

DISCORSO SUL SACRAMENTO DELL'ORDINE

don Tullio Citrini

dispense ad uso degli studenti - Venegono Inferiore 1988

ispirate a TULLIO CITRINI, *Discorso sul Sacramento dell'Ordine*, Daverio, Milano 1975

Questo «discorso», nato per la scuola di teologia, vuol essere un tentativo di dare un certo assetto sistematico ad alcune idee a proposito del sacramento dell'Ordine. Esso quindi non sviluppa analisi bibliche o storiche, per le quali non mancano studi puntuali e competenti. Cerca invece di raggiungere una certa sistematicità (sempre essenzialmente provvisoria), richiamando la Bibbia, la tradizione, il magistero dove e nella misura in cui sembra essere richiesto dalla riflessione teologica.

Esso è pensato e voluto come discorso teoretico, di teologia dogmatica. Non ci sfugge l'ampiezza dei problemi di spiritualità e di pastorale che sono collegati con il discorso sul sacramento dell'Ordine. In alcuni punti essi ci hanno preso un po' la mano. Ma non abbiamo voluto addentrarci in questi campi per almeno due motivi, oltre all'esigenza di sobrietà ed al rispetto delle competenze.

Il primo è che su tali temi non manca certo oggi una più che abbondante letteratura. Il secondo è che già un apporto notevole sarebbe dato all'impostazione (se non alla soluzione) di quei problemi, quando fosse raggiunta un'impalcatura teoretica passabilmente limpida. Ci sembra che questo secondo motivo rifluisca sul primo: parecchia letteratura spirituale o pastorale riguardante i ministeri ordinati ci sembra denunciare obiettivamente una carenza e formulare l'esigenza appunto di una riflessione globale di teologia dogmatica.

Non la nostalgia di metodi espositivi consunti ma un desiderio di esposizione ordinata e di formulazione sintetica ci ha spinti a procedere per «tesi». 27 tesi, in testa ad altrettanti §§ che le commentano, punteggiano il nostro discorso. Esso tuttavia tenta di rimanere il più possibile, appunto, «discorsivo»: di dipanare pian piano le tematiche che si concentrano attorno al sacramento dell'Ordine. Una lettura continua delle «tesi» darebbe già in sintesi il nostro «discorso»: il resto è ampliamento, precisazione, chiarimento, documentazione.

Così, quasi a modo di brevissimo sommario, potremmo dire che il discorso si sviluppa nelle seguenti tappe:

- 1-3 : *esistenza, origine, natura del ministero ordinato;*
- 4-6 : *significato ecclesiologico globale del ministero ordinato;*
- 7-15 : *le funzioni del ministero ordinato a servizio della comunione;*
- 14-16 : *la continuità nel tempo del ministero ordinato;*
- 17-23 : *i gradi del sacramento dell'Ordine;*
- 24-27 : *problemi complementari.*

Non pretendiamo di vantare particolari originalità nei contenuti. Lo sforzo fatto è stato soprattutto – dicevamo – nel senso di dare un certo ordine ai dati della rivelazione ed alle questioni teologiche. Potrà così capitare talora che a conclusioni tradizionalmente ovvie si giunga attraverso strade piuttosto lunghe: non è un male tutte le volte che ciò significa la raccolta di brani sparsi di dottrina in una visione d'insieme. L'esigenza di tentare una sintesi impedisce di andare sempre semplicemente dal più noto al meno noto.

Abbiamo cercato di rendere il più leggibile che si è potuto il discorso. Abbiamo limitato al massimo le questioni filologiche o troppo analitiche. Abbiamo dato una traduzione nostra ogni volta che si trattava di citare documenti ecclesiastici o la Scrittura; solo per il documento sul sacerdozio ministeriale del Sinodo dei Vescovi del 1971 ci siamo serviti della traduzione «vulgata». Spesso, nonostante ogni tentativo, il discorso continuerà a risultare complesso: ci sembra che la colpa (se colpa è) non sia sempre tutta dell'autore, ma in gran parte della natura stessa delle cose.

Forse può aiutare la comprensione dell'insieme una specifica segnalazione di ciò che ci è sembrato, nel corso dell'elaborazione, più originale e più decisivo per la piega del discorso.

1) *Si tratta anzitutto della scelta di affrontare globalmente il sacramento dell'Ordine ed i ministeri da esso indotti. Questa impostazione non è per nulla frequente nella letteratura teologica e nei documenti ecclesiastici: vi si parla piuttosto dei singoli Ordini, soprattutto del presbiterato, o genericamente del «sacerdozio ministeriale», costringendosi poi ad unilateralità che cominciamo a sentire come veramente pesanti.*

2) *Inoltre il presente discorso sul sacramento dell'Ordine è stato pensato all'interno di un quadro ecclesiologico globale. Quest'ultimo non poteva certo essere qui svolto per esteso, ma affiora qua e là in occasione di certe opzioni teologiche per le quali appare determinante. Le linee di forza di questo quadro (quelle almeno che qui più emergono) ci sembrano essere le seguenti: una concezione dinamica della comunione ecclesiale, corrispondente all'energia*

ricapitolatrice del mistero di Cristo; la collocazione dei ministeri tra i carismi che, diversi per funzione ma di uguale dignità, sono la struttura fondamentale della Chiesa come Corpo di Cristo; la dialettica sacralità-secolarità («Chiesa-mondo») all'interno dell'unica economia di salvezza; la priorità dell'ordine dei fini sull'ordine dei mezzi, che si traduce in priorità del discorso sui significati rispetto al discorso sui poteri.

3) *Da ultimo ci sembra una scelta teologica determinante, in connessione con la priorità dei significati sui poteri, quella di definizioni globali ed elastiche dei diversi gradi dell'Ordine, che per mettano di distinguere chiaramente tra la fisionomia sostanziale del sacramento, immutabile, e le modalità socio pastorali di esercizio dei ministeri corrispondenti, che rimangono progettabili con la più ampia libertà pastorale. Per questa via ci è sembrato di recuperare come dato dogmatico perenne lo schema ternario episcopato-presbiterato-diaconato, senza per questo attentare alle esigenze oggi vivissime di una profonda adattabilità dei ministeri a servizio della Chiesa e della sua missione.*

Abbiamo rinunciato ad una specifica bibliografia: potrebbe essere assai vasta per ciascuno dei punti che rapidamente presentiamo. Non è difficile per nessuno trovare quanto interessi. Non vorremmo neppure dire che gli scritti che citiamo in nota o con cui ci poniamo in dialogo siano necessariamente i più validi ed i più significativi: sono semplicemente quelli che volta per volta abbiamo incontrato sul nostro cammino e ci sono sembrati degni di una sosta per dialogare con essi.

Oltre alle sigle più ovvie abbiamo usato le seguenti abbreviazioni:

Dz. = Denzinger, Enchiridion symbolorum ecc. Per comodità abbiamo sempre riportato con la numerazione di Schönmetzer (e dizioni 32a e sgg.) quella precedente, tra parentesi.

M.P. Motu Proprio.

Syn. Sinodo Episcopale, Il sacerdozio ministeriale (Assemblea generale del 1971).

ESISTENZA, ORIGINE, NATURA DEL MINISTERO ORDINATO

1.

Esiste nella Chiesa tra i molti carismi un ministero speciale, strutturalmente necessario per l'esistere della Chiesa stessa, che viene conferito mediante un sacramento detto Ordine.

Pur nella sua apparente genericità, questa introduzione al discorso sul sacramento dell'Ordine ha una sua importanza sia per il contenuto sia per la maniera con cui il discorso sull'Ordine viene affrontato.

a) Anzitutto si afferma l'esistenza di un sacramento, detto Ordine, che conferisce un particolare ministero. Questo è un dato dogmatico, definito dal Tridentino¹; in questi termini la solidità del dato è elevatissima, anche perché esso è preso nella massima genericità. Si parla infatti del sacramento dell'Ordine in genere, prima ancora di considerarne i diversi gradi, e prima ancora quindi di doversi porre il problema dell'unità del sacramento nella diversità dei suoi gradi. Questo permette di accostare nella sua globalità il ministero ordinato, senza privilegiare questo o quel grado specifico, come fecero il Concilio Tridentino per il presbiterato² e il Vaticano II per l'episcopato.

b) La collocazione di questo ministero tra i molti carismi esistenti nella Chiesa costituisce un'opzione teologica il cui valore deve essere soppesato. Questa collocazione infatti fa emergere, al di là di ogni possibilità di monopolio, la corresponsabilità di tutti i fedeli nella missione della Chiesa. Ricorda – e bisognerà non dimenticarlo per via, anche se il discorso inevitabilmente andrà concentrandosi sui ministeri ordinati – che la struttura carismatica è fondamentale nella fisionomia della comunità cristiana; che in questa prospettiva tutti i cristiani, nella diversità dei compiti, hanno uguale dignità; e che così l'uguaglianza nella dignità è precedente e più importante rispetto alla diversità dei compiti.

Se il ministero ordinato, di origine sacramentale, viene da Dio e non è semplicemente un prodotto sociologico della Chiesa (tutto poi, del resto, nella Chiesa, viene da Dio), anche gli altri ministeri e carismi vengono dallo Spirito Santo. E così è necessario liberare subito il campo da ogni tentazione di opporre carismi e ministeri istituzionali: questi piuttosto vanno colti come una particolare modalità di quelli, a servizio della Chiesa.

¹ Dz 1601 (844): esistenza dell'Ordine come uno dei sacramenti; 1766 (959), 1773 (963): sacramentalità dell'Ordine.

² Più esattamente: per il «sacerdozio». Esso comprende sì anche l'episcopato, ma porta a considerare, sul piano dell'iniziazione al ministero (l'ordinazione, che propriamente ha il carattere di sacramento) fondamentalmente la consacrazione al presbiterato. Solo dell'ordinazione presbiterale, strettamente parlando, possiamo dire che la sua sacramentalità è in specie definita dal Tridentino: ma lo è attraverso la definizione in genere della sacramentalità dell'Ordine.

c) Del ministero ordinato si afferma infine la necessità strutturale per la Chiesa. Tale necessità, a ben vedere, è un corollario della sacramentalità dell'Ordine³. I sacramenti infatti sono struttura necessaria della Chiesa come organismo di salvezza: anche qui il Tridentino ha impegnato la sua autorità definitoria, pur riconoscendo che i sacramenti «non sono necessari tutti per ogni singolo»⁴.

Non tutti i carismi sono strutturalmente necessari alla Chiesa; questa necessità del ministero ordinato, nella sua genericità, è invece dato di fede. Non dobbiamo però isolare questo elemento o esaltarne indebitamente, quasi svalutando altre strutture ugualmente indispensabili per la Chiesa⁵.

2.

Il ministero ordinato ha un particolare riferimento al ministero originario degli apostoli, al quale «succede», nelle diverse modalità di esistenza che sono richieste dalla differenza tra il momento apostolico e i tempi successivi della Chiesa.

La più antica tradizione ci parla dei ministri ordinati come collocati nella successione degli apostoli. Il contenuto di questa consapevolezza globale esige poi di essere ulteriormente precisato in sede teologica, sotto diversi aspetti: ma già nella sua prima formulazione ci dice che le leggi fondamentali dell'esistenza dei ministeri ordinati andrebbero cercate là dove le Scritture ci parlano degli apostoli e dei loro più diretti ed evidenti collaboratori.

a) Va tenuto presente, perché fa parte della logica delle cose e della coscienza esplicita della Chiesa fin dal tempo immediatamente successivo a quello apostolico, che non tutto ciò che era caratteristico del ministero degli apostoli è stato e poteva essere trasmesso ai loro successori. In particolare l'esperienza diretta dell'incontro col Cristo risorto, e conseguentemente il compito di tradurre questa esperienza in forma di annuncio, di «evangelo», sono aspetti della figura apostolica che non prevedono successione. Così pure la responsabilità, connessa anche questa con il tempo della «chiusura della rivelazione», di dare una fisionomia storica normativa alla Chiesa, germinalmente sorta dalla Pasqua di Cristo e dal dono dello Spirito.

