infatti, i vescovi e, in grado subordinato, i presbiteri, in forza del sacramento dell'Ordine, che conferisce loro l'unzione dello Spirito Santo (cf PO 2) e li configura a Cristo, diventano partecipi delle funzioni di santificare, insegnare e governare, il cui esercizio è più precisamente determinato dalla comunione gerarchica (cf LG 24, 27 e 28).

Il ministero sacerdotale raggiunge il suo culmine nella celebrazione dell'eucaristia, che è la fonte e il centro dell'unità della Chiesa. Solo il sacerdote è in grado di agire in persona di Cristo nel presiedere e compiere il convito sacrificale, nel quale il popolo di Dio è associato all'offerta di Cristo (cf LG 28).

Il sacerdote è il segno del divino e preveniente disegno oggi proclamato ed efficace nella Chiesa. Egli rende presente sacramentalmente Cristo, salvatore di tutto l'uomo, tra i fratelli e, precisamente, tanto nella loro vita personale quanto in quella sociale. Egli è garante tanto della prima proclamazione del vangelo affinché si raduni la Chiesa, quanto dell'instancabile rinnovamento della Chiesa, già radunata. Mancando la presenza e l'azione di quel ministero che si riceve mediante l'imposizione delle mani e con la preghiera, la Chiesa non può avere la piena certezza della propria fedeltà e della propria continuità visibile.

Questo § 4 è il punto centrale e più significativo della parte dottrinale di *Ultimis Temporibus*. Alla base del discorso il sinodo pone la missione dell'intera «compagine organica» del «popolo sacerdotale». È l'impostazione del n. 2 di *Presbyterorum ordinis*, con una sottolineatura dell'organicità che permette di valorizzare il ministero sacerdotale. Su questo sfondo il discorso viene impostato a partire dal ministero apostolico, e qui ci è offerta come una prima importante tesi, ricavata dal Nuovo Testamento: «sono elementi propri dell'originaria struttura inalienabile della Chiesa l'apostolo e la comunità dei fedeli, che si corrispondono tra loro in mutua connessione, sotto il Cristo capo e l'influsso del suo Spirito». Questa dialettica tra apostolo e comunità dei fedeli, inalienabile, come «struttura essenziale della Chiesa, costituita dal gregge e da pastori espressamente deputati [...] fu e rimane sempre normativa».

Proprio in forza di essa – è come una seconda tesi – «avviene che la Chiesa non può mai rimanere chiusa in se stessa ed è sempre sottomessa a Cristo come sua origine e suo Capo». La struttura pastorale così identificata non è dunque solo un'esigenza socioecclesiale, per quanto permanente: essa anzi esprime il rapporto della Chiesa con Cristo, da cui essa deriva e dipende. È una struttura che nell'istituzione ecclesiastica stessa funge da segno per richiamare che la Chiesa non può esistere se non trascendendosi verso Gesù Cristo; segno efficace, in grado di impedire alla Chiesa di rinchiudersi nelle proprie dinamiche orizzontali. Il ministero sacerdotale precisamente in questo senso rende presente Cristo capo, senza monopolizzare o soffocare la varia vitalità del corpo (anzi semmai promuovendola).

La specificità del «solo ministero sacerdotale del Nuovo Testamento», che «rende perenne l'opera essenziale degli apostoli» risalta in particolare nella presidenza del convito sacrificale dell'Eucaristia, alla quale il solo sacerdote è abilitato in quanto configurato a Cristo e «in grado di agire in persona di» lui. Il sinodo ha di mira abusi a questo riguardo, purtroppo non immaginari, e le «teologie» create per giustificarli. Più che una terza tesi, è il richiamo alla dottrina più tradizionale e più nota, corredata anche da un accenno all'essenza e al grado.

Infine questo § 4 dalla rappresentanza di Cristo «capo», nel senso di origine, fa derivare il senso del ministero sacerdotale come segno della priorità della grazia: «il sacerdote è il segno del divino e preveniente disegno oggi proclamato ed efficace nella Chiesa». Si noti l'alto – e paradossale – valore ecumenico che potrebbe avere questa affermazione nei confronti di ogni appello della tradizione protestante alla grazia di Cristo contro il ministero; naturalmente a condizione che la tesi non sia solo pretesa ma anche in qualche modo onorata così da essere resa credibile attraverso la testimonianza di uno stile ministeriale.

Un sapore invece decisamente «cattolico» ha l'affermazione successiva: «Egli è garante (*sponsor*) tanto della prima proclamazione del vangelo, affinché si raduni la Chiesa, quanto dell'instancabile rinnovamento della Chiesa, già radunata»⁹⁶. È ancora la dottrina di *Lumen Gentium*, n. 10 («forma e regge»), ma è interessante che il compito di

⁹⁶ Proprio perché così «cattolico» il concetto di *sponsor* forse andrebbe chiarito con qualche necessaria sfumatura: da sempre il protestantesimo mette in guardia da ogni «garanzia» che rischi di far apparire superflua la fede. È chiaro che sul piano

reggere la Chiesa appaia finalizzato alla fedeltà per niente statica a un «instancabile rinnovamento».

Analogamente, della comunione al cui servizio è il ministero è data anche una lettura diacronica: tale comunione non è solo con e in Cristo, nel quale abbiamo le nostre radici, né è solo la convergenza fraterna, ma è anche la continuità di una tradizione che dura viva lungo i tempi. L'affermazione è fatta in negativo e rimane minimalista: di un discernimento della fedeltà ecclesiale che non sempre è semplice è considerato solo il caso estremo: «Mancando la presenza e l'azione di quel ministero che si riceve mediante l'imposizione delle mani e con la preghiera, la Chiesa non può avere la piena certezza della propria fedeltà e della propria continuità visibile». Si parla della «piena certezza»: e un'aliquale? si parla della «continuità visibile»: e invisibilmente? Come appare, rimangono molte questioni aperte, ma certo il sinodo non riduce la comunione ecclesiale a frutto di quel ministero che ad essa in special modo è dedicato e che ne offre garanzia e «piena certezza».

Per un'interpretazione del carattere sacramentale

Sinodo dei Vescovi, Assemblea generale 1971. Documento *Ultimis Temporibus* sul sacerdozio ministeriale. I, 5 - Indole permanente del sacerdozio. – Con l'imposizione delle mani è comunicato il dono inammissibile dello Spirito Santo (cf 2 Tm 1, 6). Proprio questa realtà configura e consacra a Cristo sacerdote il ministro ordinato (cf PO 2) e lo rende partecipe della missione di Cristo nel suo duplice aspetto, di autorità e di servizio. Questa autorità non è propria del ministro: essa è, infatti, manifestazione della «exousia» (cioè della potestà) del Signore, in virtù del[la] ⁹⁷ quale il sacerdote funge da ambasciatore nell'opera escatologica della riconciliazione (cf 2 Cor 5, 18-20). Egli serve, inoltre, a convertire a Dio la libertà degli uomini per l'edificazione della comunità cristiana.

Il permanere per tutta la vita di questo *contrassegno* (verità che appartiene alla fede) che nella tradizione della Chiesa è chiamato carattere sacerdotale, esprime questo: che Cristo si è associata in modo irrevocabile la Chiesa per la salvezza del mondo e che la Chiesa stessa è dedicata a Cristo in modo definitivo per il compimento della sua opera. Il ministro, la cui vita presenta il sigillo del dono ricevuto con il sacramento dell'Ordine, richiama alla memoria della Chiesa che il dono di Dio è definitivo. In mezzo alla comunità cristiana, che vive dello Spirito, nonostante i suoi difetti è pegno della presenza salvifica di Cristo. Questa peculiare partecipazione del sacerdozio di Cristo non svanisce affatto, anche qualora il sacerdote, per cause ecclesiali o personali, sia dispensato o rimosso dall'esercizio del suo ministero.

L'affermazione della irrevocabilità dell'ordinazione impegna l'intero § 5, in connessione con il fatto di molti abbandoni del ministero, ma anche in risposta a difficoltà teoriche a comprendere la definitività sostenuta dal dogma, le radici delle quali sono nell'intera struttura antropologica della civiltà contemporanea, di matrice esistenzialista. Proprio di fronte a queste difficoltà il sinodo rinnova lo sforzo di tenere insieme i poli di tensioni ricche di conseguenze pratiche, oggetto pertanto di dibattiti molto caldi: quella non certo nuova tra consacrazione e missione e quella tra autorità e servizio ⁹⁸, per illustrare la quale il sinodo ricorda la radicale appartenenza al Signore della *exousia* di cui il sacerdote è partecipe a servizio della conversione dell'uomo alla libertà.

Il secondo capoverso del paragrafo formula una interpretazione della dottrina (*di fede*, ribadisce il sinodo) relativa a quello che «nella tradizione della Chiesa è chiamato con il nome di carattere sacerdotale». Esso è illuminato dalla simbologia cristologica su cui tutta l'esposizione dottrinale di *Ultimis Temporibus* è fondata. La definitività dell'assunzione nel ministero sacerdotale è indicata come segno della definitiva vocazione e dedizione della Chiesa con Cristo per la salvezza.

Meno caratteristica è la proposta dottrinale del §. 6, *A servizio della comunione*: la dimensione universale della comunione al cui servizio è chiamato il ministero presbiterale domanda comunione tra i diversi presbiteri, con i vescovi, con il successore di Pietro. Il §. 7, *Il sacerdote e le realtà temporali*, inserisce quanto sin qui detto viene nella prospettiva generale della missione della chiesa nel mondo contemporaneo, come delineata dalla *Gaudium et Spes*.

In conclusione: il Sinodo dei Vescovi del 1971 elabora la dottrina del sacerdozio ministeriale in coerenza con l'insegnamento conciliare ma con una serie di esplicitazioni piuttosto originali. Esse possono essere meglio comprese tenendo presente anche l'altra prospettiva dottrinale del Vaticano II, sulla quale forse il concilio come tale scommette anche di più che su quella del sacerdozio ⁹⁹.

ecumenico la questione va affrontata anzitutto per se stessa, nel quadro della teologia della fede, previamente ad ogni discussione sul ministero. Qui in ogni caso *sponsor* sembra sottolineare più la positiva responsabilità del ministro che uno scarico di responsabilità della Chiesa di fronte al vangelo e al proprio rinnovamento.

⁹⁷ «*Cuius virtute...*» può riferirsi alla potestà («in virtù della quale...») o al Signore («con l'autorità del quale...»).

⁹⁸ Sulla coincidenza di autorità e servizio si era espresso il n. 24 della *Lumen Gentium* a proposito dei vescovi.

⁹⁹ Sul piano dottrinale non emergono prospettive ulteriori rispetto al Sinodo del 1971 nell'Esortazione apostolica di Giovanni Paolo II *Pastores dabo vobis*, del 25-3-1992. Essa fa seguito all'assemblea sinodale del 1990, il cui tema (*La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali*) aveva peraltro carattere pratico.