D'altra parte spesso gli scritti del N.T., soprattutto i vangeli e gli Atti, nella consapevolezza del fatto che il ministero pastorale degli apostoli continua in coloro che ad essi succedono nelle Chiese, riferiscono alla situazione perenne della Chiesa quello che direttamente Gesù disse per i Dodici, o le modalità di vita e di azione degli apostoli nel momento originario della comunità cristiana. Così nel controllo delle figure apostoliche possiamo spesso vedere, nel N.T., insegnamenti ed esortazioni di ben più duratura portata.

b) È necessario inoltre in sede teologica precisare chi siano esattamente i successori degli apostoli. La tradizione assegna tale denominazione in modo tipico ai vescovi, quali portatori della pienezza delle responsabilità pastorali nella Chiesa. Tuttavia anche dei collaboratori dei vescovi, il cui compito è nella stessa linea del loro, si può dire che per la propria parte continuano la missione e la responsabilità apostolica. In questo senso il Concilio di Trento parlava di «successori nel sacerdozio»⁶ intendendo insieme vescovi e presbiteri.

3.

Il ministero ordinato sorge con la Chiesa, come elemento costitutivo di essa; non anteriormente ad essa, di cui è totalmente in funzione; non posteriormente alla comunità cristiana concepita come già costituita. Questo è vero sia da un punto di vista storico, nell'origine concomitante della Chiesa e del ministero apostolico dalla Pasqua di Cristo e dal dono dello Spirito; sia da un punto di vista logico, in relazione alla Chiesa di tutti i tempi.

Questa affermazione del sorgere concomitante del ministero ordinato e della Chiesa come comunità è un tentativo teologico di risolvere il problema della reciproca priorità che la rivelazione sembra esigere.

Da una parte non può essere negata una funzione attiva e costitutiva svolta dal ministero ordinato in rapporto al divenire «Chiesa» della moltitudine dei credenti: il ministero ordinato è essenzialmente convocante, e come tale

³ Tuttavia probabilmente viceversa questa sacramentalità emerge di fatto alla nostra conoscenza dalla considerazione della necessità dei ministeri ordinati perché la Chiesa sia come Cristo l'ha voluta.

⁴ Dz 1604 (847).

⁵ Pensiamo al carisma nuziale, esso pure di origine sacra mentale, pensiamo alla Scrittura, necessaria non meno del magistero per la trasmissione della rivelazione evangelica; ecc.

⁶ Dz 1740 (938); 1764 (957). Ma cf 1768 (960) dove si parla dei vescovi «che succedettero in luogo degli apostoli».

precede la Chiesa convocata⁷. In questo senso non si può pensare a una comunità cristiana già costituita come tale, nella quale si innesti, come elemento aggiuntivo, il ministero ordinato: non esiste comunità cristiana senza qualche intervento, per quanto minimo, di tale ministero.

D'altra parte il ministero ordinato sembra presupporre la Chiesa, in quanto il sacramento dell'Ordine suppone il Battesimo⁸, e in genere ogni ministero suppone la comunità nella quale e per la quale hanno senso ministeri e carismi. Il ministero ordinato è una funzione di Chiesa; non una funzione che, ponendosi fuori della Chiesa e prima di essa, ricopra uno spazio tra Cristo e il suo Spirito da una parte, la Chiesa dall'altra⁹. Una simile concezione della «mediazione» del ministero ordinato nasconderebbe la sua totale relatività alla «Mediazione» di Cristo; e, oltre tutto, neppure riflettere la fisionomia normativa della Mediazione di Cristo sulla quale ogni mediazione di salvezza si deve modellare: Cristo infatti non è un «terzo» fra Dio e l'umanità, ma veramente Dio e veramente uomo, consostanziale col Padre e consostanziale con noi.

Ci si impone dunque di pensare concomitanti l'origine della Chiesa e l'origine del ministero ordinato. Ciò vale da un punto di vista logico per la Chiesa di tutti i tempi, ma anche da un punto di vista storico per quel che riguarda la Chiesa apostolica. Questa concomitanza storica però può essere pensata almeno in due maniere differenti.

a) La prima, radicalizzando l'«apostolicità» della Chiesa¹⁰, vede l'inizio del popolo del N.T. negli apostoli stessi; o più concretamente ancora nei Dodici, il cui numero e il cui gruppo è indubbiamente un simbolo dell'intero popolo di Dio. In questa linea p. es. il n. 5 di *Ad Gentes* scrive che «gli apostoli furono a un tempo i germogli del nuovo Israele e l'origine della sacra gerarchia».

Questo passaggio totale della Chiesa, nel suo fluire da Cristo, attraverso gli apostoli, in realtà rifletterebbe più la situazione irripetibile di questi ultimi che non il loro ministero trasmissibile. Certamente non può essere pensato oggi secondo questo schema il rapporto tra Chiesa e ministero ordinato perché oggi la Chiesa non è più embrionale ma pienamente formata nelle sue articolazioni, in cammino verso la piena misura della sua vocazione di Corpo mistico di Cristo¹¹. In questo senso il ministero ordinato è solo uno dei carismi, per quanto eccellente, non il loro riassunto¹².

b) La seconda porrebbe attenzione al fatto che non solo i Dodici furono discepoli di Gesù già prima della Pasqua, non solo gli apostoli furono testimoni della sua risurrezione e beneficiari del dono dello Spirito nella prima Pentecoste. Una comunità originaria di centoventi fratelli è supposta da At. 1,15 e si dimostra ben attiva in occasione dell'elezione di Mattia; per non dire delle donne che portarono l'annuncio di Pasqua ai Dodici stessi, e soprattutto di Maria, la madre di Gesù, la cui figura ecclesiale non sembra conoscere mediazioni apostoliche nel senso indicato.

In tale prospettiva in un unico momento pasquale-pentecostale Cristo darebbe origine al ministero apostolico e a una comunità più vasta, che sorgerebbe da lui in modo altrettanto immediato. I due elementi (ministero e comunità) si troverebbero fin dall'inizio in una correlazione necessaria che non può essere risolta, neppure riguardo al primo momento, in una semplice identità¹³.

⁷ In questo senso Ch. Journet pensò il primo libro di *L'Eglise du Verbe incarné* come discorso sulla gerarchia apostolica in quanto causa efficiente immediata che produce la Chiesa. Lo schema delle quattro cause, accostato a quello delle quattro proprietà della Chiesa, viene poi abbandonato nei volumi successivi, anche per un evolversi obiettivo dell'ecclesiologia nel tempo intermedio all'edizione dei diversi volumi. Journet dichiara di avere attinto questo schema da Garrigou-Lagrange. Cf *o.c.*, vol. I, 3 ediz., Bruges, Desclée, 1962, pp. XI e XIII. Ma il solo Battesimo non è sufficiente a far pienamente Chiesa la Chiesa. L'iniziazione cristiana (per fermarci anche solo ad essa) prevede insieme la Cresima e l'Eucaristia, che non sono possibili senza ministero ordinato.

⁸ La comunità ecclesiale non può essere ridotta ai ministri, anche se in certi casi e sotto certi punti di vista può essere espressa da loro, anche soli. L'idea paradossale che in un momento qualsiasi del futuro la Chiesa possa essere, per quanto episodicamente, ridotta al solo Papa (o a qual cosa del genere), è teologicamente inverosimile. Il ministero ordinato non è l'unica delle componenti ecclesiali di cui Cristo si sia preoccupato.

⁹ In questo senso è decisivo il riordinamento che hanno subito, nel corso della redazione, i capitoli della *Lumen Gentium*, quando il capitolo sul popolo di Dio (il II del testo definitivo) è stato sganciato dal discorso sui laici e collocato prima di quello sulla gerarchia.

¹⁰ Tutta la Chiesa, e non solo i ministri ordinati, in un certo senso «succede» agli apostoli. E' un'affermazione che ha la sua parte di verità, corrispondente appunto alla proprietà per cui nel Simbolo la Chiesa è detta «apostolica», anche se la maniera dirompente con cui è stata recentemente sostenuta non sempre ha dato l'impressione di far giustizia a tutti gli aspetti della questione.

¹¹ Cf Ef 4,13.

¹² Neanche negli apostoli ci fu il riassunto di tutti i carismi della Chiesa di sempre: vi fu in sintesi semmai tutta la Chiesa «di allora».

¹³ Cf M. Vidal, *A propos du rapport «quelques-uns/tous» dans l'Eglise*, in *Le ministère et les ministères selon le N.T. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris, du Seuil, 1974, 451-463; e gli altri studi del medesimo volume.

Questa seconda prospettiva – senza negare i fondamenti reali e il significato teologico della prima – sembra più complessa ma anche più feconda.

Non entriamo nelle ipotesi, pie ma solo pie, senza particolari fondamenti positivi, di eventuali incontri del Risorto con Maria. Né vogliamo sottilizzare sul fatto dell'indubbia partecipazione di Maria alle celebrazioni eucaristiche della prima comunità, nelle quali ella certamente non svolse funzioni proprie del sacerdozio ministeriale. La figura di Maria è ben più vasta di quanto i nostri schemi ecclesologici non prevedano. Il racconto della sua funzione originale a Cana, come ci giunge nel quarto vangelo (si pensi p. es. al rapporto tra Maria, Gesù e i servitori «diakonoï», all'opera durante il banchetto nuziale, all'evidente sfondo eucaristico della narrazione), non può lasciar trasparire una coscienza della Chiesa apostolica di avere avuto nella sua presenza, almeno per un certo tempo visibile, ben più che una «laica», ben più che «una delle tante credenti»?

Naturalmente, se non Ci fossimo qui proposti di limitarci al problema teoretico, da un punto di vista teologico-pastorale, questa mutua implicazione di ministeri e Chiesa avrebbe molto da dirci. La letteratura teologica e parateologica al riguardo è molto vasta. Il volume citato nella nota precedente, p. es., è assai stimolante in questo senso.

SIGNIFICATO ECCLESIOLOGICO GLOBALE DEL MINISTERO ORDINATO

4.

Il ministero ordinato, come ogni carisma, è partecipazione alla missione di Cristo; e lo è propriamente secondo la prospettiva per cui Cristo si pone di fronte alla Chiesa in quanto tale. In questo esso si differenzia dagli altri carismi; è caratteristicamente servizio all'unità della Chiesa, autorevole ed efficace.

a) Si indica qui anzitutto la dimensione cristologica del ministero ordinato: una dimensione che è stata facilmente trascurata, nella misura in cui si è cercato di descrivere l'identità dei ministri del N.T. a partire da concetti naturalistici o comunque aprioristici di sacerdozio, di profezia, ecc. L'origine del ministero ordinato invece è nella missione di Cristo che viene a prolungarsi, almeno in un certo senso, negli apostoli: «Come il Padre ha mandato me, così io mando voi...»¹⁴.

Essenzialmente relativo alla Chiesa, in favore della quale esiste, il ministero ordinato non deriva così la sua missione e la sua autorità dalla Chiesa o tramite la comunità dei credenti, bensì da Cristo. Non sono qui in considerazione le modalità tecniche attraverso le quali emerge la candidatura dei singoli al ministero ordinato¹⁵; piuttosto si tratta di un dato più profondo, cioè della sorgente ontologica del ministero, dei suoi «poteri», della sua «autorità»¹⁶.

b) Tuttavia è necessario considerare un altro fatto che, se conferma quanto sopra asserito, sembra tuttavia rimetterne in discussione il significato.