Cap. 6 - Il Vaticano II: la ricomprensione del sacramento dell'Ordine a partire dalla successione episcopale

L'altra linea dottrinale sviluppata dal Vaticano II a proposito dell'Ordine assume come prospettiva centrale quella della successione apostolica, e a partire da essa pone al centro l'ordine episcopale. Il luogo di questo insegnamento è il capitolo III della *Lumen Gentium*.

A. Il recupero della dottrina sull'episcopato

Lumen Gentium, 18-20: la successione episcopale

La considerazione del ministero ordinato a partire dalla successione apostolica non era una novità nella teologia e nel magistero: dopo le affermazioni del Tridentino oscillanti tra "successione" e "successione nel sacerdozio", la tradizione giuridica e quella apologetica, filoni forti dell'ecclesiologia posttridentina, avevano dato ampio sviluppo a questa tematica. Dopo Trento c'era stato il Vaticano I che, spinto da urgenze esterne¹⁰⁰, aveva selettivamente preso posizione sulla successione del papa al ministero singolare di Pietro. Il Vaticano II non poteva tralasciare di riferirsi anche a questo precedente, tanto più che il programma dottrinale del Vaticano I era rimasto interrotto proprio quando rimaneva da parlare dell'episcopato e delle altre questioni ecclesiologiche. È l'intento che il n. 18 della *Lumen Gentium* indica, e di cui il n. 19 sviluppa il fondamento parlando della missione apostolica dei Dodici.

Al n. 20 la *Lumen Gentium* insegna direttamente e con solennità¹⁰¹ l'istituzione divina della successione apostolica dei vescovi¹⁰². Si parla non di successione di singoli vescovi a singoli apostoli, ma del «sacro ordine dei vescovi» che succede in globo agli apostoli, costituiti dal Signore, secondo il n. 19, «come collegio o gruppo stabile». La questione del monoteoepiscopato – i singoli vescovi nelle singole Chiese – rimane invece aperta: il discorso del ministero del vescovo nella Chiesa particolare tornerà al n. 26, fuori di ogni questione di successione. La stessa *Nota praevia*¹⁰³, che pure si occupa del modo in cui i vescovi entrano effettivamente nel pieno possesso dei poteri attinenti ai loro compiti, sarà reticente al riguardo.

L'episcopato è collocato «tra i diversi ministeri della Chiesa esercitati sin dai primi tempi», tra i quali esso «secondo la testimonianza della tradizione, tiene il luogo principale» quasi continuando il primato degli apostoli tra i discepoli del Signore. In questo n. 20 si parla anche di presbiteri e di diaconi, ma in una collocazione decisamente secondaria. La stessa categoria di sacerdozio è solo accennata ma non è centrale nel discorso.

Lumen Gentium, n. 21: la sacramentalità dell'episcopato

Se il n. 20 aveva parlato della successione apostolica, il n. 21 della *Lumen Gentium* intende dire il significato del ministero episcopale. Lo fa in relazione al mistero della presenza di Cristo nella sua Chiesa: egli stesso agisce soprattutto¹⁰⁴ attraverso i vescovi non solo nell'efficace celebrazione dei sacramenti ma anche nell'annuncio del vangelo e nella guida del popolo di Dio. Per questi compiti è trasmesso uno speciale dono dello Spirito Santo, in considerazione del quale il concilio esplicita la dottrina della sacramentalità dell'episcopato. Ancora una volta l'esplicitazione del soggetto docente («Insegna quindi il santo Concilio») dà risalto all'affermazione.

Più avanti la sacramentalità è scomposta negli elementi classici: il gesto dell'imposizione delle mani e le parole della consacrazione, sul piano del rito; la grazia dello Spirito Santo e il carattere sacramentale sul piano degli effetti del rito stesso. Il senso di questo effetto è però sinteticamente espresso ancora in termini cristologici: l'episcopato dona una speciale assimilazione a Cristo «così che i vescovi tengano in modo eminente e visibile il luogo dello stesso Cristo maestro, pastore e pontefice agiscano in persona di lui».

¹⁰⁰ I lavori del concilio del 1869-1870 ebbero un'agenda molto frettolosa per l'incombere della guerra franco-prussiana. Il concilio fu interrotto a tempo indeterminato il 20 ottobre, un mese dopo la presa di Roma.

¹⁰¹ L'evidenza viene dall'esplicitazione del soggetto docente: «Perciò il sacro Concilio insegna...».

¹⁰² In nota esso rimanda al concilio di Trento, là dove questo aveva parlato di origine divina della gerarchia (sessione XXIII, cap. 4), e ad altri testi del magistero. Rispetto a Trento, il testo qui parla proprio di istituzione divina, non genericamente di istituzione per disposizione divina.

¹⁰³ Con il nome di *Nota explicativa praevia* si indica un testo della Commissione dottrinale del concilio, che Paolo VI volle redatto a uso dei Padri che dovevano votare le proposte di modifica relative al capitolo III dello Schema sulla Chiesa, e poi volle pubblicato in appendice alla Costituzione perché fosse chiaro a tutti il senso di alcuni testi particolarmente controversi. Il testo è perciò facilmente reperibile in qualsiasi edizione della *Lumen Gentium*. La *Nota* è "previa" all'esposizione analitica delle modifiche proposte dai Padri e delle decisioni della Commissione relative alla loro votazione in aula.

¹⁰⁴ Si afferma un primato, non un'esclusività nella partecipazione *dei* munera di Cristo.

“Tenere il luogo” («*partes sustineant*») e “agire in persona di Cristo” di per sé sono concetti giuridici: essi vanno intesi nel contesto fortemente sacramentale di questo n. 21 (del resto la formula *in persona Christi* ha un tradizionale uso nella teologia sacramentaria), e non possono essere ridotti entro una concezione puramente rappresentativa; men che meno sostitutiva giacché Cristo non sarebbe in alcun modo sostituibile. La formula “in modo eminente e visibile”, da parte sua, è piuttosto generica. L’eminenza va intesa piuttosto sullo sfondo dell’intera Chiesa e dei carismi dei fedeli che nel confronto più puntuale con gli altri gradi dell’Ordine, indubbiamente subordinati rispetto all’episcopato.

Il Vaticano II parla di «pienezza del sacramento dell’Ordine». Letto sullo sfondo della dizione «grado supremo» usata dai cardinali moderatori nella prima delle cinque domande pilota con cui il 30 ottobre 1963 avevano sondato l’orientamento generale dei padri sui punti più controversi, il termine *plenitudo* indica la visione del ministero sui cui è costruito il cap. III della *Lumen Gentium*. Essa elimina l’idea della scala ascendente e individualistica degli ordini (cf Trento), e invita a partire dall’episcopato, come “intero” rispetto a parzialità, per comprendere l’insieme del ministero ordinato.

La prospettiva frammentaria è allontanata anche sotto un altro profilo: alla radice sacramentale dell’Ordine sono collegati tutti i tre *munera*: quello di santificare, citato per primo perché più ovviamente connesso con la tradizionale visione del sacramento dell’Ordine, ma anche i «compiti di insegnamento e di governo». In altre parole: il Vaticano II, dopo aver affermato la natura sacramentale dell’ordinazione episcopale, non riconduce la figura del vescovo sotto la comprensione globale caricata sul sacramento dal concetto di sacerdozio, integra viceversa la comprensione del sacramento con gli elementi tipici della figura più classica dell’episcopato: il vescovo sentito come maestro e pastore, in modo tanto più marcato in quanto il suo sacerdozio era inteso come sostanzialmente equivalente a quello dei presbiteri.

In ogni caso, la figura ministeriale che ne risulta è caratterizzata da profonda unità: unità richiesta anche dall’esigenza pratica di promuovere un’impostazione sintetica della esistenza e spiritualità dei vescovi stessi e dei presbiteri: problema sempre attualissimo, sul quale il Vaticano II si è espresso soprattutto in *Presbyterorum Ordinis*. L’unità si disegna tra i tre uffici, ma analogamente ricuce insieme anche le categorie per lungo tempo solo accostate di “ordine” e “giurisdizione”. L’unità del ministero è disegnata dal Vaticano II precisamente attorno al sacramento dell’Ordine. Ne nascerà il ripensamento generale della “giurisdizione” che troverà formulazione decisa nel Codice del 1983.

I «compiti di insegnamento e di governo», precisa il testo conciliare, esigono di loro natura di essere esercitati nella comunione gerarchica. Su questo concetto di «comunione gerarchica», da tenere libero da interpretazioni emotive¹⁰⁵, si sofferma a lungo la *Nota praevia*. Da un’analisi dell’insieme di questa dottrina risulta che tre elementi secondo il Vaticano II rendono pronto un vescovo all’esercizio del suo ministero: l’ordinazione sacramentale, la comunione gerarchica, la missione canonica. I diversi aspetti sono presenti, in obiettiva tensione, nella tradizione cristiana. La modalità con cui essi sono rapportati non è teologicamente indifferente. Il rapporto fra essi è pensato dall’ecclesiologia conciliare precisamente nell’ordine detto: in questa visione il sacramento stabilisce la radice cristologica del ministero, la comunione gerarchica garantisce la collocazione nel collegio episcopale in riferimento alla missione universale, la missione canonica determina il campo (in genere per i vescovi la diocesi) del ministero.

Il primato del sacramento può portare a giustificare ordinazioni “assolute”, cioè indipendenti dal riferimento a una determinata Chiesa affidata al vescovo ordinato. Una teologia che viceversa, nella linea che ad esempio è della tradizione orientale, ponesse in primo piano questo riferimento al compito particolare (che l’ecclesiologia “occidentale” del Vaticano II indica come missione canonica) penserebbe il sacramento stesso come ordinazione “per” la tale Chiesa.

L’equilibrio che si stabilisca tra la missione canonica e la comunione gerarchica è decisivo anche per determinare la posizione ecclesiologica del ministero dei vescovi di Chiese in comunione non piena con la sede romana. Cf il *Nota Bene* al termine della *Nota Praevia*, in cui si dichiara che le precisazioni ulteriori a questo riguardo sono lasciate alla discussione dei teologi.

Lumen Gentium, nn. 22-27

I nn. 22 e 23 sviluppano il tema della collegialità episcopale, tema obiettivamente connesso con l’immagine dell’Ordine che risulta dal n. 21, ma non svolto sotto identico profilo. Nell’insieme risulta superata la visione individualista del ministero: al tema della collegialità episcopale farà riscontro quello della comunione del presbiterio. Il n. 24 è centrato sul tema della diaconia: il compito episcopale, sostenuto dalla potenza dello Spirito Santo, è servizio. I nn. 25-27 sviluppano analiticamente la considerazione del ministero episcopale secondo lo schema del *triplex munus*.

In realtà la riflessione del n. 25 sul magistero episcopale è bloccata dall’esigenza di completare la dottrina del

¹⁰⁵ Se è gerarchica che comunione è? e viceversa.