È vero infatti che il ministero ordinato viene da Cristo (e come potrebbe essere diversamente, se è conferito tramite un sacramento?). Tuttavia ogni carisma viene da Cristo come un dono alla sua Chiesa. La Chiesa potrà intervenire nel determinare concretamente le modalità dell'esercizio corretto di ogni carisma e di ogni ministero¹⁷:

¹⁴ Gv 20,21

¹⁵ A questo riguardo la letteratura teologica contemporanea, particolarmente sensibile ai risvolti pastorali di questo discernimento vocazionale, sottolinea il convergere normale (secondo diverse proporzioni e in diverse forme) di tre voci ecclesiali: quella dei ministri già esistenti, quella della comunità cristiana, e quella del singolo candidato al ministero. Da queste indicazioni, più che preziose circa la candidatura dei singoli, sarebbe erroneo voler ricavare conclusioni circa l'origine ontologica del carisma ministeriale.

¹⁶ Questa derivazione da Cristo e non da una delega della comunità è stata già presa in considerazione parecchie volte nella storia della teologia dell'autorità ecclesiastica. Il Vaticano I, a proposito dell'autorità di Pietro che continua nei Ro mani Pontefici, dichiara che essa ha origine «immediatamente e direttamente» da Gesù Cristo, esplicitando la condanna dell'opinione di «coloro che affermano che tale primato è stato conferito non immediatamente e direttamente a Pietro stesso, ma alla Chiesa, e tramite questa a lui come ministro della Chiesa stessa». Dz. 3053-3055 (1822-1823). Già contro il Febronianesimo era stata condannata l'asserzione secondo cui «Cristo volle che la Chiesa fosse amministrata come una repubblica». Dz. 2595 (1500).

¹⁷ Naturalmente l'affermazione deve essere particolarmente morbida. Non sempre può essere tradotta in termini giuridici: si pensi al supremo ministero apostolico del Papa. Indipendenza giuridica non significa però indipendenza assoluta e sotto ogni punto di vista.

ma questi sono sempre per natura loro doni dall'alto.

Si apre allora il problema di sapere che significato abbia in particolare per il ministero ordinato l'affermazione della sua origine da Cristo. Qual è l'elemento per cui il ministero ordinato può vantare una «speciale» origine da Cristo?

Va pur affermata infatti questa origine speciale; anche se certi filoni di teologia hanno la tendenza a capovolgere radicalmente la situazione. Basandosi su una fenomenologia molto epidermica, e sopravvalutandola, essi vedono facilmente l'immediatezza dell'origine divina in ogni carisma non istituzionale; e proprio nel ministero istituito, e in particolare in quello ordinato, vogliono vedere quasi una «degradazione» da dono di Dio a funzione di Chiesa, funzione che non corrisponderebbe a una logica soprannaturale bensì a una necessità meramente sociologica della comunità dei credenti come entità storica e sociale. Come se la Chiesa non fosse mistero di grazia anche nell'assumere esigenze antropologiche; e come se il ministero ordinato fosse riconducibile all'elevazione soprannaturale di strutture meramente sociali, e non fosse invece una struttura originalissima della Chiesa!

c) Se ogni ministero e ogni carisma viene da Cristo e riflette Cristo, l'elemento caratteristico del ministero ordinato deve consistere in una particolare maniera di riflettere il volto di Cristo nella Chiesa e nel mondo. Questo particolare aspetto della figura di Cristo è quello per cui egli si pone di fronte alla comunità cristiana «in quanto tale». Questo tema dalla *Mystici Corporis* e dalla *Mediator Dei*, attraverso il n. 28 della *Lumen Gentium* e il decreto *Presbyterorum Ordinis*, giunge fino al documento sul sacerdozio ministeriale del Sinodo episcopale del 1971 nella formula secondo cui il ministro ordinato è «segno di Cristo Capo» del Corpo mistico.

Come ministero che si pone come segno di Cristo Capo di fronte alla comunità cristiana «in quanto tale», esso risulta finalizzato alla dimensione di comunione della Chiesa, a quella dimensione cioè per cui la comunità dei credenti è più che la somma dei singoli. In questa linea si esplica la sua efficacia, quella che gli è propria come carisma, e carisma di origine sacramentale. I «poteri» che vengono dall'Ordine sono orientati propriamente all'edificazione della comunità cristiana e all'inserimento di ciascuno in essa.

In questa linea cogliamo anche il carattere «autorevole» del ministero ordinato. È ben vero che ogni carisma, in quanto viene da Cristo e dallo Spirito, è in un certo senso autorevole nella Chiesa e di fronte alla Chiesa. Ma l'autorità di Cristo partecipata ai ministri ordinati riveste anche uno speciale significato socio-ecclesiale: diventa cioè legittimo, a proposito dei ministeri ordinati, parlare di «autorità ecclesiastica» in riferimento alla dimensione socio-comunionale della Chiesa, il fine di questi ministeri essendo, attraverso la «diaconia dell'autorità»¹⁸, il «bene comune soprannaturale» della Chiesa stessa.

Ci si potrà stupire che sia diventato così laborioso esprimere un dato che solo qualche decennio fa appariva di prima evidenza nell'ecclesiologia cattolica. In realtà, passando da una descrizione della Chiesa come «società soprannaturale per fetta» a una descrizione che ne evidenzia piuttosto la natura di Corpo mistico e di comunità di salvezza, gli elementi centrali dell'ecclesiologia di tipo societario, mentre non devono andare perduti, hanno bisogno di essere ripensati a fondo per ritrovare una collocazione adeguata ed esprimere meglio il loro contenuto di mistero.

5.

La dialettica «ministero ordinato - comunità cristiana» rende presente sul piano del segno la dialettica «Cristo-Chiesa», all'interno della Chiesa stessa. I ministri ordinati, in quanto l'ordinazione suppone l'iniziazione cristiana, sono sempre cointesi nella comunità cristiana stessa, anche quando sul piano della loro funzione ministeriale devono porsi «di fronte» ad essa.

L'affermazione della dialettica ministero-comunità (come, alle origini, apostolo - comunità) è uno dei dati più interessanti dell'insegnamento del Sinodo episcopale del 1971¹⁹. Affermare che in essa si rivela e si attua il rapporto tra Cristo e la Chiesa, in certa misura non è che ribadire quanto si è già detto, cioè che i ministeri ordinati rappresentano Cristo in quanto Capo della Chiesa. Tuttavia non è inutile soffermarci su questa traduzione del rapporto salvifico verticale in una struttura orizzontale immanente alla comunità ecclesiale.

a) Anzitutto si impone infatti il rilievo che la dialettica Cristo-Chiesa all'interno della Chiesa stessa non è resa presente solo dal segno ministeriale posto dall'Ordine. Basterebbe pensare al segno parimenti sacramentale posto dal Matrimonio, «grande mistero, in rapporto a Cristo e alla Chiesa»²⁰.

Nel caso però del ministero ordinato si verifica una situazione speciale. Uno dei partners nella dialettica

¹⁸ Cf *Lumen Gentium*, n. 24; *Syn.*, I, 5.

¹⁹ *Syn* I, 4.

²⁰ *Ef* 5, 32.

significante (quella orizzontale: ministero-comunità) è la comunità cristiana stessa, in quanto tale. Ora essa, in quanto autenticamente «Chiesa», si trova ad essere, in certa misura, anche uno dei poli della dialettica significata (quella verticale: Cristo-Chiesa). Ma se da un lato è tanto stretto il legame, fino in certa misura alla sovrapposizione, tra comunità cristiana in quanto segno e mistero della Chiesa in quanto significato, dall'altro lato dobbiamo vedere un rapporto strettissimo tra i ministri ordinati e Cristo da essi rappresentato. Si coglie perciò il significato dell'affermazione, tradizionale nella coscienza cristiana, di una specialissima rappresentanza di Cristo da parte del ministro ordinato («*alter Christus*», ecc.).

b) In secondo luogo l'affermazione di questa dialettica ministero-comunità ci obbliga a riflettere anche per il fatto che i ministri ordinati so no necessariamente sempre cointesi nella comunità Cristiana stessa. La famosa rifusione dell'ordine dei capitoli della *Lumen Gentium*, per cui il discorso sul «popolo di Dio» fu collocato non tra quello sulla gerarchia e quello sul laicato, quasi a preambolo solo a quest'ultimo, ma prima di ambedue i discorsi sulle componenti della Chiesa, ha sottolineato clamorosamente quest'aspetto, che pure oggi forse ci appare tanto ovvio. E' bene ricordarsi quanto facilmente abbia potuto essere dimenticato.

Dobbiamo prendere atto allora del modo originalissimo con cui i ministri ordinati, che fanno parte della comunità, per tanti versi sul piano del segno debbano porsi «di fronte» alla comunità. Si pensi a grandissima parte del dialogo liturgico, che è tipico a questo riguardo. La forma del «noi» deve essere integrata anche dal dialogo «io - voi», perché in questo rapporto si rivela che «noi» non siamo soli, nella nostalgia di un Dio lontano. Nell'«io» del ministro, l'«lo» di Cristo ci dice «voi», e ci dà testimonianza della sua presenza come «Dio-con-noi».

E lo dice ai ministri stessi; cosicché questo sta re «di fronte» alla comunità non deve essere mai, da parte dei ministri ordinati, un collocarsi «al di fuori» di essa; ma è il modo tipico dei ministri ordinati di essere «dentro» la comunità.

Essi, come ogni cristiano, sono nella Chiesa «per» il loro Battesimo, ma altrettanto necessariamente «con» il loro carisma. Il ministero ordinato è lo stato carismatico specifico in cui essi vivono il loro Battesimo. Le responsabilità del Battesimo non sono meno urgenti di quelle dell'Ordine: anzi, in essi formano una cosa sola. Ambedue gli aspetti, che oggettivamente si inseriscono l'uno sull'altro ma sul piano del segno devono necessariamente dialettizzarsi, esigono di essere espressi; in modo che appaia in tutta la loro vita che i ministri ordinati portano in sé la tensione espressa dalla celebre frase di S. Agostino: «vescovo per voi, cristiano con voi».

In particolare poi, qualora essi non siano nell'esercizio attuale del loro ministero - e questo non è così eccezionale come potrebbe sembrare, - benché non possano affatto uscire dalla responsabilità ministeriale che li accompagna sempre, si trovano ad agire semplicemente come battezzati. Si pensi a tutto quello che essi compiono semplicemente come «discepoli», «condiscepoli» degli altri cristiani prima che ministri apostolici in mezzo a loro. Si pensi al loro ricorso ad altri ministri, p. es. quando entrano essi stessi come penitenti nella Riconciliazione sacramentale cristiana, o quando ricevono il sacramento dell'Unzione e degli infermi. Si pensi alla loro partecipazione al sacrificio eucaristico, qualora non svolgano in esso funzioni ministeriali.

Purtroppo anche in questo campo deformazioni professionali sono tutt'altro che impossibili: si può imparare così bene a fare il ministro da non saper quasi più fare il cristiano.

6.

Per la sua posizione il ministero ordinato è, nella struttura stessa della Chiesa, segno della priorità della grazia: per mezzo di esso la Chiesa sa di non essere da se stessa, ma dalla grazia di Cristo nello Spirito

Anche questa affermazione riguardante il ministero ordinato ha trovato la sua felice formulazione nel documento del Sinodo episcopale del 1971²¹. Essa è in qualche modo la conseguenza delle affermazioni precedenti. Infatti di fronte alla definizione del ministero ordinato come segno di Cristo Capo della Chiesa ci si impone la domanda: che cosa unifica in questo contesto il termine «Capo»? Esso infatti, riferito a Cristo nei suoi rapporti con la Chiesa, può avere diverse sfumature.

a) Si può parlare di Cristo Capo della Chiesa in un senso puramente sociologico; ed è particolarmente facile pensare i ministri ordinati come segno di Cristo Capo in questo senso: semplice mente cioè come guide della comunità cristiana. In realtà l'immagine del Capo ha in San Paolo, ed in particolare nelle lettere agli Efesini ed ai Colossesi, un significato più profondo: Capo significa origine, sorgente di ogni vita e di ogni grazia.

²¹ « Proprio per tale struttura [gregge e pastori] avviene che la Chiesa non può mai rimanere chiusa in se stessa, ed è sempre soggetta a Cristo come alla propria sua origine ed al suo Capo». *Syn*, I, 4. Cf J. Colson, *Sacerdoti e popolo sacerdotale*, Bologna, Dehoniane, 1970, p. 132.

E' in questo senso, direttamente ricavato da Paolo, che i più recenti documenti del magistero parlano dei ministri ordinati come segno di Cristo Capo? Fondamentalmente sì, tanto è vero che il Sinodo del 1971 al termine «Capo» accosta il termine «origine». Tuttavia il passaggio dalla teologia paolina a quella conciliare e sinodale avviene, su questo punto, attraverso almeno una mediazione: quella (come già si è accennato) della teologia del Corpo mistico delle grandi encicliche di Pio XII: la *Mystici Corporis* e la *Mediator Dei*.

Può essere interessante notare che il riferimento del ministero ordinato a Cristo col titolo di «Capo» della Chiesa, abbastanza frequente nel decreto *Presbyterorum Ordinis*²², si trova nella *Lumen Gentium* una volta sola, al n. 28, in un passaggio in cui si richiama esplicitamente l'insegnamento della *Mediator Dei* secondo cui nel ministero dell'Eucaristia il sacerdote rappresenta direttamente Cristo, non il popolo; il popolo solo in quanto membra del Capo, Cristo²³. E a monte della *Mediator Dei*, nella *Mystici Corporis* Cristo è detto Capo della Chiesa in una pluralità di sensi, tra cui certo vi è quello di origine e fonte di vita, ma è preminente piuttosto quello di pastore e reggitore. Proprio a questo proposito l'enciclica richiama la partecipazione dell'autorità di Cristo agli apostoli ed ai loro successori.

b) Attraverso questo *iter* tuttavia sembra recuperato anche e veramente il senso paolino dell'espressione. Anche in questo senso, in particolare, il ministero ordinato è segno di Cristo Capo. Non già perché ogni grazia giunga da Cristo alla Chiesa tramite il ministero ordinato: il dono dello Spirito è ben altrimenti libero, abbondante e fecondo! Ma nel senso che la presenza di questo ministero (e, certo, la sua fecondità apostolica) nella Chiesa, richiamando alla comunità cristiana il suo legame necessario con Cristo, ricordandole che essa a prescindere da Cristo non ha nessun significato, le impedisce di pensarsi come fine a se stessa; di appiattirsi a livello di ogni altro raggruppamento umano presente nel mondo, di chiudersi in se stessa, contenta di qualche sua eventuale situazione fiorente, o col cuore in pace per avere opposto alle difficoltà della missione la politica dello struzzo. Mentre la richiama alla sua origine trascendente, la presenza del ministero ordinato ricorda anche alla Chiesa che nessuna speranza è su misura per lei se non quella che va oltre il mondo presente e attende il Regno dei cieli.

Certo, anche gli altri carismi vengono dallo Spirito di Cristo e mostrano alla Chiesa che essa non si costruisce da sola, ma sorge per opera della potenza del suo Signore, immensamente più grande di lei. Certi carismi anzi, o per la loro straordinarietà o per la loro provvidenziale rispondenza a necessità particolarmente urgenti²⁴, sembrano essere ben più efficaci nel richiamare alla Chiesa la sorgente, posta nell'intimo della divinità, e la sua costante relatività rispetto a Cristo e al Regno. Il ministero ordinato anzi talvolta, proprio per il suo carattere istituzionale, sembra essere particolarmente al riparo da ogni eventuale «sorpresa» da parte dell'iniziativa di Dio. E non è illusoria la tentazione, per i ministri ordinati, di adagiarsi in uno *status quo* impermeabile o quasi all'originalità sorgiva di Dio.

Se questa è una tentazione, tuttavia nel suo significato autentico il ministero ordinato, proprio grazie al suo carattere istituzionale, è nella Chiesa segno di Cristo Capo non in modo estemporaneo o sporadico, bensì in modo perenne e costituzionale. Paradossalmente il luogo nella Chiesa dove l'istituzionalità raggiunge il suo vertice è anche il luogo in cui, nella logica delle strutture ecclesiali, emerge la sollecitazione perenne al superamento di ogni staticità istituzionale.

Tutto questo crea una tensione nei ministri ordinati; e solo accogliendo questa tensione essi svolgono fedelmente il loro mandato. La tensione è – per dirla in termini evangelici – quella di essere pastori, ma di un gregge che è di Gesù²⁵; di dover insegnare ad un popolo che ha un solo Maestro: Cristo²⁶; di dover esercitare un'autentica paternità²⁷ in una comunità che non deve conoscere altro Padre se non quello che è nei cieli²⁸...

c) Supponendo allora un esercizio fedele di questo ministero²⁹, si può comprendere la portata ecumenica dell'affermazione secondo cui esso è segno della priorità della grazia. Là dove l'appello dalla Chiesa a Cristo, nel rifiuto (genericamente parlando) «protestante» di una gerarchia di origine divina, poteva sembrare la salvaguardia

²² Ai nn. 2; 6; 12. Ma più frequente è, a onor del vero, il richiamo a Cristo Pastore, Sacerdote, Mediatore, ecc.

²³ Contro coloro che pensano che « il popolo goda di un vero potere sacerdotale, mentre il sacerdote agirebbe per una funzione delegata dalla comunità», la *Mediator Dei* ricorda « che il sacerdote fa le veci del popolo solo in questo senso, che rappresenta Nostro Signore Gesù Cristo, che è Capo di tutte le membra e che offre per esse se stesso; e che perciò [il sacerdote] accede all'altare come ministro di Cristo, inferiore a Cristo, superiore al popolo». Dz. 3850 (2300). Oggi l'ultima espressione non la useremmo più.

²⁴ Necessità forse in un primo tempo perfino ignorate, o note solo in modo impreciso nella Chiesa: il carisma che ad esse dà risposta risveglia spesso per primo la consapevolezza dell'urgenza obiettiva del bisogno.

²⁵ Cf Gv 21, 15-17.

²⁶ Cf Mt 23, 8.10.

²⁷ Cf 1Cor 4, 15.

²⁸ Mt 23, 9.

²⁹ E la sacramentalità dell'Ordine ci permette di supporlo, almeno nella globalità. Cf più avanti, § 27.

più sicura dell'iniziativa di Dio e della sua Signoria ed indipendenza di fronte alla Chiesa, la concezione cattolica del ministero di origine e di natura sacramentale risponde con una non minore preoccupazione per l'affermazione del primato assoluto della grazia; con l'indicazione anzi di un segno, istituito e quindi perenne nella visibilità della Chiesa, che ha come scopo appunto quello di richiamare tale priorità perché non venga dimenticata.

Questo segno è appunto il ministero che viene alla comunità da Cristo nello Spirito attraverso il sacramento dell'ordine; viene cioè da Cristo sì per il fatto che Cristo lo ha storicamente istituito, ma viene per via di un sacramento, cioè di un sempre nuovo germogliare della grazia di cui è feconda la Pasqua del Signore.

LE FUNZIONI DEL MINISTERO ORDINATO A SERVIZIO DELLA COMUNIONE

7.

I compiti connessi col ministero ordinato sono vari; ma la funzione è unitaria, ed in tutti i suoi aspetti ha la sua radice ontologica nel sacramento dell'Ordine

a) Con questa affermazione il nostro discorso passa alla considerazione dei compiti del ministero ordinato: compiti che ne traducono il significato globale, fin qui esaminato, in effettiva attività ministeriale.

L'unità organica dei compiti del ministero ordinato è stata una delle affermazioni più interessanti del Vaticano II, il quale, parlando dell'episcopato, ha superato definitivamente la divisione dei suoi poteri nei due campi poco più che giustapposti dell'«Ordine» e della «giurisdizione». Affermata la sacramentalità della consacrazione episcopale, il n. 21 della *Lumen Gentium*, per non lasciar l'impressione che a questa sacramentalità sia legato solo il cosiddetto «potere di Ordine» o «sacerdotale» o «di santificare», aggiunge: «La consacrazione episcopale conferisce pure, con l'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e governare, i quali però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica con il capo e le membra del Collegio». La *Nota praevia*, al n. 2, precisa il significato dell'affermazione e dei termini in essa adoperati, dicendo che «nella Consacrazione è data una partecipazione ontologica ai sacri uffici...».

b) Viene a risolversi così il problema della connaturalità tra «Ordine» e «giurisdizione», che, pur con alterne vicende, era stata sempre presente nella coscienza della Chiesa e nella sua prassi giuridica. La «giurisdizione» episcopale (e quella poi eventualmente partecipata a presbiteri e diaconi) non è da collocare su un piano diverso, per quanto parallelo, rispetto a quello dell'«Ordine» e del «sacerdozio»: essa ha la sua radice ontologica propriamente nel sacramento stesso dell'Ordine.

Questo elimina la tentazione di pensare nella Chiesa due «gerarchie» di diversa natura, composizione e configurazione, tra le quali difficilmente si sarebbe riusciti a stabilire dei legami organici. Il Tridentino aveva incontrato questo problema, e non si era sentito di darvi una risposta precisa. Nel medesimo decreto sul sacramento dell'Ordine³⁰ aveva da un lato parlato dei «sette Ordini» con cui si accede al presbiterato³¹, dall'altro di «una gerarchia di istituzione divina che consta di vescovi, presbiteri e ministri»³². Nel primo tipo di gerarchia mirabilmente si ometteva di far menzione dell'episcopato; del secondo ci si asteneva dal definire la natura.

c) L'affermazione dell'unica radice, di tipo sacramentale, dell'Ordine e della giurisdizione ha un significato ecclesiologico non trascurabile. Quanto infatti veniva catalogato sotto il concetto di giurisdizione tendeva a mettere in rilievo il carattere societario della Chiesa in un modo fin troppo simile a tutti gli ordinamenti sociali puramente terreni. Di qui la necessità di un tipo diverso ed aggiuntivo di potere: quello di Ordine, in cui si rispecchiasse quanto di più originale nella Chiesa esista: la sua natura di popolo che appartiene a Dio. Ma se anche ciò che abitualmente veniva classificato come giurisdizione ha la sua radice nel sacramento dell'Ordine, allora tutta la struttura del popolo di Dio si dimostra originallissimamente soprannaturale, anche nei suoi aspetti più vistosamente sociologici.

Naturalmente questo non toglie la diversità dei compiti, e la diversa logica che presiede all'esercizio di ciascuno di essi secondo la propria natura. Senza queste diversità obiettive neppure sarebbe sorta in teologia la distinzione tra Ordine e giurisdizione. Ma affermando l'unità dei compiti in radice, siamo obbligati a ripensare criticamente gli schemi della loro catalogazione³³, e a precisare la loro connessione organica. Delle conseguenze pastorali di questa connessione la Chiesa del post concilio sta faticosamente prendendo atto e misurando la portata.

³⁰ Sessione XXIII; 15 luglio 1563.

³¹ Dz. 1765 (958); 1772 (962).

³² Dz. 1776 (966); cf 1768 (960).

³³ Schema binario: Ordine e giurisdizione; schema ternario: insegnamento, sacerdozio, governo.

8.