Vaticano I, soprattutto sul tema dell'infallibilità. Sull'ufficio di insegnare un'esposizione più pacata e quindi più completa e profonda sarà svolta, al riparo da preoccupazioni troppo contingenti, da *Presbyterorum Ordinis*, al n. 4.

Il n. 26 a partire dall'ufficio "sacerdotale", in realtà si dilunga nello sviluppo di una teologia della Chiesa particolare. Entro essa i vescovi appaiono come i coordinatori autorevoli della prassi dell'eucaristia e del battesimo, della disciplina penitenziale, e in genere dei sacramenti. Essi inoltre sono detti «ministri originari della confermazione» e «dispensatori dei sacri ordini». La fusione tra prospettiva liturgica e giurisdizionale, logicamente conseguente alla dottrina stabilita al n. 21, rimane ancora acerba e di difficile svolgimento.

Il n. 27 è costituito di due parti nitidamente distinguibili: la prima è preoccupata di sottolineare il carattere "ordinario" della missione e dell'autorità episcopale, contro il rischio di un assorbimento nella potestà centrale di Roma; la seconda ha carattere esortativo.

B. Lumen Gentium 28: il presbiterato

Diversi legittimi gradi del ministero

Dopo e in dipendenza dal discorso sul ministero episcopale, il concilio al n. 28 della *Lumen Gentium* viene a parlare del presbiterato, e poi al n. 29 del diaconato. L'introduzione abbastanza solenne del n. 28 vuole inquadrare non solo specificamente il ministero dei preti, ma il problema generale della partecipazione a ordini inferiori del ministero che ai vescovi è trasmesso nella successione degli apostoli. Così il discorso prende le mosse da Cristo e segue la trafila attraverso gli apostoli e i vescovi, escludendo quindi l'impostazione che direttamente dagli apostoli giungeva agli stessi presbiteri come loro "successori nel sacerdozio".

Su questa comunicazione a ordini inferiori del ministero ereditato dagli apostoli l'insegnamento del Vaticano II è molto cauto. «Di istituzione divina» è detto solo il ministero in genere, non diversamente del resto da come si era espresso il Tridentino, che puntualmente viene citato. La trasmissione «in vario grado a vari soggetti» è semplicemente dichiarata «legittima», il che invero è proprio un minimo, di fronte a un dato della tradizione delle chiese antichissimo e massiccio. Quanto ai singoli diversi ordini, si dichiara solo l'antichità della terna episcopi - presbiteri - diaconi: non l'origine "divina" o "apostolica" della tripartizione ¹⁰⁶.

Questo modo di procedere è rispettoso delle testimonianze neotestamentarie e della prima patristica, che non permettono conclusioni molto nitide sull'origine e la prima storia delle diverse figure ministeriali. Tiene conto anche della condizione attuale della riflessione sistematica sulla natura dei gradi dell'Ordine. È infatti oggetto di discussione se il ministero ordinato sia affidato alla Chiesa in termini del tutto generici, da organizzare e gestire secondo le forme e i gradi che risultino più convenienti alla missione nei diversi tempi della storia, o se la terna classica episcopato - presbiterato - diaconato debba essere ritenuta struttura sostanziale dell'Ordine.

Spingono verso la tesi di una successione apostolica in forme e gradi ministeriali da determinare da parte della Chiesa considerazioni generali relative all'istituzione dei sacramenti e il principio base che il ministero ordinato deve essere funzionale alla missione ecclesiale, la quale ha esigenze di duttilità legate alla varietà degli uomini che ne sono destinatari e delle loro situazioni. Una concezione di questo genere permetterebbe anche di riconoscere in alcuni tempi della Chiesa e senza vincolo per altri (ad es. per il tempo presente) la sacramentalità degli ordini minori, tesi liberamente sostenibile nella teologia cattolica in riferimento al tempo antecedente a *Ministeria Quaedam*.

Spingono verso il riconoscimento della terna classica come essenziale struttura dell'Ordine la sua universale altissima antichità – anche se è difficile dimostrarne in termini di critica storica l'origine precisamente apostolica –, e probabilmente anche buone ragioni di ordine speculativo che lasciano del tutto salvo il principio base ricordato della duttilità del ministero in vista della missione, anzi forse possono portare a una migliore comprensione del l'Ordine alla luce di questo principio.

I presbiteri

La figura dei presbiteri viene delineata con due tratti in negativo e due tratti in positivo. Negativamente, (a) essi non hanno «*pontificatus apicem*», cioè quel vertice del ministero ordinato che è proprio dell'episcopato. Corrispondentemente (b) essi «dipendono dai vescovi nell'esercizio del loro potere». Si tratta di una dipendenza essenziale, che riguarda la struttura del ministero stesso, e che quindi non può essere adeguatamente compresa in termini solo moralistici o canonistici. In positivo (a) essi sono «veri sacerdoti del Nuovo Testamento», il che li collega strettamente ai vescovi, pur nella distinzione e dipendenza indicata. (b) Il sacramento dell'Ordine li rende partecipi del *triplex munus* di Cristo «secondo il loro grado di ministero»: dell'esercizio di questa triplice funzione *Lumen Gentium* dà una essenziale ma non casuale descrizione.

Mentre all'inizio del n. 28 si parlava di partecipazione del *munus* ministeriale dei vescovi, qui si fa riferimento direttamente al *munus* di Cristo. Le due presentazioni solo in parte coincidono, anche se evidentemente i primi a

¹⁰⁶ Erio Castellucci, *L'istituzione del presbiterato*, «Sacra Doctrina» 35 (1990) 156-194.

partecipare del *triplex munus* di Cristo sono i vescovi stessi, e dal ministero episcopale si deve partire per comprendere quello presbiterale. Il riferimento diretto a Cristo può essere indebitamente colorito di individualismo (cf ad es. l'impostazione tridentina), o invece può giovare a dar risalto alla sacramentalità dell'Ordine. I presbiteri in effetti sono affidati ai vescovi come dono, e come tali i vescovi li domandano a Dio nella preghiera di ordinazione. Sono partecipi del ministero dei vescovi, collaboratori necessari del loro ordine, ma la sorgente del loro ministero è immediatamente il Signore attraverso quel dono dello Spirito che può solo essere invocato dal Padre nel nome di Gesù. Dall'attenzione a questo fatto derivano sfumature non indifferenti nell'equilibrio concreto dei rapporti tra i ministri della chiesa, mentre le radici di questa consapevolezza provengono dagli strati più profondi della teologia sacramentaria.

Il presbiterio

Il legame per cui i presbiteri sono cooperatori dell'ordine episcopale fa sì che essi con il proprio vescovo costituiscano un unico presbiterio. Il tema antico del presbiterio, trascurato per secoli a motivo della concezione individualistica del ministero e dei suoi poteri, ritorna evocato dalla logica interna dell'insegnamento della *Lumen Gentium*. Il presbiterio include il vescovo; non è quindi da intendere come il gruppo dei preti in quanto tali, quasi radunati in nome di un'affinità di condizione socioecclesiale; men che meno può essere pensato come il gruppo dei preti contrapposti al vescovo, quasi "sindacalmente". L'unità propria del presbiterio è nel vincolo soprannaturale del comune riferimento al vescovo, e senza questo riferimento non esisterebbe. Il contesto e il termine del ministero del presbiterio è indicato nel popolo di Dio. Il presbiterio al proprio interno prevede normalmente una diversificazione di uffici.

In questo contesto il concilio si sofferma a tratteggiare alcune situazioni particolari, e anzitutto quella di coloro a cui è affidata una particolare porzione del gregge dei fedeli. Sono sottintesi in primo luogo i parroci, ma non si dice solo di essi. I preti così responsabili delle comunità in qualche modo vi «rendono presente» il vescovo, condividendone il compito e la premura. Essi rendono anche visibile localmente la chiesa universale: questo li impegna a evitare campanilismi, operando con dimensione diocesana, anzi universalmente ecclesiale. Più avanti questo rapporto è esplicitato in termini ecclesiologicamente molto impegnativi: la presidenza presbiterale della propria comunità locale deve essere tale «che questa possa degnamente essere chiamata con il nome di cui è insignito l'unico e intero popolo di Dio, cioè Chiesa di Dio». Che questo si dica non solo della Chiesa diocesana ma della comunità affidata a presbiteri può essere giustificato attraverso il riferimento (che qui rimane implicito) al sacramento che rende pienamente Chiesa una Chiesa, cioè all'eucaristia, alla cui presidenza i presbiteri sono abilitati. In termini diversi da quelli del vocabolario sacerdotale trova riespressione così la stretta connessione tra presbiterato ed episcopato, che non deve essere ridotta a confusione, e però fa parte della coscienza profonda della tradizione della fede.

I presbiteri religiosi

Nuova e importante è la menzione dei presbiteri religiosi. Essi «sono associati al corpo episcopale in ragione dell'ordine e del ministero». Immediatamente non si parla di legame con il singolo vescovo e con il suo ministero nella chiesa particolare ma di legame con il «corpo episcopale»: è infatti il sacramento che collega ogni presbitero, comunque canonicamente definito, all'episcopato. L'istituto millenario dell'"esenzione" giuridica dei religiosi dall'autorità del vescovo del luogo stabiliva una dipendenza immediata dal papa delle famiglie religiose sovradiocesane e "esenti", e così disarticolava il legame tra religiosi anche presbiteri da un lato e Chiesa locale e suo vescovo dall'altro. Il Vaticano II rilegge la condizione di questi preti entro il contesto ecclesiologico chiarito con la dottrina della collegialità episcopale e con la centralità riconosciuta al sacramento, centralità che di natura sua riguarda l'identità di qualsiasi figura di prete.

Un immediato riferimento al presbiterio diocesano non è qui sviluppato da *Lumen Gentium*, sensatamente minimalista nelle affermazioni in forma dottrinale. Ma i semi qui posti avranno presto sviluppi. Secondo *Christus Dominus*, n. 34

i religiosi sacerdoti [...] in un certo vero senso si deve dire che appartengono al clero diocesano, in quanto partecipano alla cura d'anime e all'esercizio delle opere di apostolato sotto l'autorità dei sacri presuli.

Successivamente l'istruzione *Mutuae Relationes* (14.5.1978), al n. 18, dopo aver affermato in genere che

i religiosi, anche se appartengono a un istituto di diritto pontificio, devono sentirsi realmente parte della "famiglia diocesana" (cf CD 34) ¹⁰⁷

riprendendo al n. 36 il tema più preciso dei preti religiosi e ancora citando *Christus Dominus* si esprime così:

I religiosi presbiteri, a motivo della unità stessa del presbiterio (cf LG 28; CD 28, 11) e in quanto partecipano alla

¹⁰⁷ *Enchiridion Vaticanum*, vol. 6, 630.

cura d'anime, "in un certo vero senso si deve dire che appartengono al clero della diocesi" (CD 34) ¹⁰⁸.
E ne deduce come norma pratica, al n. 56:

Si provveda che nei consigli presbiterali vi sia una congrua presenza di sacerdoti religiosi ¹⁰⁹;
indicazione poi applicata dal nuovo Codice di diritto canonico, can. 498 §. 1.