I compiti connessi col ministero ordinato esigono di natura loro (per essere servizio alla comunione ecclesiale) di essere esercitati nella comunione gerarchica; comunione che a diversi livelli si esprime in modi diversi. La comunione gerarchica è così essenziale che per alcuni compiti diventa condizione necessaria per la validità stessa dell'attività corrispondente

a) Prima ancora della analisi dei singoli compiti dei ministeri ordinati e del loro mutuo rapporto, l'affermazione della legge della comunione gerarchica come legge fondamentale dell'esercizio dei ministeri permette di cogliere un altro aspetto della loro unità di fondo. La partecipazione a un ministero che è a servizio della comunione ecclesiale non è mai impresa solitaria, ma sempre inserimento corresponsabile in un corpo di ministri diversamente articolato; fin da quando Gesù ha voluto nei Dodici, segno e promessa della salvezza per il popolo delle dodici tribù, un gruppo solidale. Non è possibile rappresentare Cristo nella sua funzione e autorità di Capo e centro della comunione ecclesiale, senza che una comunione profonda sorga tra i ministri a partire dalla comune consacrazione conferita dal sacramento dell'Ordine. Un rapporto sacramentale fonda la comunione e spinge ad un esercizio coordinato, e in questo senso comune, del ministero.

«Per loro natura» – dice dunque il n. 21 della *Lumen Gentium* – «gli uffici di insegnare e governare» conferiti dall'ordinazione episcopale «non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica». Questa comunione – spiega la *Nota praevia* – non è semplicemente un atteggiamento affettivo, ma una realtà organica «che esige forma giuridica ed insieme è animata dalla carità».

Il carattere «gerarchico» di questa comunione ministeriale³⁴ ci obbliga ad anticipare uno sguardo sui diversi gradi del sacramento dell'Ordine: perché secondo i diversi gradi di cui l'Ordine è capace diversa fisionomia assume la comunione ministeriale.

b) A proposito del grado episcopale parleremo di «collegialità»: l'episcopato è essenzialmente collegiale³⁵. Questa dottrina, insegnata tanto esplicitamente dal Vaticano II, ha una grande importanza, perché apre alla funzione episcopale delle possibilità ministeriali che, per la natura stessa delle cose, non si potrebbero trovare nei vescovi singoli. Non il singolo vescovo, p. es., può essere garante infallibile della fede della Chiesa, e tuttavia la funzione di garantire la fedeltà della Chiesa al vangelo è tipicamente funzione episcopale: la esercita nel suo magistero definitivo (ordinario o straordinario) l'intero Collegio episcopale.

Già nel Collegio episcopale stesso la comunione è gerarchica. La dottrina cattolica conosce infatti quell'eccezione a quanto abbiamo appena detto, che, come sempre, conferma la regola. Il vescovo che (in concreto: a Roma) è erede personalmente del primato apostolico di Pietro costituisce il Capo e il Centro del Collegio episcopale, con un'autorità tale che la sua funzione pastorale lo mette in grado di esercitare «sempre e liberamente» una «potestà piena, suprema ed universale»³⁶; che il suo ministero è necessario perché esista propriamente il Collegio in quanto tale; e che il suo consenso (più o meno esplicito) è necessario per la validità degli atti «strettamente collegiali» dell'episcopato³⁷.

c) Se consideriamo poi il ministero presbiterale, esso è di natura sua cooperazione con quello episcopale³⁸, ed è quindi legato ad esso da un vincolo di comunione gerarchica che fa parte della sua stessa definizione. Al suo interno il presbiterato poi conosce un suo tipo particolare di comunione ministeriale, che abitualmente si esprime nel

³⁴ Notiamo che la comunione come tale non ha solo carattere ministeriale; e che solo nella sua dimensione ministeriale essa è «gerarchica». La comunione ministeriale gerarchica (che significa, in parole povere, la corresponsabilità, diversamente e ordinatamente strutturata, nella missione della Chiesa) ha come fine la comunione nella sua dimensione gratuita di carità, non finalizzata ulteriormente, bensì fine a se stessa. La carità anima la comunione anche nella sua dimensione ministeriale, ma trascende questa dimensione ministeriale. C'è così una piena corrispondenza tra la legge fondamentale del ministero ed il fine cui questo ministero è totalmente ordinato. Sul piano poi del fine non ha senso parlare di gerarchia; certamente non ha rilievo su quel piano la gerarchia ministeriale che il sacramento dell'Ordine compagina; al più si potrà parlare (ma siamo del tutto fuori del nostro discorso) di una maggiore o minore virtù, secondo che si accoglie più o meno il dono della carità, e che si è quindi più o meno santi.

³⁵ Non i singoli vescovi in effetti possono dirsi successori di singoli apostoli, bensì il corpo dei ministri ordinati all'episcopato succede al Collegio apostolico.

³⁶ Cf *Lumen Gentium*, n. 22.

³⁷ Per il concetto di atto «strettamente collegiale», cf *Nota praevia*, n. 4. Il discorso sul Papa sarà da noi ripreso più avanti in modo diretto: cf § 25.

³⁸ Cf più avanti, § 22.

«presbiterio» adunato attorno ad un vescovo di cui diversi presbiteri siano diretti collaboratori.

Il presbiterio è realtà essenzialmente gerarchica: secondo il n. 28 della *Lumen Gentium* esso comprende il vescovo che ne è il capo³⁹; e ciò del resto corrisponde alle strutture più antiche dei presbiteri locali, quando addirittura la distinzione terminologica tra vescovi e presbiteri era fluida.

Numerosi certo sono i presbiteri che difficilmente potrebbero essere ricollegati al presbiterio di un singolo vescovo, perché svolgono attività supradocesane⁴⁰. Non per questo sono a titolo meno autentici cooperatori dell'Ordine episcopale. Appunto in vista di questo il n. 7 del *Presbyterorum Ordinis*, esplicitando l'esigenza, a questo livello, della comunione gerarchica, la fa dipendere in radice dall'unità di consacrazione e di missione vigente tra vescovi e presbiteri⁴¹.

Nel medesimo luogo il Concilio, facendo eco ad una vasta tradizione liturgica, parla addirittura di una necessità che i vescovi hanno della collaborazione e dell'aiuto dei presbiteri⁴². Ma evidentemente il flusso della comunione gerarchica è soprattutto in senso inverso. L'azione presbiterale, senza un riferimento episcopale ultimo più o meno preciso, non ha il suo autentico senso nell'insieme della Chiesa; e gran parte dei compiti cui il presbitero è radicalmente abilitato⁴³ non può essere neppure validamente esercitata senza che nella comunione gerarchica il vescovo (il «proprio» vescovo; «qualche» vescovo; il Papa...) la ratifichi in qualche modo previsto dal diritto.

d) A maggior ragione è essenzialmente dipendente l'attività diaconale. La tradizione non conosce una forma particolare di collegialità diaconale che possa essere posta a confronto con la comunione del presbiterio o del Collegio episcopale. Ma questo non significa che l'esercizio del diaconato sia un'impresa solitaria; e ciò non solo perché la legge della comunione vale per tutti i carismi e per tutti i cristiani, bensì anche in modo specifico perché la comunione ministeriale dei diaconi è «col vescovo e col suo presbiterio»⁴⁴.

Dal momento poi che, come vedremo⁴⁵, l'ordinazione diaconale non conferisce propriamente nessun «potere» speciale, che possa essere tentato di vantare una certa autonomia⁴⁶, la comunione gerarchica dà al diaconato tutto il suo senso specifico, perché solo in tale comunione i gesti ministeriali del diacono assumono il senso ecclesiale di cui il sacramento dell'Ordine li rende capaci.

9.

Poiché la comunione ecclesiale è anzitutto, in Cristo, unione con Dio, il ministero ordinato, nel servizio a questa comunione, partecipa in modo specifico al «sacerdozio» di Cristo

Con questa asserzione si entra in un campo particolarmente delicato. Parlare di sacerdozio per indicare la missione conferita tramite il sacramento dell'Ordine è profondamente tradizionale. Tuttavia il concetto di «sacerdozio» solleva non pochi problemi. Il fatto che il N.T. usi raramente una terminologia cultuale, e non usi mai i termini specifici di «sacerdote» e «sacerdozio» per parlare del ministero apostolico o dei ministeri ad esso collegati, è un dato che invita a pensare⁴⁷.

³⁹ *Lumen Gentium*, n. 28: «I presbiteri, saggi cooperatori dell'Ordine episcopale e suo aiuto e strumento, chiamati al servizio del popolo di Dio, costituiscono col loro vescovo un unico presbiterio, incaricato bensì di diversi uffici».

⁴⁰ A questo proposito un conto è la struttura giuridica che per il clero «diocesano» prevede un'incardinazione diocesana, per il clero «religioso» un'incardinazione diversa; un altro conto è la realtà pastorale, per cui molti presbiteri religiosi in effetti sono inseriti a pieno titolo nella pastorale delle diocesi, molti presbiteri diocesani operano su di un piano interdiocesano o supradocesano. Per non entrare in tutta questa complessa casistica che potrebbe oscurare il dato dogmatico, il n. 28 della *Lumen Gentium* e il n. 2 del *Presbyterorum Ordinis* parlano della cooperazione dell'«Ordine» dei preti all'«Ordine» dei vescovi.

⁴¹ *Presbyterorum Ordinis*, n. 7: «Tutti i presbiteri, assieme ai vescovi, partecipano all'unico identico sacerdozio e ministero di Cristo in modo tale, che l'unità stessa di consacrazione e di missione esige la loro comunione gerarchica con l'Ordine dei vescovi».

⁴² *Presbyterorum Ordinis*, n. 7: «I vescovi dunque, in ragione del dono dello Spirito Santo che è stato dato ai presbiteri nella sacra ordinazione, hanno in essi dei necessari aiutanti e consiglieri» - L'aspetto di «consiglio» è tipico del presbiterato: in questo senso i presbiteri sono chiamati ad essere veramente «anziani» nella Chiesa.

⁴³ Si pensi non solo al conferimento della Cresima, ma ancor più al ministero sacramentale della Penitenza, alla guida di porzioni del popolo di Dio, ecc.

⁴⁴ *Lumen Gentium*, n. 29.

⁴⁵ Cf più avanti, § 23.

⁴⁶ Già diverso invece è il caso del presbiterato, che in quanto compito presidenziale può lasciar spazio alla tentazione di dimenticare il riferimento necessario al ministero del vescovo; cosicché il presbitero p. es., avendo il potere di compiere l'Eucaristia, può essere tentato di pensare alla «sua» Messa, quasi privatizzandola.

⁴⁷ Oggi veramente misuriamo con un certo senso di disagio l'anacronismo con cui il Tridentino definisce che Cristo durante la Cena «costituì gli apostoli sacerdoti del N.T.» - Dz. 1740 (938); 1752 (949), - o l'inciso in cui dice che nel nuovo visibile sacerdozio

a) Il N.T. parla di Gesù Cristo come sacerdote; ma anche qui non si tratta di un dato primordiale ed ovvio della tradizione evangelica, bensì di una riflessione tardiva che si esprime nella lettera agli Ebrei e nella tradizione giovannea. Certamente il fatto che si tratti di una riflessione tardiva non toglie autorità a questi dati biblici: tuttavia ci costringe a riconoscere in questa presentazione sacerdotale di Gesù il frutto elaborato di una complessa meditazione sulla buona novella, un modo di esprimersi non ovvio, per lo meno, per i primi discepoli di Gesù⁴⁸.

D'altra parte le più antiche espressioni del mistero di Cristo, quelle che risalgono non solo alle riflessioni dei primi cristiani sul mistero ma a Gesù stesso, ci offrono degli appigli per vedere la vita e la morte di Gesù come sacrificali, e conseguentemente Gesù come *il* vero definitivo sacerdote della Nuova Alleanza. Si tratta soprattutto dell'applicazione a Gesù della figura anticotestamentaria del Servo di Jahvé, delineata nella seconda parte del libro di Isaia⁴⁹. Si tratta anche dell'applicazione a Gesù del Salmo 109/110: Gesù come Signore di David è «sacerdote per sempre, secondo l'ordine di Melkisedeq».