La conclusione del n. 28

Il n. 28 si conclude infine con una sottolineatura della dimensione universale e missionaria del ministero dei presbiteri. Questo testo sarà utilizzato per la conclusione della rinnovata preghiera per l'ordinazione dei presbiteri nel Pontificale del 1968, in sostituzione della precedente conclusione che invocava per i buoni servitori il premio celeste, trasferita quest'ultima nella preghiera di ordinazione dei diaconi in considerazione del diaconato permanente ristabilito dal concilio.

C. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2

In linea di principio il concilio nel decreto *Presbyterorum Ordinis* non intende sviluppare la dottrina sul presbiterato, già presentata nella *Lumen Gentium*; tuttavia di fatto opera alcune sottolineature interessanti, soprattutto al n. 2 dove imposta la riflessione sul ministero presbiterale entro la missione della Chiesa. Nitida è la collocazione del ministero presbiterale entro un popolo di Dio interamente missionario e carismatico.

Il Signore tra i fedeli, perché fossero compatti in un unico corpo in cui "non tutte le membra hanno la stessa funzione" (Rm 12, 4), costituì alcuni come ministri, che nella società dei fedeli avessero il sacro potere di ordine di offrire il sacrificio e di rimettere i peccati, e svolgessero pubblicamente per gli uomini in nome di Cristo l'ufficio sacerdotale.

Come si vede, alla teologia del ministero ordinato come servizio alla comunione ecclesiale è accostata in modo assolutamente irrelato la presentazione più nitidamente tridentina del sacerdozio: il concilio ancor qui non vuole dirimere tra due impostazioni legittime presenti al suo interno. Prendere troppo decisamente il largo rispetto alla teologia tridentina avrebbe significato un trauma per i presbiteri formati su quella concezione del proprio sacerdozio e della propria identità, cioè praticamente tutti, al tempo del Vaticano II, inclusi gli stessi padri conciliari che non potevano essere che uomini "datati".

Tra le varie immagini di Cristo a cui la figura presbiterale è ricondotta, una sottolineatura è attribuita a quella di Cristo *Capo*, in corrispondenza alla teologia della Chiesa come corpo. La sottolineatura è nuova sia rispetto a *Lumen Gentium*, n. 10, che è citato nella n. 10, sia rispetto a *Lumen Gentium*, n. 28, dove l'immagine del capo era confusa tra molte altre. Essa merita un'attenzione esplicita perché verrà poi enfatizzata dal Sinodo episcopale del 1971.

E' necessario chiedersi che cosa significhi questa sottolineatura, e in particolare se sia da collegare semplicemente al tema del convergere dei fedeli (ricapitolazione) o se sia carica della sfumatura di "origine", "sorgente" che essa certamente ha nella cristologia di Efesini, e che la teologia dionisiana trasferisce sui ministri. Il tema è delicato, e va letto entro la concretezza della comunione ecclesiale, che non ha consistenza "fraterna" se non entro e a partire dal primato di Cristo. Il Sinodo del 1971 sviluppa ambedue le linee.

Il tema del servizio alla comunione viene poi ripreso da *Presbyterorum Ordinis* in connessione con i singoli *munera*. Cf l'inizio del n. 4 per il compito di annuncio del vangelo, e del n. 6 per il terzo *munus*.

D. *Le vie postconciliari di questa impostazione: il presbiterio*

La teologia del duplice sacerdozio fu strumento con cui, dopo il concilio, la Chiesa cercò di attraversare la crisi dell'impatto con il secolarismo. Le vie dell'assimilazione ecclesiale della proposta dottrinale del cap. III della *Lumen Gentium* furono più lente, anche se non meno significative. In riferimento alla Chiesa universale e alle dimensioni universali della missione la dottrina della collegialità episcopale portò frutti di ordine pastorale di indubbio valore, anche se dall'identità giuridica ancora bisognosa di consolidamento: pensiamo in particolare al sinodo dei vescovi e alle conferenze episcopali. Anche le vie nuove della missione come collaborazione tra Chiese non sarebbero state pensabili nelle modalità che hanno assunto dopo il concilio se non sulla base di quella teologia.

Per quanto riguarda i frutti della migliore comprensione sacramentale dell'Ordine, assai più rilevanti sono gli sviluppi nelle Chiese particolari. Oltre alla fioritura del diaconato, di cui si dirà più avanti, deve essere identificata come frutto importante del Vaticano II la riscoperta e nuova valorizzazione pastorale del presbiterio. Essa permette una pastorale d'insieme che riconfigura il volto delle Chiese. Essa si inserisce in quel vasto movimento di corresponsabilità che prende forma istituzionale nei diversi consigli diocesani, parrocchiali o settoriali di

¹⁰⁸ *Enchiridion Vaticanum*, vol. 6, 666.

¹⁰⁹ *Enchiridion Vaticanum*, vol. 6, 700.

cui oggi le Chiese sono (forse troppo, ma spesso non ancora a sufficienza) dotate.

Che molte questioni attinenti all'Ordine, una volta che questo è definito con criteri diversi da quello della somma dei poteri, siano state trasferite – non “derubricate”, perché non è un disonore – dalla competenza della teologia sistematica a quella della teologia pastorale, che cioè in esse il sopravvento sia stato preso dai parametri pratici, storici, variabili secondo lo Spirito, rispetto a quelli teorici, perenni, decisi in Cristo una volta per tutte, è anche comprensibile. Lo stesso principio di elasticità in vista delle necessità della missione della Chiesa, che porta taluni a immaginare molte possibili forme diverse (se non “gradi”) dell'Ordine, al di là della terna tradizionale, per poter immaginare una diversa opportuna distribuzione dei poteri sacri, può essere meglio gestito a partire da una definizione delle figure ministeriali fondamentali non anzitutto in termini di poteri, dalla quale conseguano molte maniere di realizzare nella storia l'unico episcopato, l'unico presbiterato, l'unico diaconato. Per il diaconato anzi, come si dirà, è difficile immaginare una soddisfacente comprensione teologica in altri termini.

A difficoltà forse inattesa va invece incontro probabilmente la teologia dell'Ordine a proposito della questione, che sembrava felicemente risolta al Vaticano II, della unità interna del *triplex* o non *triplex munus*, o meglio ancora della intrinseca unità tra i poteri tradizionalmente indicati come di ordine e di giurisdizione. Lo sviluppo di ministeri rilevanti affidati a laici nelle comunità, anche in forme che evocano, se non realizzano, la figura della presidenza, ripropone la domanda sul rapporto tra presidenza della comunità e presidenza dell'assemblea eucaristica. Le due realtà sono veramente disgiungibili, o bisogna imparare un nuovo linguaggio nella sociologia ecclesiale e pastorale? Se si continua a ritenere che sono inseparabili, basta a spiegarne il rapporto il fatto che siano da esercitare ambedue *in persona Christi*, o si deve trovare un criterio per dire quale delle due sia fondante rispetto all'altra? È abbastanza visibile la serie di conseguenze pratiche che avrebbe l'una o l'altra opzione, in specie determinando criteri di promozione e discernimento vocazionale e linee direttrici di formazione dei ministri diversamente equilibrate.

Cap. 7 - La re-istituzione del diaconato permanente: problematica teologica e immaginazione pastorale

Nello stesso quadro della successione apostolica che il concilio ha disegnato nel cap. III della *Lumen Gentium* si colloca, con logica coerenza, dopo il discorso sul presbiterato quello sul diaconato. Esso tuttavia deve essere compreso sullo sfondo del cammino che ha preparato la novità maggiore offerta dal n. 29 di *Lumen Gentium*, che non è di natura dottrinale ma pratica, cioè il ripristino del diaconato permanente come possibilità ministeriale concreta per la Chiesa latina.

A. La via del diaconato verso il Vaticano II

Impulsi verso la ripresa di un diaconato permanente

Si può dire che il declino di fatto nella Chiesa latina del diaconato come ministero permanente e non solo di passaggio verso il presbiterato era diventato di diritto con la codificazione del 1917. I termini della norma non si riferivano puntualmente al diaconato, ma lo comprendevano, entro il capitolo del Codice dedicato al soggetto della sacra ordinazione, dove si dettava così:

Codice di diritto canonico 1917, can. 973, § 1. La prima tonsura e gli ordini devono essere conferiti solamente a coloro che abbiano il proposito di ascendere al presbiterato e che sia fondatamente lecito immaginare che un giorno saranno degni presbiteri.

§. 2. Tuttavia l'ordinato che rifiuti di ricevere ordini superiori non può essere costretto dal vescovo a riceverli, né gli si può proibire l'esercizio degli ordini ricevuti, se non è vincolato da un impedimento canonico o vi si opponga un'altra causa grave, a giudizio del vescovo.

La rinascita dell'idea del diaconato permanente come possibilità concreta per la Chiesa latina – come, si è visto, quella del tema del sacerdozio comune dei fedeli – è da collocare entro il più vasto quadro dei movimenti di risveglio della prima metà del secolo XX, all'incrocio quasi di due anime: quella pastorale, impegnata con un'attualità che si andava dimostrando nuova e impreveduta, e quella del ritorno alle sorgenti bibliche e patristiche, guidato dalla certezza di trovarvi una fonte sempre viva di rinnovamento ecclesiale¹¹⁰. Questo *ressourcement* portava a ricordare l'esistenza di una ricchezza ministeriale a disposizione della Chiesa, efficace e imprescindibile come un sacramento, e praticamente inutilizzata.

Senza l'attenzione a questa motivazione, lucidamente e semplicemente di fede, non si potrebbe capire la decisione di ripristinare il diaconato permanente. La spinta delle urgenze pratiche non offre una spiegazione sufficientemente persuasiva. Il dibattito teologico della prima metà del secolo sul sacramento dell'Ordine, che aveva

¹¹⁰ Tecnicamente fu indicato, con termine francese quasi intraducibile, come *ressourcement*, cioè ritorno appunto alla *source*, alla sorgente.

portato ad accentuare lo stacco tra il diaconato e gli ordini minori con i quali condivideva la scarsa consistenza pastorale in età moderna e la condizione giuridica definita dal can. 973, stimolava a una scelta di fede in direzione rinnovatrice, prevedibilmente impegnativa. La restaurazione del diaconato, del quale per secoli si era praticamente fatto a meno, avrebbe senza dubbio mosso l'intero quadro della prassi pastorale e il consolidato stile del clero, frutto della riforma tridentina ¹¹¹; tanto più che si presentava come una vera novità nella misura in cui avesse previsto l'ordinazione diaconale anche di uomini sposati.