Da tutto questo emerge una funzione sacerdotale di Gesù, consistente nel realizzare nella sua persona e nel suo sacrificio la definitiva alleanza e l'unione indissolubile tra Dio e l'umanità.

b) Più complesso diventa il problema quando ci si domanda se e come e a chi il sacerdozio supremo di Gesù sia partecipabile e partecipato. Nell'ipotesi di una tale partecipazione, il concetto di sacerdozio avrà bisogno di ulteriori precisazioni per evitare conclusioni indebite.

Il N.T. parla già di un popolo sacerdotale⁵⁰; la tradizione cristiana, a cominciare già dalla lettera di Clemente Romano⁵¹ usa una terminologia sacerdotale in riferimento al ministero eucaristico di vescovi e presbiteri⁵².

La teologia del sacramento dell'Ordine, nel riflettere su questo dato tradizionale, sembra spesso (e ciò complica le cose) costruire i suoi ragionamenti non tanto a partire dall'originalità del sacerdozio di Cristo, quanto da un concetto generico di sacerdozio, raccolto talora dall'AT, magari filtrato attraverso la «definizione» di Eb 5, 1⁵³, altre volte invece da una concezione naturalista o razionalista di sacerdozio, quando non addirittura dalla figura sacerdotale che emerge dal lo studio socio-etnologico delle religioni⁵⁴.

Tutte queste strade sono piuttosto ambigue, se non altro perché tendono a definire la figura ministeriale del sacerdozio cristiano come figura in dipendente, e non invece nella sua totale relatività al sacerdozio di Cristo⁵⁵. Inoltre esse rischiano di caricare tale figura di elementi estranei alla sua originale fisionomia: spesso composibili

apostolico «fu trasferito l'antico» - Dz. 1764 (957), - alludendo ad Eb 7, 12, che parla invece precisamente e solo del sacerdozio di Cristo.

⁴⁸ Nella letteratura storico-esegetica più recente si tende a sottolineare l'influsso essenico-qumranico in questa assunzione della terminologia sacerdotale da parte della Chiesa primitiva: influsso che si sarebbe esercitato tramite gli ambienti che facevano capo a Stefano e ai Sette. A noi questo problema storico qui interessa relativamente, perché dobbiamo giustificare, se è possibile, l'uso delle categorie sacerdotali nel nostro universo concettuale, che certamente ha poco da spartire con quello qumranico.

⁴⁹ E' un aspetto su cui ha insistito parecchio il rapporto stesso dalla Commissione Teologica Internazionale in funzione del Sinodo episcopale del 1971. Cf CTI., *Il sacerdozio ministeriale. Ricerca storica e riflessione teologica*, Bologna, Dehoniane, 1972, pp. 49-52.

⁵⁰ Cf soprattutto 1Pt 2, 4-10; e l'o.c. nella nota precedente, pp. 41-45.

⁵¹ Siamo nell'ultimo decennio del secolo I.

⁵² Cf 1 Clem. 41; 44, come inizio di una tradizione ben più vasta. In 1 Clem. 41 abbiamo anche l'introduzione del tema levitico per indicare i diaconi. Solamente un testo di Ottato di Milevi chiamerà i diaconi «sacerdoti di terzo ordine». Ma è assolutamente isolata nella tradizione.

⁵³ «Ogni sommo sacerdote, scelto tra gli uomini, è stabilito a favore degli uomini in vista dei rapporti con Dio, per ché presenti doni e sacrifici per i peccati». Il modello anticotestamentario fu assunto soprattutto dall'esegesi tipologica patristico-medioevale, e dalla teologia che ne è derivata.

⁵⁴ Questa è piuttosto una strada moderna, che di per sé è capace anche di recuperare la descrizione di Eb 5, 1, leggendo nel modo più generico ed asettico i riferimenti culturali anticotestamentari in essa presenti («doni», «sacrifici per i peccati»: sono termini tecnici del culto levitico). Il riferimento all'etnologia delle religioni ha un evidente sapore apologetico: tende a mostrare la conformità dell'istituzione sacerdotale col diritto naturale tramite il *mos gentium*.

⁵⁵ Meritatamente riconosciuta come interessante è a questo proposito l'analisi che fa G. Gozzelino nel volume (in collaborazione con A. Favale): *Il ministero presbiterale. Fenomenologia e diagnosi di una crisi. Dottrina. Spiritualità*, Torino, LDC, 1972, pp. 53-60. Egli elenca, come prospettive di accesso ad una definizione del sacerdozio, quelle del sacrificio, della mediazione, della reggenza profetica, della consacrazione. Stranamente vi accosta, come una quinta via, quella che poi fa sua, la prospettiva cioè del segno di Cristo Capo (pp. 60 ss.). Questa in realtà non è una quinta via sommabile con le altre, ma è di natura fondamentalmente diversa, perché considera il sacerdote ministeriale non in sé ma in relazione a Cristo. Accolta la prospettiva di questa relatività rispetto a Cristo, tutte le altre vie hanno un loro valore, e sono, ciascuna a suo modo, cariche di elementi pregevoli.

con essa, ma anche, nel migliore dei casi, estremamente contingenti.

c) In ogni caso, dalla definizione del ministero ordinato in termini di segno di Cristo in vista della comunione ecclesiale, un aspetto indubbiamente catalogabile come «sacerdotale» emerge: la comunione ecclesiale infatti non è solo né anzitutto una fraternità orizzontale, ma è più radicalmente comunione col Padre per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. Senza entrare in ulteriori precisazioni, un ministero a servizio della comunione con Dio realizza certamente l'elemento più importante di ogni possibile definizione⁵⁶ di sacerdozio. E se l'aspetto verticale è la più importante dimensione della comunione cristiana, la caratterizzazione sacerdotale va riconosciuta come la più importante nella definizione del ministero ordinato.

A questo proposito, per evitare unilateralità, va detto che la tradizione cristiana ha colto l'aspetto sacerdotale del ministero ordinato soprattutto in riferimento ad una liturgia visibile e pubblica ed in particolare al ministero della Penitenza sacramentale e dell'Eucaristia⁵⁷. E certo, a parte il Battesimo, i momenti della Riconciliazione sacramentale e del sacrificio eucaristico sono i più significativi nell'intera vicenda della comunione dell'uomo con Dio. Bisognerà però tener presente che l'azione propria del ministero ordinato è più ampia. E poiché la radice di ogni dimensione della comunione è nella dimensione verticale, ogni gesto con cui propriamente si eserciti il ministero ordinato metterà in causa questa dimensione e sarà quindi gesto sacerdotale.

Il recupero di questa prospettiva permette di ricongiungersi ai testi del N.T. in cui il ministero apostolico è descritto in termini liturgici. Non si tratta per sé di testi che si riferiscano all'esercizio del ministero in rapporto all'Eucaristia o alla Penitenza, anche perché di tali attività ministeriali il N.T. parla assai poco. Si tratta piuttosto dell'azione evangelizzatrice come servizio alla fede, e così all'accoglienza della Nuova Alleanza.

Si tratta fondamentalmente di due testi paolini⁵⁸: «...mi ricordo di voi, per la grazia datami da Dio di essere liturgo di Gesù Cristo in rapporto alle genti, compiendo l'opera sacerdotale del vangelo di Dio, perché l'oblazione delle genti sia accettabile, resa santa nello Spirito Santo»⁵⁹; «Ma se anche [il mio sangue] è versato sopra il sacrificio liturgico della vostra fede, ne godo, e ne godo insieme con tutti voi»⁶⁰.

Che se a questi testi che usano un vocabolario strettamente cultuale vogliamo aggiungere qualche altro in cui, al di là del vocabolario, troviamo il contenuto sacerdotale nei termini sopra espressi, cioè di ministero a servizio della dimensione teologale della comunione, potremmo ricordare tra i più importanti: «Tutto viene da Dio, che ci ha riconciliati a sé per mezzo di Cristo, e che ha dato a noi il ministero della riconciliazione. Poiché era Dio che in Cristo riconciliava a sé il mondo, non imputando ad essi i loro peccati, e che pose in noi la parola della riconciliazione. Dunque noi fungiamo da ambasciatori in nome di Cristo, esortando Dio per mezzo nostro. Vi preghiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio»⁶¹.

E il famoso testo della mediazione unica di Cristo, eco dell'universale volontà di salvezza dell'unico Dio: «Poiché uno solo è Dio, uno solo anche il Mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che diede se stesso in riscatto per tutti - testimonianza data a suo tempo. In vista di ciò io fui posto come araldo e apostolo, dico la verità, non mento, maestro delle genti nella fede e nella verità»⁶².

Per non parlare delle notissime promesse evangeliche: «Ti darò le chiavi del Regno dei cieli...»⁶³, «Se perdonerete i peccati di qualcuno, saranno loro perdonati; se li riterrete, saranno ritenuti»⁶⁴.

d) La considerazione della dimensione sacerdotale del ministero ordinato secondo questa prospettiva più ampia, non legata direttamente all'attuazione sacramentale del sacrificio eucaristico, permette di estendere questa dimensione sacerdotale al grande escluso dalle riflessioni sul sacerdozio ecclesiale, cioè al diaconato. Il ministero diaconale non fa capo certamente al sacerdozio dei fedeli, di cui parleremo poco oltre. Ne è distinto per essenza e non solo per grado, né più né meno che il sacerdozio presbiterale ed episcopale; ed ha la sua collocazione

⁵⁶ Purché non atea: in concreto sociologico-magica.

⁵⁷ «A coloro che agiscono nei sacramenti dice riferimento il sacramento dell'Ordine: perché per mezzo di questo sacramento si deputano uomini ad amministrare i sacramenti agli altri. A coloro che li ricevono dice riferimento il sacramento del Battesimo, per mezzo del quale si ottiene il potere di ricevere gli altri sacramenti». S. Tommaso, *Summa Theologiae*, III, q. 63, a. 6, c. «Dal momento che nel N.T. la Chiesa cattolica ha ricevuto per istituzione divina il santo sacrificio visibile dell'Eucaristia, si deve anche riconoscere che in essa vi è un nuovo sacerdozio visibile ed esterno...». Concilio Tridentino, *Dz.* 1764 (957); cf 1171 (961).

⁵⁸ Il loro contenuto più preciso può essere esaminato in qualsiasi commento esegetico o teologico.

⁵⁹ *Rom* 15, 15-16.

⁶⁰ *Fil* 2, 17.

⁶¹ *2Cor* 5, 18-20.

⁶² *1Tim* 2, 5-7.

⁶³ *Mt* 16, 19.

⁶⁴ *Gv* 20, 23.

nell'ordine di realtà caratteristico di questi ultimi⁶⁵. E' anch'esso, nell'insieme dei ministeri ordinati, servizio alla comunione ecclesiale con Dio e tra i fratelli; ed in questo senso è una forma di servizio che fa parte, a suo modo, del sacerdozio ministeriale.

10.

Poiché il compito del ministero ordinato, nelle sue articolazioni, non sostituisce bensì promuove e conduce alla sua piena attuazione ecclesiale il sacerdozio battesimale grazie al quale il popolo dei credenti accede a Dio in Gesù Cristo, il sacerdozio ministeriale conferito dal sacramento dell'Ordine e quello comune dei fedeli sono coordinati, sotto l'unico Sacerdozio di Cristo, e differiscono per essenza e non solo per grado.

Il compito «sacerdotale» dei ministri ordinati viene qui considerato in relazione al popolo dei fedeli in quanto popolo appunto «sacerdotale». Si tratta di comprendere bene il senso del «sacerdozio comune dei fedeli» e di precisare la relazione che intercorre tra esso ed il sacerdozio ministeriale.

a) Diverso da quel sacerdozio che si definisce appunto come «ministeriale», il sacerdozio dei fedeli anzitutto non è un ministero, né è dell'ordine dei ministeri. Il sacerdozio dei fedeli non appartiene, come le realtà ministeriali, all'ordine dei mezzi, bensì a quello dei fini; o, meglio, delle disposizioni prossime al raggiungimento dei fini.