Gli spunti pastorali vennero da alcuni luoghi precisi: anzitutto gli ambienti tedeschi della Caritas, anche sulla spinta dell'esperita difficoltà di cura d'anime nel contesto della guerra mondiale; poi gli ambienti missionari (*mission de France* e missioni "estere"); infine il movimento liturgico in Francia. Entro queste aree pastorali le direzioni del ricupero mossero dagli sforzi per la promozione apostolica del laicato da un lato e dalla mancanza di sacerdoti dall'altro.

Riprese nella teologia

In connessione con gli impulsi per la ripresa effettiva del diaconato nella pastorale, anche la teologia ha cominciato a produrre riflessioni di qualche interesse, uscendo dal semplice schema della teologia del sacramento (se il diaconato sia un sacramento, quale ne sia il rito, quali i poteri che conferisce, ecc.). In questo contesto si colloca quella elaborazione di Jean Colson che è stata presentata a proposito dell'interpretazione della *Traditio Apostolica* di Ippolito. Dal punto di vista sistematico sono particolarmente interessanti, anche per l'influsso che ebbero sul testo conciliare di *Ad gentes*, n. 16, le riflessioni di Congar e di Rahner sul diaconato e sul senso del suo ripristino.

Congar propone la restaurazione del diacono come responsabile della diaconia della Chiesa e per colmare la troppa distanza tra clero e laici, e soprattutto tra Eucaristia e attività caritativa della Chiesa. Rahner parte dalla constatazione che ogni attività diaconale può di fatto essere esercitata anche da non diaconi debitamente autorizzati, e che quindi nessun "potere" specifico compete "per diritto divino" al diacono. Anche la grazia per ben compiere il proprio servizio ecclesiale certo Dio non la nega ai laici che siano incaricati di questo o quel ministero che potrebbe opportunamente competere a diaconi ¹¹². Perché dunque un diaconato, e perché promuoverne un ripristino? Rahner stabilisce un parallelo con altri casi noti alla dottrina della Chiesa e alla teologia, in cui la medesima grazia può essere data anche fuori del sacramento, ma anche per mezzo del sacramento, e a partire dal senso dei sacramenti come espressione fondamentale della Chiesa enuncia che in tali casi la grazia deve normalmente essere data per via sacramentale ¹¹³. È, in fondo, un'originale applicazione al diaconato della classica dottrina del "voto" del sacramento.

L'intervento di Pio XII

Momento decisivo di questa preistoria del rinnovamento conciliare fu un passaggio di un discorso che Pio XII tenne circa un anno prima della sua morte. Riportiamo il passaggio con un po' di contesto ¹¹⁴. Il papa affronta con strumenti teorici un po' macchinosi e con risultati in parte solo nominalistici una serie di questioni sollevate da sviluppi recenti dell'apostolato dei laici.

Pio XII, Allocuzione *Six ans se sont écoulés* ai partecipanti al II Congresso mondiale dell'apostolato dei laici, 5 ottobre 1957. – [...] Prenderemo come punto d'avvio di queste considerazioni una delle questioni finalizzate a precisare la natura dell'apostolato dei laici: «Il laico incaricato di insegnare la religione con "*missio canonica*", col mandato ecclesiastico di insegnare, e del quale questo insegnamento costituisce forse l'unica attività

¹¹¹ La figura esistenziale e pastorale del clero sarebbe andata in crisi ben presto per ragioni e in misura che i padri del concilio non potevano prevedere, e che in ogni caso non avevano niente a che fare con la ripresa del diaconato permanente.

¹¹² La constatazione relativa all'impossibilità, ampiamente verificata, di identificare poteri diaconali di diritto divino, è croce della teologia dell'Ordine diaconale e spinge alcuni a ritenere che dunque il diaconato non sarebbe sacramento. La conclusione corretta sarebbe in verità un'altra: cioè che la teologia che definisce l'Ordine a partire da una serie di poteri è insufficiente a rendere conto della coscienza della fede circa la sacramentalità del diaconato.

¹¹³ Gli esempi portati da Rahner sono infatti quelli del "voto" del Battesimo o della Penitenza e della cosiddetta "comunione spirituale", che in altro non consiste se non in un desiderio dell'Eucaristia nell'impossibilità di riceverla. Cf *Cosa dice la teologia circa il ripristino del diaconato*, 345. Il parallelo è suggestivo, la teoria è ingegnosa e, come molte tesi di Rahner, ha la straordinaria capacità di essere illuminante anche qualora fosse sbagliata. Non è chi non veda la delicatezza – che non dice automaticamente scorrettezza e impossibilità – di ogni applicazione estensiva della teoria del "voto" elaborata a partire da alcuni sacramenti. Che cosa ne verrebbe applicandola all'ordinazione presbiterale o al matrimonio? Ma se, per non giustificare abusi, si dovesse dire che essa si riferisce alla grazia del sacramento e non ai poteri, non cioè all'autorizzazione ad agire che conferisce, sarebbe ancora altrettanto interessante la sua applicazione al diaconato? Davvero esso sarebbe ben inserito nel sacramento dell'Ordine se donasse semplicemente una grazia per il ministero?

¹¹⁴ L'originale è in francese, come appare dalle parole iniziali.

professionale, non passa, per ciò stesso, dall'apostolato laico all'"apostolato gerarchico"?».

Per rispondere a tale questione ci si deve ricordare che Cristo ha affidato ai suoi stessi apostoli un duplice potere: anzitutto il potere sacerdotale di consacrare che fu accordato in pienezza a tutti gli apostoli; in secondo luogo quello di insegnare e di governare, cioè di comunicare agli uomini, in nome di Dio, la verità infallibile che li impegna, e di fissare le norme che regolano la vita cristiana.

Questi poteri degli apostoli passarono al Papa e ai Vescovi. Questi, tramite l'ordinazione sacerdotale, trasmettono ad altri, in una certa misura, il potere di consacrare, mentre quello di insegnare e governare è caratteristico del Papa e dei Vescovi.

Quando si parla di "apostolato gerarchico" e di "apostolato dei laici", si deve dunque tener conto di una duplice distinzione: anzitutto tra il Papa, i Vescovi e i preti da una parte, e l'insieme del laicato dall'altra; poi, all'interno del clero stesso, tra coloro che detengono in pienezza il potere di consacrare e di governare, e gli altri chierici. I primi (Papa, Vescovi e preti) appartengono necessariamente al clero; se un laico fosse eletto Papa, non potrebbe accettare l'elezione che a condizione di essere atto a ricevere l'ordinazione e disposto a farsi ordinare; il potere di insegnare e di governare, come il carisma dell'infallibilità, gli sarebbero accordati dall'istante della sua accettazione, anche prima della sua ordinazione.

Ora, per rispondere alla questione posta, è d'uopo considerare le due distinzioni indicate. Nel caso si tratta non del potere di Ordine bensì di quello di insegnare. Di questo sono depositari solo i detentori dell'autorità ecclesiastica. Gli altri, preti o laici, collaborano con essi nella misura in cui essi affidano loro di insegnare fedelmente e di dirigere i fedeli (cfr. can. 1327 c 1328). I preti (che agiscono *vi muneris sacerdotalis*) e anche i laici possono riceverne il mandato che, nell'ipotesi, può essere lo stesso per tutti e due. Tuttavia si distinguono per il fatto che uno è prete, l'altro laico, e che di conseguenza l'apostolato dell'uno è sacerdotale, quello dell'altro è laico. Quanto al valore e all'efficacia del l'apostolato esercitato dall'insegnante di religione, essi dipendono dalla capacità di ciascuno e dai suoi doni soprannaturali. Gli insegnanti laici, le religiose, i catechisti in terra di missione, tutti quelli che sono incaricati dalla Chiesa di insegnare le verità della fede, possono anche essi a buon diritto applicare a sé la parola del Signore: «Voi siete il sale della terra»; «voi siete la luce del mondo» (Mt 5, 13-14).

È chiaro che il semplice fedele può proporsi – ed è altamente auspicabile che lo faccia – di collaborare in maniera più organizzata con le autorità ecclesiastiche, di aiutarle più efficacemente nel loro lavoro apostolico. Allora si metterà più strettamente alle dipendenze della Gerarchia, sola responsabile davanti a Dio del governo della Chiesa. L'accettazione da parte del laico di una missione particolare, di un mandato della Gerarchia, se lo associa più da vicino alla conquista spirituale del mondo che la Chiesa compie sotto la guida dei suoi Pastori, non è sufficiente a farne un membro della Gerarchia, a dargli i poteri di Ordine e di giurisdizione che rimangono strettamente legati alla recezione del sacramento dell'Ordine nei suoi diversi gradi.

Fin qui non abbiamo considerato le ordinazioni che precedono il sacerdozio e che, nella prassi attuale della Chiesa, non sono conferite che come preparazione all'ordinazione sacerdotale. L'ufficio annesso agli ordini minori è da parecchio tempo esercitato da laici. Sappiamo che attualmente si pensa di introdurre l'ordine del diaconato concepito come funzione ecclesiastica indipendente dal sacerdozio. L'idea, almeno a tutt'oggi, non è ancora matura. Se un giorno lo diventasse, nulla muterebbe in quello che abbiamo appena detto, se non che questo diaconato prenderebbe posto con il sacerdozio nelle distinzioni che abbiamo indicate. (...).

A proposito di questo passaggio del magistero papale possono essere fatte almeno due osservazioni. Una riguarda la dottrina: il papa con tutta chiarezza colloca il diaconato sul versante del sacerdozio e non su quello del laicato. Egli richiama così l'appartenenza del diaconato al sacramento dell'Ordine; e, come già dieci anni prima nella Costituzione apostolica *Sacramentum ordinis*, non si prende affatto la briga di considerare in questa ottica gli ordini minori, a cui peraltro il discorso fa cenno. L'affermazione sul diaconato è fatta nel contesto di una riflessione che si serve con l'ormai tradizionale tranquillità del concetto di sacerdozio per definire l'ordine presbiterale. Accanto ad esso il diaconato trova posto «nelle distinzioni [...] indicate». Le distinzioni non sono solo quella tra Chiesa docente (papa e vescovi) e tutti gli altri: in questa la collocazione specifica del diaconato non avrebbe molto rilievo. Sono soprattutto quelle, come si è detto, tra sacerdozio e laicato. Il diaconato – dice il papa – è sul versante del sacerdozio. Non che sia sacerdozio, anzi appunto ne risulta distinto; ma la distinzione non dovrà diventare contrapposizione tale da spingere il diaconato piuttosto accanto al laicato. Sarà bene tenerne conto nell'interpretazione della formula tradizionale che riguarda l'ordinazione del diacono "non per il sacerdozio ma per il ministero".

L'altra osservazione riguarda la storia del ripristino del diaconato permanente. Pio XII dichiara l'idea «non ancora matura». Negli ambienti più attenti alla questione diaconale la presa di posizione del papa fu intesa non come un freno ma come un incoraggiamento: la suprema autorità della Chiesa di propria iniziativa aveva deciso di parlarne. Interpretavano bene. Solo sette anni più tardi – non sette anni qualsiasi nella storia della Chiesa, certo – Paolo VI sigillava, firmando la costituzione *Lumen Gentium*, l'avvenuta maturazione del progetto.