Come ogni altra realtà sacerdotale cristiana, esso deriva dal sacerdozio di Cristo. Ma in che senso? Sotto quale aspetto? Non in quanto il sacerdozio di Cristo è funzionale, un servizio cioè alle nostre possibilità di accesso al Padre; bensì in quanto esso realizza effettivamente tale accesso.

Quello che il sacerdozio dell'A.T. non era in grado di fare, Cristo lo ha fatto: ha aperto la strada della comunione col Padre. Insieme a Cristo e grazie a lui il popolo della Nuova Alleanza ha accesso al Padre: esso è un popolo sacerdotale in quanto ogni cristiano è capace di una vera comunione col Padre in Gesù Cristo.

Il sacerdozio dei battezzati poi è «comune» non solo perché aperto a tutti e non riservato ad alcuni ministri, ma anche, e più profondamente, perché l'accesso al Padre avviene in comunione con Cristo e quindi in comunione con i fratelli. Il popolo di Dio è sacerdotale come popolo; ed in questo senso 1Pt 2, 4-10 collega l'idea di sacerdozio a quella di popolo nuovo, a quella di edificio santo: nel popolo sacerdotale poi ciascuno è connotato personalmente da questo sacerdozio.

b) Sulla base del carattere battesimale, l'accesso alla comunione con Dio diventa possibile grazie alle virtù che rendono partecipi della sua vita ed uniscono a lui; in particolare grazie alla fede ed alla carità. Diversamente dal sacerdozio ministeriale, che proprio perché è dell'ordine dei ministeri e dei carismi è definito adeguatamente attraverso il carattere dell'Ordine, il sacerdozio comune dei fedeli non è definito adeguatamente mediante il carattere battesimale. Per definirlo è necessario tener conto dell'intero dono battesimale, cioè, analiticamente parlando, del carattere e delle virtù. In questo senso il sacerdozio comune è di natura sua capace di crescita secondo l'effettivo maturare delle virtù.

Uno dei testi più ricchi ed anche più autorevoli della tradizione cristiana a questo proposito – con il solo limite di un invincibile individualismo - è quello che si trova al n. 274 del Catechismo Tridentino. Vi si distingue un sacerdozio esterno (quello ministeriale) e uno interno (quello comune)⁶⁶. Di questo si dice che «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 tesi 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 cuore⁶⁷; nel novero di esse si devono considerare tutte le azioni buone ed oneste, che essi indirizzano⁶⁸ alla gloria di Dio»

Da quanto si è detto appare particolarmente indovinata la caratterizzazione del sacerdozio comune come «dei fedeli». Col termine «fedeli» infatti una tradizione antichissima indica i battezzati, ma i battezzati in quanto

⁶⁵ Cf Pio XII, Allocuzione *Six ans se sont écoulés* (5 ottobre 1957), ai partecipanti al II Congresso mondiale dell'Apostolato dei Laici.

⁶⁶ Si può notare, in questa maniera di connotare i due tipi di sacerdozio, l'eco della prospettiva del Concilio di Trento, che parla, a proposito dell'Ordine, di un «sacerdozio visibile» in funzione del «sacrificio visibile» dell'Eucaristia. Il n. 274 del Catechismo Tridentino è in effetti nel capitolo che tratta del sacramento dell'Ordine. Vi si dice di quale sacerdozio si parli e di quale non si parli quando si considera appunto il sacerdozio ordinato.

⁶⁷ «*In altari mentis suae*».

⁶⁸ Si noti l'accento posto sul *finis operantis* più che sul *finis operis*. Un'insormontabile tonalità liturgica rimane legata al concetto di sacerdozio, cosicché il culto spirituale è visto non tanto nell'oggettivo valore di un agire conforme ai progetti del Regno di Dio, quanto nell'intenzione oblativa che assume ed esplicita tale conformità e tale orientamento, «*ad maiorem Dei gloriam*».

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 sacerdozio⁶⁹.

c) 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 appunto ad essi la comunione col Padre.

A maggior ragione dunque il sacerdozio dei ministri ordinati non ha carattere sostitutivo rispetto a quello dei fedeli. I ministri ordinati non accedono a Dio «al posto» dei fedeli; né lo potrebbero fare dal momento che neppure Cristo lo ha fatto. Invece, rendendo presente Cristo nel segno della loro stessa persona, i ministri ordinati rendono possibile la piena attuazione del sacerdozio comune dei fedeli.

Senza il ministero dei sacerdoti ordinati infatti i fedeli non avrebbero accesso all'Eucaristia, in cui il culto spirituale, che essi sono in grado di esercitare in forza del loro Battesimo, trova il suo culmine, e dalla quale attinge la sua perenne vitalità, nell'unione sacramentale col sacrificio di Cristo. Senza il servizio tipico reso dai ministri ordinati alla comunione ecclesiale, il popolo dei battezzati non avrebbe la sua piena fisionomia di popolo neppure nel professare la propria fede e nel manifestare visibilmente la propria comunione.

d) In questo quadro possiamo comprendere il senso del coordinamento⁷⁰ del sacerdozio ministeriale e di quello comune. Quello ministeriale è relativo a quello comune in quanto tutto il suo significato sta nel promuovere e nel servire quest'ultimo, e nel rendere possibile l'esercizio pieno di tutte le sue virtualità personali ed ecclesiali. Quello comune ha una relazione a quello ministeriale, non già nel senso che questo sia in qualche modo fine di quello (poiché è vero l'opposto), né propriamente per il motivo (ché sarebbe troppo banale) che il sacramento dell'Ordine suppone il Battesimo, bensì nel senso che il sacerdozio comune ha bisogno di trovare in quello ministeriale il segno della grazia preveniente di Cristo Capo, per potersi realizzare pienamente.

e) Appare evidente infine il significato dell'affermazione conciliare secondo cui le due realtà cristiane che vanno sotto il nome di «sacerdozio» sono differenti «per essenza e non solo per grado». Si tratta certo di due modi di partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo; ma in sensi diversi ed irriducibili.

Il sacerdozio ordinato conosce certo gradi ministeriali; ma quello comune non ha niente a che fare con questa articolazione di ministeri. Il sacerdozio comune conosce anch'esso gradi di intensità dovuti ad una maggiore o minore vicinanza con Dio in forza della virtù⁷¹; ma per nessun motivo un aumento di santità può produrre un ministero ordinato.

f) Una confusione può essere nata e perpetuarsi per un non sufficiente chiarimento della categoria di «sacerdozio». E' innegabile l'impressione che sia avvenuto nel nostro secolo un processo di questo genere: 1) Rivalutazione della corresponsabilità di tutti i fedeli nella missione della Chiesa, e quindi necessità di superare una situazione praticamente di monopolio delle funzioni attive nella pastorale da parte del clero; 2) Il clero per antonomasia (un'antonomasia fondata nella realtà, ma molto condizionata dalla storicità del vocabolario ministeriale) era indicato col termine di «sacerdoti»; 3) La Scrittura offriva degli appigli per poter usare questo termine in relazione a tutto il popolo di Dio; 4) Così la sorgente della corresponsabilità ecclesiale di tutti i battezzati fu indicata come «sacerdozio comune dei fedeli». Ciò avvenne tanto più facilmente in quanto la «definizione» del sacerdote, ricavata usualmente da Eb 5, 1, mette in risalto la responsabilità per la santificazione di altri inerente a questa figura

⁶⁹ Più legato ad una concezione strettamente liturgico-sacramentale di sacerdozio, e quindi meno chiaro nell'esprimere questo processo unitario che abbraccia non solo il culto pubblico della Chiesa, ma tutto l'espandersi nella vita del «culto spirituale» di cui testimonia il N.T., ci appare S. Tommaso, almeno nella citata q. 63 della III parte della *Summa Theologiae*, in cui viene studiato il carattere sacramentale. A proposito della problematica che qui stiamo considerando, Tommaso scrive: «Il carattere propriamente è un contrassegno [*signaculum*] con cui uno viene segnato in quanto lo si ordina a un determinato fine (...). Orbene, l'uomo fedele è orientato [*deputatur*] a due cose. In primo luogo, e principalmente, al possesso della gloria. E a questo scopo sono segnati con il contrassegno della grazia (...). In secondo luogo ogni fedele è orientato a ricevere o a trasmettere agli altri quanto riguarda il culto di Dio. Ed a questo fine propriamente è orientato il carattere sacramentale. Tutto il complesso rituale della religione cristiana, poi, deriva dal sacerdozio di Cristo. Perciò è chiaro che il carattere sacramentale è a titolo speciale carattere di Cristo, sul cui sacerdozio sono configurati i fedeli secondo i [diversi] caratteri sacramentali, che non sono altro che partecipazioni del sacerdozio di Cristo, profluenti da Cristo stesso». *Ib.*, a. 3, c. Cf il passo dell'a. 6 già citato al § 9.

⁷⁰ Il n. 10 della *Lumen Gentium* parla di «ordinamento reciproco».

⁷¹ Prescindiamo qui dal rapporto Battesimo-Cresima, che è di tipo tutt'affatto speciale, e che esula da un discorso sul sacramento dell'Ordine.

sacerdotale⁷².

In realtà *Eb* 5, 1 presenta la realtà sacerdotale specificamente nella sua funzione ministeriale, mentre là dove nel NT si parla del sacerdozio a proposito di tutti i battezzati questa responsabilità non è sottolineata; o, se lo è, lo è in un senso non sacerdotale bensì profetico⁷³.

In questo senso, mentre è importante che l'ecclesiologia e la pastorale diano il dovuto rilievo alla corresponsabilità di tutti i battezzati, in forza del loro Battesimo, nella missione della Chiesa (responsabilità comune che precede quella prove niente da singoli carismi e ministeri, anche ordinati), è veramente strano esprimere questa responsabilità in termini di «sacerdozio comune». Così facendo infatti si usa il concetto di «sacerdozio comune» attribuendo al concetto di «sacerdozio» un tipico contenuto «ministeriale». Non ci si deve stupire se poi diventa difficile evidenziare la distinzione tra i due tipi di sacerdozio previsti dalla struttura fondamentale della Chiesa⁷⁴.

g) Per avere una certa completezza, questo di scorso esige qualche ulteriore osservazione. Infatti il sacerdozio dei fedeli, nel suo gratuito orientamento alla comunione con Dio, è tutt'altro che infecondo. Tuttavia la sua fecondità non si colloca sul piano carismatico-ministeriale delle strutture, bensì sul piano della diffusività essenziale della carità.

Secondo la logica di comunione che, si è visto, è la maniera caratteristica di essere efficace del sacerdozio di Cristo, ogni salvato, nella misura della sua santità, è sostegno solidale del suo prossimo nel cammino della santificazione⁷⁵. Questo è un aspetto piuttosto noto ed assai importante del mistero della comunione⁷⁶.

In questa prospettiva dobbiamo collocare l'efficacia pastorale della preghiera cristiana, che è primariamente lode della spontaneità della grazia di Dio, quindi fede che diventa eucaristia⁷⁷, ma è anche confidente domanda, tanto più gradita quanto più l'orante è in comunione con Cristo e con i fratelli⁷⁸. In questa prospettiva il sacerdozio comune dei fedeli si apre all'apostolato dell'olocausto e della sofferenza⁷⁹.

h) Questo genere di fecondità apostolica, tipico del sacerdozio comune dei fedeli⁸⁰, non costituisce un filone di comunione indipendente dalla comunità ecclesiale strutturata per mezzo dei carismi ed in particolare dei ministeri. L'identità tra «la comunità visibile e quella spirituale»⁸¹ è uno dei cardini, dei principi assolutamente primi dell'ecclesiologia cattolica.