Lumen Gentium 29 A: la figura diaconale

Continuando, nella logica del cap. III della *Lumen Gentium*, la presentazione dei ministeri a cui è affidata partecipazione del compito pastorale che i vescovi hanno ereditato dagli apostoli, il n. 29 tratta del diaconato, e consta di due parti nettamente distinguibili. La prima delinea la figura del diacono in termini teologici e pastorali, la seconda progetta la ricostituzione nella chiesa latina del diaconato come ministero permanente. La prima parte a sua volta può essere distinta in tre unità. La prima delinea l'identità del ministero diaconale; la seconda elenca una serie di compiti per i diaconi, la terza esorta alle virtù diaconali.

Identità del ministero diaconale

Il diaconato è introdotto come grado «inferiore» della gerarchia, con un aggettivo in forma comparativa volutamente generico. Non dicendo che il diaconato sia l'ultimo grado dell'ordine, ma che è inferiore a quelli già descritti, episcopato e presbiterato, anche il Vaticano II non intende dirimere la questione della struttura del ministero ordinato.

L'identità teologica del ministero diaconale viene formulata attraverso una duplice indicazione. Per comprendere ciascuno di questi due passaggi è necessario riferirsi alla controversa interpretazione della *Tradizione Apostolica* ¹¹⁵. Anzitutto la *Lumen Gentium* fa propria l'antica affermazione che ai diaconi «sono imposte le mani “non per il sacerdozio, ma per il ministero”» ¹¹⁶. Non la cita, come nei testi antichi, per spiegare il rito dell'ordinazione diaconale, ma per distinguere il senso del diaconato da quello del presbiterato ¹¹⁷. La frase successiva parla di «grazia sacramentale» e di triplice diaconia «della liturgia, della parola e della carità, a servizio del popolo di Dio, in comunione col vescovo e il suo presbiterio». Quest'ultima formulazione vuole sciogliere almeno due questioni che la teologia del diaconato aveva ereditato dalla storia: quella del servizio *al* vescovo o *del/col* vescovo, ereditata dall'esegesi della formula della *Tradizione Apostolica*, e quella della relazione dei diaconi con il vescovo e/o con i presbiteri ¹¹⁸. Parlando collettivamente di “presbiterio” il testo recupera il tema ricorrente nella patristica e richiamato dal n. 28 e disegna un quadro compatto della comunione dei ministri ordinati; evita però di suggerire l'idea, non tradizionale e infondata, di un corpo di diaconi analogo e parallelo a quello presbiterale.

Di sacramentalità del diaconato si parla in modo indiretto, certo con meno impegno e meno solennità che a proposito dell'episcopato. Il concilio non ritenne urgente pronunciarsi in forma diretta su questo tema. In effetti la sacramentalità dell'ordinazione diaconale era generalmente recepita, anche se qualche padre segnalava incertezze. Si accenna in modo tranquillo alla «grazia sacramentale»; altrettanto farà *Ad Gentes*.

Così si è espressa la relazione della Commissione dottrinale (luglio 1964): «Quanto all'indole sacramentale del diaconato, su richiesta di parecchi [...] si è deciso di indicarla cautamente nello schema, poiché è fondata nella tradizione e nel magistero. Oltre al canone citato del Tridentino cf Pio XII, Costituzione Apostolica *Sacramentum Ordinis*, 30 nov. 1947: Denz. 2301 (3858-59). D'altra parte si ha cura che il concilio non sembri condannare quei pochi autori recenti che hanno sollevato dubbi su questo punto».

Compiti e virtù dei diaconi

I contenuti del servizio diaconale già prima indicati in modo generico secondo lo schema del *triplex munus*, poi sono ripresi secondo una elencazione apparentemente priva di un ordine rigoroso. In realtà la descrizione dei compiti del diacono risulta aver riscosso molto interesse presso i padri conciliari, evidentemente per il profilo pratico legato al ristabilimento del diaconato permanente. Secondo la relazione della commissione, nell'elenco di *Lumen Gentium*, n. 29 confluiscono tre gruppi di indicazioni: i compiti previsti dal Codice di diritto canonico del 1917, compiti storici affidati ai diaconi nell'antichità e ipotesi per il futuro: tra queste in specie quelle relative a matrimoni

¹¹⁵ Cf sopra, p. 45.

¹¹⁶ Il rimando in nota evita di richiamare la *Tradizione Apostolica*; cita tuttavia le *Costituzioni della Chiesa Egiziaca*, che non sono altro che la stessa *Tradizione* secondo un'edizione della fine del secolo XIX, precedente all'identificazione di questa collezione con l'opera di Ippolito. Cita poi la *Didascalia*, e soprattutto gli *Statuta Ecclesiae Antiqua* (vedi sopra, p. 46).

¹¹⁷ Per la determinazione esatta del senso della formula in questo passo di *Lumen Gentium*, n. 29, fa testo quanto la Commissione dottrinale rispose a due padri, che trovavano ambigua la formula perché il sacerdozio stesso è un ministero: «Queste parole sono prese dagli *Statuta Ecclesiae Antiqua* [...] e significano che i diaconi sono ordinati non per offrire il Corpo e il Sangue del Signore, ma per il servizio della carità nella Chiesa». Cf anche il commento di questo passaggio che fa la Conferenza Episcopale Italiana, *I diaconi permanenti nella Chiesa in Italia. Orientamenti e norme* (1-6-1993), n. 4: «Con questa antica formula che distingue i diaconi dai presbiteri, il concilio invita a comprendere la specificità del ministero dei diaconi. Benché essi non siano chiamati alla presidenza dell'Eucaristia, sono segnati dal “carattere” e sostenuti dalla “grazia sacramentale” dell'Ordine ricevuto [...]».

¹¹⁸ La tradizione patristica più antica li legava direttamente al vescovo; la teologia dei gradi sancita dal Tridentino li poneva in subordine al “sacerdozio”.

e funerali. Da questo elenco di funzioni è difficile ricavare propriamente una teologia, o anche solo una fisionomia unitaria di diacono. Il compito per la riflessione teologica evidentemente si presenterà abbastanza impegnativo; salvo che essa abbia proprio da elaborare l'aliquale casualità e contingenza dei compiti dei diaconi.

Quanto allo stile spirituale e alle virtù diaconali, il concilio si limita a citare un invito di san Policarpo ai diaconi dalla *Lettera ai Filippesi*: invito alla misericordia, allo zelo, alla sincera sequela del Signore nella disponibilità al servizio. In nota poi si rimanda ad altri testi patristici.

Lumen Gentium 29 B: il ripristino del diaconato permanente

Anche la seconda parte del n. 29 può essere distinta in tre momenti. Il primo enuncia in linea di principio la decisione favorevole al ripristino del diaconato permanente; il secondo rimanda alle conferenze episcopali per il giudizio di opportunità nei diversi luoghi; il terzo apre la possibilità di ordinare anche uomini sposati «di età più matura».

L'unica motivazione che appare nel testo conciliare per giustificare la ricostituzione del diaconato permanente è quella, meno immediatamente profonda, della necessità di ministri in molte parti della Chiesa ¹¹⁹. Essa fu la motivazione più sostenuta dai padri conciliari nella discussione in aula, della quale discussione la Commissione nella relazione sopra ricordata fornì ai padri stessi un riassunto scritto ordinato per argomenti, per facilitarli a trovare l'orientamento tra i problemi e le opinioni espresse.

Le argomentazioni portate a favore della restituzione del diaconato permanente erano la sacramentalità del diaconato stesso, che lo segnalava come ricchezza per la Chiesa; la presenza di vocazioni diaconali che non sarebbero potute altrimenti fruttificare e che erano costrette a prendere strade non giuste e frustranti; infine, e soprattutto, la necessità pastorale. La rilevazione di questa necessità, diceva la Commissione, era sostanzialmente condivisa anche da chi affermava che bastavano collaboratori laici.

Le argomentazioni contrarie erano presentate insieme alle risposte date da altri. Molti dicevano che il rinnovamento del diaconato permanente non era necessario o che era inutile, essendo sufficiente incaricare laici; altri rispondevano però che l'Ordine comporta una grazia speciale. A chi temeva la diminuzione delle vocazioni sacerdotali si rispondeva che anzi i diaconi le avrebbero fomentate. Altri sollevavano difficoltà relative alla formazione e al sostentamento; ma senza pensare a uomini già maturi, con una propria consistenza e un lavoro, o a catechisti e altri operatori pastorali già dotati di una buona formazione. Altri temevano un crollo dell'Azione Cattolica o diaconi sindacalizzati, ribelli e scontenti.

La preoccupazione maggiore dei padri conciliari riguardava però la tradizione del celibato. La Commissione premetteva che all'ordine del giorno era la possibilità, non l'obbligo universale di avere diaconi sposati; e che appariva chiaro a tutti che la restaurazione di un diaconato senza questa possibilità sarebbe stata quasi inutile. A favore si presentava l'esperienza dei catechisti nelle Chiese di missione; cui altri rispondevano che appunto andava bene così. Altri parlavano di un migliore inserimento degli sposati in contesti di più difficile evangelizzazione. Dall'Africa si segnalavano le enormi difficoltà per il celibato in quelle culture.

Contro l'ordinazione di uomini sposati si ricordava la tradizione della Chiesa latina; e la stima che il celibato del clero procurava presso maomettani, buddisti, pagani. Timori si avanzavano a riguardo del sostentamento e l'esemplarità delle famiglie dei diaconi. A conclusioni opposte giungevano interventi di padri che consideravano le condizioni dei paesi dove la Chiesa era perseguitata: per alcuni i diaconi sposati sarebbero stati troppo esposti, secondo altri più difesi di fronte a ricatti dell'autorità civile. Soprattutto era temuta una diminuzione di vocazioni al sacerdozio, o il rilassamento anche per i sacerdoti della legge sul celibato.

La risposta a queste obiezioni prendeva vie differenti: di tutto si può abusare, senza che ciò giustifichi l'immobilismo; la norma del celibato, nel confronto con i diaconi sposati, si sarebbe potuta presentare più impegnativa e stimolante per i presbiteri; si sarebbe dovuto tenere conto dell'esperienza delle Chiese orientali, dove «il matrimonio dei sacerdoti non nuoce al celibato dei vescovi».

Ad gentes, n. 16

Il n. 16 di *Ad gentes* si occupa della promozione del clero dall'interno delle giovani Chiese, e al termine dedica un capoverso specifico al diaconato permanente. Il testo è orientato alla prassi e non intende per sé sviluppare la dottrina sul diaconato al di là dell'insegnamento della *Lumen Gentium*, analogamente a quanto fa *Presbyterorum ordinis* a proposito del presbiterato. In realtà esso presenta un'argomentazione originale, in quanto parla di uomini che già di fatto «esercitano un ministero veramente diaconale» e suggerisce come buona cosa che tali uomini siano ordinati diaconi, perché così, «corroborati e più strettamente congiunti all'altare», «possano svolgere più efficacemente il proprio ministero con la grazia sacramentale del diaconato».

¹¹⁹ C'è da dire che il riferimento è alle funzioni elencate nella prima parte del n. 29, e che questo elenco non risulta particolarmente suggestivo. Per questa via il diaconato non avrebbe ricevuto e non riceverebbe una grande promozione.

Delle attività che suppone ben identificabili come “veramente diaconali” esso dà un elenco, in parte non identico a quello di *Lumen Gentium*, e che forse rispecchia di più la fenomenologia della pastorale missionaria. Si tratta della predicazione della Parola di Dio come catechisti, della funzione di “moderatore” di comunità cristiane disperse a nome del parroco e del vescovo, dell’esercizio della carità in opere sociali e caritative. Il senso di questa identificazione è semplice da cogliere, ma non altrettanto da rigorizzare teologicamente.

L’argomentazione che, secondo *Ad gentes*, fonda in questi casi la convenienza dell’ordinazione diaconale, corrisponde, come si vede, alla teologia proposta nei saggi di Rahner, non senza l’apporto, per quanto riguarda il riferimento all’altare, della teologia di Congar e degli altri che hanno elaborato il medesimo tema. Essa infatti spinge verso la consacrazione di questi ministri per mezzo del sacramento, motivandola con un appello piuttosto generico alla grazia sacramentale e alla centralità dell’Eucaristia. Qualcosa rimane debole nell’argomentazione, anche se non è difficile vedere in queste attività ben svolte segni reali, benché non perentori, di vocazione al diaconato. Non a caso le giovani Chiese che soffrono di scarsità di presbiteri non sono luogo nel quale il diaconato permanente abbia conosciuto dopo il concilio una particolare fioritura.

C. L’attuazione postconciliare del diaconato permanente

Paolo VI dettò norme di attuazione delle decisioni conciliari riguardanti il diaconato permanente nel motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* (18-6-1967) e poi nel motu proprio *Ad pascendum* (15-8-1972).

Contestualmente, cioè il giorno stesso, con *Ad Pascendum* era promulgato un altro motu proprio, *Ministeria Quaedam*, sulla questione degli ordini minori. Dopo la loro marginalizzazione operata di fatto da Pio XII nella *Sacramentum Ordinis* e ancor più dal concilio, essa veniva definitivamente stralciata come questione pratica da Paolo VI. Analogamente a *Sacramentum Ordinis*, anzi con ancora maggiore nitidezza, *Ministeria Quaedam* non intese dirimere la questione teorica e quindi si astenne da ogni valutazione del passato. Diede forma invece ad alcune importanti decisioni: abolì la tonsura e gli ordini dell’ostiario e dell’esorcista e il suddiaconato; mantenne vivi per tutta la Chiesa latina lettorato e accolitato trasformandoli da “ordini minori” a “ministeri istituiti”¹²⁰ e ridisegnandone la figura in maniera più complessiva così da dare risalto al servizio della parola e dell’altare; conservò la tradizione che prescrive questi “ministeri” come passaggio pedagogicamente necessario verso il sacramento dell’Ordine (presbiterato, ma ora anche diaconato permanente), mentre li apriva come normale possibilità a chi non vi sia orientato; tuttavia, certo in connessione con il legame che viene ribadito, li mantenne riservati a candidati di sesso maschile; e trasferì al momento dell’ordinazione diaconale l’ingresso nello stato canonico di *clericus* (cf poi il *Codice di diritto canonico*, can. 266, § 1), così che lettori e accoliti, candidati o meno al diaconato e/o al presbiterato, siano canonicamente da considerare “laici”. In questo stesso ordine di provvedimenti *Ad Pascendum* trasferiva al momento dell’ordinazione diaconale l’impegno celibatario che la chiesa latina chiede ai candidati al ministero presbiterale e introduceva un nuovo rito «di ammissione tra i candidati al diaconato ed al presbiterato», differente dalla tonsura non solo per le modalità liturgiche ma anche per il significato canonico, in quanto non rende in alcun modo “chierico” il candidato.

Il motu proprio Ad pascendum

Con *Ad pascendum* Paolo VI riordinava lo sfondo canonico in cui si inseriva il diaconato permanente. Dal punto di vista canonico, il motu proprio costituì uno dei passi della riforma postconciliare, in attesa del nuovo Codice. Il dispositivo canonico-pastorale per la corretta attuazione del diaconato permanente nella Chiesa latina è dunque la parte decisiva del documento. Secondo una ragionevole usanza, esso è preceduto da una parte introduttiva, che comprende una scorsa storica sul ministero diaconale e una serie di osservazioni che, dalla determinazione conciliare del n. 29 di *Lumen Gentium*, conducono sino alle disposizioni del *motu proprio* stesso.

La forza magisteriale di questa parte introduttiva deve essere correttamente valutata, tenendo presente che essa è precisamente funzionale al dispositivo canonico-pastorale. L’intenzione docente è quindi indiretta, e pertanto l’autorità teologica del testo non è altissima. Il suo valore sta piuttosto nel fatto che esso disegna la figura del diacono in termini che superano il semplice elenco di compiti offerto dalla *Lumen Gentium* al n. 29. La descrizione di *Ad pascendum* propone infatti un insieme di spunti sintetici, che invitano a immaginare un ministero diaconale capace di percorrere le strade nuove che gli sono necessarie nel contesto missionario e pastorale di oggi. Peraltro dal punto di vista teologico tali spunti sono difficilmente componibili in un quadro sistematico unitario. Nel giro di poche righe troviamo un bazar di indicazioni tradizionali sul diaconato, tra loro certo non incompatibili ma decisamente diverse, preziose per la pastorale e la spiritualità ma teologicamente non omogenee.

Questo passaggio, che è rimasto famoso e ha molto ispirato il successivo cammino della restituzione del

¹²⁰ Si noti il duplice disparato significato del verbo “istituire”: Paolo VI nel Motu Proprio *Ministeria Quaedam* “istituisce” i due ministeri, e il vescovo nell’apposito rito liturgico “istituisce” i ministri.

diaconato permanente, formalmente descrive non l'essenza del diaconato stesso, ma i voti (*optatis et precibus*) a cui è venuta incontro la decisione del Vaticano II. Il testo definisce il diaconato come «ordine intermedio tra i gradi superiori della gerarchia ecclesiastica e il resto del popolo di Dio, quasi interprete delle necessità e dei desideri delle comunità cristiane, animatore del servizio o diaconia della Chiesa presso le comunità cristiane locali, segno o sacramento dello stesso Cristo Signore, che “non venne per essere servito, ma per servire”»¹²¹. È utile fermarsi per un'analisi di questi spunti.

Ordine intermedio

La prima descrizione, «ordine intermedio tra i gradi superiori della gerarchia ecclesiastica e il resto del popolo di Dio», sembra corrispondere all'antica immagine del diacono come «l'orecchio del vescovo, la sua bocca, il suo cuore, la sua anima». L'indicazione pastorale della *Didascalia Apostolorum* corrisponde a urgenze attuali che il movimento per la restituzione del diaconato permanente aveva ben evidenziato. Ci vorrà attenzione e premura perché una interpretazione rigida di questa immagine non rischi di sancire eventuali distanze tra vescovo (preti) e laici, invece che aiutare a superarle.

Anche dal punto di vista dottrinale ci vorrà attenzione, perché l'appello ai “gradi superiori della gerarchia” in questo contesto non favorisca l'immagine di una differenza di grado e non di essenza: quella che il magistero di Pio XII e poi del concilio hanno combattuto come erranea. Il testo di *Ad pascendum* formalmente non giustifica questo, perché parla solo di una superiorità di grado del presbiterato e dell'episcopato rispetto al diaconato. Tuttavia l'idea del *medius ordo* può evocare come se fosse ovvia un'omogeneità della linea tracciata tra gli estremi.

Interprete delle comunità

La seconda indicazione, «quasi interprete delle necessità e dei desideri delle comunità cristiane», ricopre in parte i contenuti della prima, in quanto cioè necessità e desideri siano da “interpretare” presso i pastori. Ma il riferimento è soprattutto alla preghiera liturgica: le necessità e i desideri sono allora quelli che il diacono presenta a Dio, in specie guidando la preghiera dei fedeli. Colson ha tentato una descrizione del diaconato, a partire da questo suo compito liturgico e da quello altrettanto tradizionale di preparare all'offertorio la materia del sacrificio, entro l'orizzonte della tematica del duplice sacerdozio. È giunto così a collegare al diaconato l'aspetto ecclesiale del sacerdozio come alla “funzione apostolica” l'aspetto cristico. Il risultato di questo tentativo è un pasticcio; ma questo segnala l'incapacità del tema del sacerdozio a comprendere – nel senso di includere, ma soprattutto di intendere – l'area del diaconato; non invece che il diaconato non abbia questa vocazione a raccogliere il popolo di Dio e a condurlo a lui.

Animatore del servizio

La terza descrizione del diacono, «animatore del servizio o diaconia della Chiesa presso le comunità cristiane locali», prende lo spunto da uno sviluppo che Congar aveva elaborato sulla base dell'esegesi patristica di Colson. Congar aveva stabilito un parallelo tra il tema del duplice sacerdozio e quello, non altrettanto formalizzato, di una duplice diaconia. Come il sacerdozio ministeriale non sostituisce ma anima il sacerdozio comune dei fedeli, così la diaconia ministeriale dei diaconi è chiamata non a sostituire ma ad animare la diaconia comune dei fedeli. Che di questa duplice diaconia la tradizione non abbia sinora parlato altrettanto esplicitamente che del duplice sacerdozio non significa che il discorso non sia corretto. Se non se ne è ancora parlato, si può cominciare a farlo.

Che il diaconato sia ministero di servizio è persino paradossale doverlo enunciare: le tre parole (diaconia, ministero, servizio) significano esattamente la stessa cosa. Che il servizio sia vocazione di ogni discepolo del Signore, è una verità evangelica di prima evidenza. Che l'uno e l'altro servizio non siano semplicemente da identificare, men che meno da contrapporre, non è difficile da concludere. Si potrebbe anche elaborare a questo riguardo una teoria dell'essenza e del grado, come per il sacerdozio, per le identiche ragioni e secondo i medesimi parametri. Anche l'importanza pastorale dell'osservazione è palese: una concorrenza, una gelosia tra il servizio dei diaconi e quello dei laici o dei religiosi sarebbe visibilmente deleteria per la Chiesa, che rimarrebbe ferita nella sua “anima” di carità, e per quanti attendono il suo servizio. La sollecitazione di Paolo VI a che i diaconi siano “animatori del servizio” comune viene dunque preziosa¹²².

¹²¹ *Enchiridion Vaticanum*, vol. 4, 1775.

¹²² Fa eco a questo suggerimento e a quelli precedenti di *Ad pascendum* il n. 46 del documento del 1993 dei vescovi italiani, dove la stessa attitudine dei diaconi a un apostolato capillare è messa in rapporto con la missione e la responsabilità dei laici, perché non si indulga né a uno spirito secolarista né a uno spirito clericale. Il testo detta così: «Attraverso i diaconi che svolgono attività professionale o lavorativa, il ministero si arricchisce di sensibilità, esigenze e provocazioni che derivano da una presenza capillare nei contesti umani più lontani dalla Chiesa. Essi però non devono sostituirsi ai laici, i quali per loro specifica missione sono “particolarmente chiamati a rendere presente e operosa la Chiesa in questi luoghi e in quelle circostanze, in cui essa non

Il punto delicato della questione è quello che riguarda precisamente il parallelismo dello schema, tra sacerdozio e diaconia. L'interpretazione del parallelismo in termini di suddivisione, di lottizzazione del servizio al mistero cristiano, è piuttosto pericolosa. Essa renderebbe difficile capire in che senso precisamente il sacerdozio dei vescovi e dei presbiteri venga detto "ministeriale", che è lo stesso che "diaconale", e renderebbe difficile comprendere anche il culto che è reso a Cristo precisamente nella diaconia ai poveri. Rimane indubbiamente da comprendere correttamente il rapporto tra diaconato e presbiterato, quel rapporto che la tradizione riletta ancora dalla *Lumen Gentium* esprime parlando dell'imposizione delle mani "non per il sacerdozio ma per il ministero"; ma esso andrà ben inteso più in una logica di sintesi e di comunione che di divaricazione e di spartizione. Chi teme che questo renda meno nitida l'identità del diacono, dovrebbe chiedersi se nella comunione le identità cristiane si chiariscano o si confondano.

Sacramento di Cristo

Qualcosa di analogo può essere detto della quarta descrizione del diacono, come «segno o sacramento dello stesso Cristo Signore, che "non venne per essere servito, ma per servire"». Questo significato è talmente tradizionale che è scritto nel nome stesso di questi ministri. Null'altro può voler dire "diacono", perché da nessun altro se non da Cristo può prendere origine la diaconia cristiana. Anche qui i vari aspetti del mistero del Signore non possono essere divisi, ma certo possono essere evidenziati in maniera differente secondo le differenti vocazioni. Lottizzare la rappresentazione sacramentale di Cristo sacerdote e di Cristo servo tra presbiteri e diaconi significherebbe dimenticare che Gesù fu sacerdote precisamente nel supremo servizio della donazione di sé fino alla morte di croce, e fu servo dei fratelli precisamente offrendosi obbediente alla missione ricevuta dal Padre ¹²³.

Quattro logiche, una sola figura. L'esperienza è e sarà necessaria quanto la riflessione per far emergere il senso di tale unità.

D. L'attuazione del diaconato in Italia

La storia della ripresa del diaconato in Italia può essere letta sinteticamente nell'introduzione al documento pastorale della Conferenza Episcopale Italiana del 1993, dove ne vengono ricordate le tappe più importanti dal punto di vista istituzionale. La storia reale di questi trent'anni in realtà è molto più variegata, secondo i cammini delle singole Chiese. Fonte insostituibile di documentazione è la rivista *Il diaconato in Italia*, edita dalla "Comunità del diaconato in Italia", di Reggio Emilia.

Orientamenti e norme 1993: la rilettura teologica

Il cap. I del documento della CEI, intitolato *Il diaconato nel mistero e nella missione della Chiesa*, rilegge anzitutto brevemente la storia del ministero diaconale, cercando di illuminare alcuni passaggi più complessi: in specie il senso del testo di At 6, l'origine e i motivi della lunga decadenza del diaconato, la dottrina della *Lumen Gentium*. Si impegna poi a contestare l'immagine di uno stato incerto e confuso della teologia del diaconato, pur riconoscendola bisognosa di approfondimenti e incoraggiandoli. Lo fa comandato anche da una finalità pratica: l'immagine di una teologia confusa e incerta infatti era e forse ancora è frequente e facile alibi per vescovi e Chiese per non porre la questione del ripristino di questo ministero.

L'identità diaconale è descritta anzitutto nella sua dimensione cristologica. L'immagine di Cristo "servo" è richiamata due volte. La prima volta si parla dei diaconi «segno vivo di Gesù, Signore e servo di tutti». L'accostamento di "Signore" a "servo" (già presente in *Ad pascendum*) contrasta una frantumazione del mistero di Cristo e del ministero cristiano: proprio facendosi servo, Gesù si è rivelato ed è stato costituito Signore, e non si potrebbe essere configurati separatamente all'uno o all'altro aspetto del suo mistero. La seconda volta il documento dice che i diaconi nella loro posizione e in forza della loro grazia specifica ricordano «anche ai presbiteri e ai vescovi la natura ministeriale del loro sacerdozio», mentre animano, non in esclusiva ma in comunione con gli altri ministri, «quella diaconia che è vocazione di ogni discepolo di Gesù e parte essenziale del culto spirituale della Chiesa».

Tra i due richiami non convenzionali a Cristo servo è come inclusa una descrizione operativa del ministero del diacono, necessaria proprio per precisare il senso della sua configurazione sacramentale a Gesù. La descrizione segue *Lumen Gentium*, n. 29, le cui indicazioni apparentemente generiche trovano illuminante precisazione in un rimando alla condizione storica del popolo di Dio: esso trova «nella fedeltà al vangelo» la sua «norma permanente» e la sua «identità fondamentale», e così fanno anche i diaconi. Anch'essi poi, «illuminati dai segni dello Spirito,

può diventare sale della terra se non per loro mezzo" (*Lumen gentium*, n. 33). Dai diaconi ci si attende che in mezzo ai fedeli siano animatori di questa diaconia che appartiene all'intero popolo di Dio. Non precipuamente ai diaconi, d'altra parte, appartiene il compito e l'onere dell'animazione cristiana delle realtà temporali, che è peculiare caratteristica della missione dei laici».

¹²³ Questa osservazione è coerente con la presentazione di Cristo sacerdote data dal Sinodo dei Vescovi del 1971, I, 1.

vivono e realizzano la loro missione in modalità che variano secondo il contesto storico concreto entro cui essa si svolge».

Queste riflessioni dei vescovi italiani risultano coerenti con i termini nei quali si pone oggi sensatamente la questione teologica sul senso del diaconato. Tale senso si può comprendere a condizione (a) di andare oltre a quella teologia dei poteri che da tempo ha bloccato la teoria ma anche la prassi del ministero diaconale; (b) di rileggere a tutto campo il tema del sacerdozio entro le prospettive più larghe del vangelo e della grande tradizione spirituale cristiana; (c) di valorizzare la comunione del ministero diaconale con il vescovo e il presbiterio come condizione perché emerga la singolarità del servizio dei diaconi, e quindi senza timore che venga soffocata dalla vicinanza a tali ministeri; (d) di trovare per l'intera comunità l'opportuno equilibrio tra efficienza e trasparenza, che è condizione perché il servizio diaconale sia "simbolico" nel senso non dell'inutilità ma della testimonianza.

Né sarà da sottovalutare, in presenza del massiccio fenomeno dell'or di nazione di uomini sposati, la riflessione teologica sul rapporto tra diaconato e matrimonio. A questo proposito sembra offrire motivi importanti di riflessione la prassi costante delle Chiese, anche in Oriente, che esige che la scelta dello stato di vita preceda l'ordinazione. Liberata da interpretazioni pregiudizialmente sacrali di carattere clericale, tale prassi esprime la richiesta che la maturazione della vocazione diaconale di uomini sposati avvenga entro le dinamiche apostoliche connaturali al matrimonio e alla famiglia cristiana, mentre la decisione che tali uomini sposati siano «di età più matura» intende chiedere non tanto un'età anagrafica, quanto un *ménage* familiare che abbia dato buona prova di sé. Lo chiedeva già 1 Tm 3, 12 (cf 3, 5 per gli episcopi). La riflessione sui rapporti tra diaconato e matrimonio dovrà evidentemente valorizzare anche il senso del diaconato entro il celibato scelto per il regno.

Orientamenti e norme 1993: le grandi scelte della proposta pastorale

Che non tutto dei compiti diaconali sia determinabile a priori e in termini generali non è dunque segno di genericità, ma di disponibilità a una pastorale missionaria. Il n. 8 sviluppa questo punto in relazione all'esperienza postconciliare e alle prospettive pastorali in Italia. I vescovi d'Italia segnalano la chiarificata coscienza che «sono le varie situazioni in atto nelle Chiese a suggerire i diversi modelli di esercizio» del ministero diaconale, ma anche viceversa che il diaconato «può condurre a un profondo rinnovamento del tessuto cristiano delle comunità ecclesiali». Il diaconato è una grazia, per una Chiesa «impegnata in cammini pastorali che, lungi dal ridursi a un'opera di semplice conservazione, si aprono coraggiosamente alle sempre nuove sollecitazioni dello Spirito» (n. 9).

Suggerendo che il «legame tra il cammino personale e quello ecclesiale» è molto stretto nel discernimento delle vocazioni al diaconato e nel loro accompagnamento formativo, il n. 10, all'inizio dei capitoli a carattere più pratico del documento CEI, conferma la necessità di una pastorale diaconale che sia pastorale ecclesiale a tutto campo. Alla questione, a quali condizioni possa ben funzionare oggi il ministero diaconale, la risposta dovrà comprendere la qualità missionaria e condivisa della pastorale in cui nasce e si inserisce ¹²⁴ e la presenza di un "sufficiente" presbiterio, cui i diaconi possono recare un sostegno decisivo, ma che fondamentalmente non possono sostituire.

Una direttiva dei vescovi italiani (dal n. 39) può sinteticamente esprimere la necessità di queste dinamiche. Dice così:

La consacrazione attraverso il sacramento dell'ordine è molto esigente per i diaconi: chiede loro matura responsabilità e permanente prontezza alla collaborazione, inserimento attivo e convinto nel piano pastorale diocesano, apertura e disponibilità per i bisogni dell'intera Chiesa particolare.

Da parte loro il vescovo, i presbiteri e l'intera Chiesa sono chiamati a riconoscere il dono che lo Spirito concede ai diaconi con l'ordinazione, abilitandoli a servizi ecclesiali significativi. Si avrà cura pertanto che non vengano affidati loro compiti solamente marginali o estemporanei, o semplici funzioni di supplenza. La loro presenza invece risulti inserita organicamente nella pastorale di comunione e di corresponsabilità della Chiesa particolare.

¹²⁴ Naturalmente i diaconi collaboreranno efficacemente a rendere tale la pastorale, dove ancora non lo sia. Ma si troverebbe molto impedimento a un buon esercizio del diaconato dove mancasse ogni disponibilità a lasciar trasformare la pastorale in queste direzioni.