Così quando l'accesso a Dio avviene non solo individualmente o nel gruppetto dei «due o tre» radunati in nome di Cristo, ma nella pienezza della comunità ecclesiale, che, per essere tale, ha uno specifico bisogno della presenza e dell'azione promozionale del ministero ordinato, allora la comunità sacerdotale diventa particolarmente feconda. Pensiamo anzitutto all'Eucaristia, ma non dimentichiamo l'intero spazio della liturgia. Pensiamo alla solidarietà della

⁷² «Scelto fra gli uomini, è stabilito a favore degli uomini in vista dei rapporti con Dio».

⁷³ *1Pt* 2, 9: «Per annunciare le meraviglie di colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua stupenda luce». Naturalmente si potrebbe, tornando a riflettere sul senso dell'istituzione sacerdotale, p. es., nell'AT, riscoprire i legami profondi tra sacerdozio levitico e missione profetica: e questo aiuterebbe senza dubbio l'esegesi e la comprensione di *1Pt*. Ma questo rifarsi alla fisionomia di istituzioni così lontane da noi aiuterebbe anche una attuale comprensione del dato rivelato? Abbiamo più che seri motivi per dubitare.

⁷⁴ In questo senso è veramente strano voler collegare i ministeri laicali al sacerdozio comune dei fedeli. Si comprende bene la preoccupazione che sta sotto questo genere di affermazioni: è quella di tener ben distinto il ministero ordinato dalle responsabilità laicali, anche eventualmente istituzionalizzate; e così salvaguardare il dato dogmatico veramente rilevante, cioè l'originalità del sacramento dell'Or dine rispetto all'iniziazione cristiana. Tuttavia si rischia di ottenere l'effetto opposto, cioè di ammantare di una ministerialità che non è sua il sacerdozio comune dei fedeli.

⁷⁵ La logica deve essere rigorosamente di comunione; non può essere pensata come di sostituzione. Si va a Dio «con» i fratelli, non «al posto» loro, quasi esentandoli da un compito gravoso. Non si può esentare dal fine ultimo!

⁷⁶ Esso non può essere ristretto all'orizzonte della Chiesa pellegrinante, nella quale esistono le strutture ministeriali. Si estende connaturalmente alla (o meglio: dalla) comunione con i santi che si trovano nella gloria; tanto più ovviamente in quanto la sorgente di questa comunione è il som mo Sacerdote, Cristo, unito al Padre nella gloria della risurrezione.

⁷⁷ Cf *Eb* 13, 15: « Per mezzo di lui [Cristo] innalziamo a Dio perennemente un sacrificio di lode, cioè il frutto di labbra che professano il suo Nome». Questo v. (diversamente da *1Pt* 2, 9) non considera direttamente il carattere profetico che può avere la professione di fede e di lode: in primo piano è l'aspetto latreutico.

⁷⁸ «Qualora due di voi si accordino sulla terra a proposito di qualsiasi cosa da domandare, sarà loro concessa dal Padre mio che è nei cieli. Infatti dovunque ci sono due o tre radunati nel mio Nome, là io sono in mezzo a loro» *Mt* 18, 19-20.

⁷⁹ «Si ricordino tutti che, con il culto pubblico e con l'orazione, con la penitenza e la spontanea accettazione delle fatiche e delle pene della vita con cui divengono conformi a Cristo sofferente (...) essi possono raggiungere tutti gli uomini e contribuire alla salvezza di tutto il mondo». *Apostolicam Actuositatem*, n. 16.

⁸⁰ Di tutti i fedeli; anche dei ministri ordinati, ovviamente. Di tutti i fedeli secondo l'orientamento che i loro carismi danno alla universale disponibilità della carità; anche dei ministri ordinati secondo il tono «pastorale» della loro carità.

⁸¹ Cf *Lumen Gentium*, n. 8.

comunità cristiana con i battezzandi, in particolare con gli infanti che non saprebbero affrontare da soli l'avventura battesi male. E siamo invitati dal n. 11 della *Lumen Gentium* a dare particolare evidenza a questi valori in riferimento ai sacramenti della Penitenza e del l'Unzione degli infermi, cogliendo nell'efficacia complementare e coniugata del ministero ordinato e del sacerdozio comune «l'indole sacra ed organicamente strutturata della comunità sacerdotale».

11.

L'esercizio dell'attività ministeriale che fa capo al sacramento dell'Ordine ha come momento iniziale la proclamazione del vangelo, ha il suo culmine nella presidenza dell'Eucaristia, supremo sacramento della comunione ecclesiale, e si espande in tutta una serie di servizi in vista del prolungamento della partecipazione eucaristica a Cristo nella multiformità effettiva della vita della Chiesa

L'affermazione che qui viene fatta ha un carattere piuttosto descrittivo: si tratta di dare un volto concreto a quelle attività ministeriali di cui si è detta l'origine (il Sacramento dell'Ordine), la legge fondamentale (la comunione gerarchica), la dimensione teocentrica (o «sacerdotale»).

La descrizione avviene per sommi capitoli: proclamazione del vangelo, ministero dell'Eucaristia (e della liturgia in genere, sacramentale soprattutto), direzione autorevole della comunità cristiana. Lo schema ternario è puramente di comodo: esso ha un carattere descrittivo, e non è il caso di insistere sulla sua portata teologica⁸².

a) Il primo posto dato all'evangelizzazione è una delle scelte più ricorrenti del Vaticano II⁸³. Non significa priorità nell'ordine dei valori, per ch  questa   riconosciuta all'Eucaristia. Significa priorit  nell'ordine cronologico, in quanto il ministero della parola conduce al Battesimo e a tutti i sacramenti⁸⁴; e priorit  nell'impegno pastorale, in quanto il servizio al vangelo per suscitare la fede   il pi  serio, e oggi il pi  urgente ed impegnativo, tra i doveri dei ministri e della Chiesa tutta.

Bisogner  non perdere di vista il fatto che, nel compiere questa come ogni altra incombenza di pendente dal ministero ricevuto, il ministro ordinato ha, come situazione sua propria nella Chiesa, quell'autorevole rappresentativit  di Ges  Cristo di cui si   detto. Dal ministro ordinato non ci si attender  dunque una proclamazione generica del vangelo, ma quella specifica parola che raduni il popolo di Dio⁸⁵ in un'unica professione di fede⁸⁶, e lo confermi dove   gi  unanime⁸⁷. Di qui il carattere tipicamente «magisteriale» dell'insegnamento dei ministri ordinati, secondo una gradazione di autorit  che pu  giungere fino alle definizioni infallibili dell'intero Collegio episcopale o del Papa, ma che non si perde mai qualora un autentico annuncio della parola da parte di un ministro ordinato crea un punto di convegno per la fede della comunit  cristiana cui   rivolto.

b) Il ministero dell'Eucaristia   il culmine dell'attivit  dei ministri ordinati: esso   «presidenza» nei vescovi e nei presbiteri,   servizio ausiliare nei diaconi; ma da parte di tutti   cooperazione al momento pi  intenso dell'esistenza della Chiesa in quanto comunione.

Anche tutti gli altri sacramenti e l'intera liturgia cristiana, nel gravitare attorno all'Eucaristia, richiamano la competenza del ministero ordinato. Particolarmente congruente in questo senso, anche se in linea di principio non strettamente necessaria,   la presenza di chi rappresenta l'intera comunit  ecclesiale al patto sacramentale del Matrimonio cristiano stesso.

c) I molti servizi in cui si articola la guida pastorale quotidiana della Chiesa non potrebbero essere qui ripresi descrittivamente, data l'illimitata possibile variet  delle situazioni ecclesiali concrete. Va tuttavia notato che questi

⁸² Lo schema ternario corrisponde ad una divisione in gran parte empirica delle attivit  ecclesiali in genere e ministeriali in specie. Al di l  della sua validit  per un'analisi empirica possiamo vedere certo dei valori teologici, nel senso che diverse leggi di esistenza reggono i diversi campi di attivit . Una radicalizzazione dello schema temano rischierebbe di non cogliere i legami intrinseci tra i diversi tipi di attivit , e di favorire una visione ispirata all'Antico pi  che al Nuovo Testamento. In effetti le radici dello schema ternario si trovano nell'AT, dove le funzioni di profeta, sacerdote, re erano altrettante pi  o meno adeguatamente di stinte vocazioni di gruppi di persone diversi nel popolo di Dio.

⁸³ Cf *Lumen Gentium*, nn. 25-27; *Christus Dominus*, nn. 12-16; *Presbyterorum Ordinis*, nn. 1; 4-6. Ma cf un ordine diverso in *Lumen Gentium*, n. 28; n. 31; *Apostolicam Actuositatem*, n. 2; nn. 6-8 (qui   addirittura diverso lo schema); *Ad Gentes*, cap. II.

⁸⁴ In questo senso ci si   potuti appellare a Mt 28, 18-20; dove per  la traduzione latina «docete»   gi  troppo pi  precisa dell'originale «fate discepoli».

⁸⁵ Cf *Presbyterorum Ordinis*, n. 4.

⁸⁶ «Sinfonica», direbbe S. Ignazio di Antiochia; cf *Efesini*, 4.

⁸⁷ Cf Lc 22, 32.

servizi sono compiuti dai ministri ecclesiali con una vera autorità, ecco anche qui dell'autorità di Cristo nell'edificazione della sua Chiesa.

Questa autorità dei ministri conosce nel proprio esercizio le più diverse sfumature: non è giusto che sia sempre impegnata con il massimo della sua urgenza, né d'altra parte sarebbe un criterio corretto quello di usarne il meno possibile. E una autorità che viene dal Signore «per costruire, non per demolire»⁸⁸: è forza di salvezza da mettere in opera nei modi e nelle misure richieste dal servizio di edificazione della Chiesa. Anche essa conosce l'esigenza di un criterio di discreta sussidiarietà: le leggi di questa sussidiarietà in ogni caso non vanno dimenticate che sono soprannaturali.

d) Questo servizio autoritativo nella guida pastorale della Chiesa non è una funzione autonoma rispetto al ministero della parola e dei sacramenti, come da parte loro parola e sacramenti non sono realtà parallele ma collegate. La guida pastorale della Chiesa è orientata a far sì che la comune professione di fede fiorisca in comunione di vita, e che il popolo di Dio, raccolto dai sacramenti attorno a Cristo suo Capo, suo centro e sua sorgente, prolunghi nell'esistenza quello che ha vissuto nella liturgia, soprattutto nell'Eucaristia.

In funzione di questa logica d'insieme è veramente importante che nella liturgia eucaristica ogni ministro ordinato svolga la funzione che gli è propria in un effettivo visibile rapporto di servizio al sacrificio ed alla comunità sacerdotale. In particolare il legame del diacono all'altare (meno evidente di quello del vescovo e del presbitero) non sarà casuale. Certo non è facile parlare di una stretta necessità della presenza del diacono al sacrificio eucaristico; sarà in ogni caso viceversa il servizio all'Eucaristia momento essenziale nella logica intera del ministero diaconale.

12.

La comunione ecclesiale al cui servizio è il ministero ordinato va considerata in tutta la sua dimensione dinamica e missionaria: per questo il compito del ministero ordinato ricopre tutto l'arco della missione evangelizzatrice e santificatrice della Chiesa. Esso non si limita così ad un'azione intraecclesiale, ma entra costitutivamente nella fisionomia della Chiesa anche in quanto questa esercita la missione di rendere discepoli di Cristo tutte le genti.

Si afferma qui esplicitamente la dimensione missionaria del ministero ordinato, ricavando una necessaria conseguenza dalle premesse già poste. È opportuna questa esplicitazione perché il ministero ordinato, qualora non monopolizzi l'attività ecclesiale, è facilmente tentato di chiudersi all'interno dei risultati già raggiunti dalla missione della Chiesa, e di concepirsi in funzione di coloro che sono dentro l'ovile. D'altra parte è importante chiedersi a che titolo il ministero ordinato è impegnato nella missione, per evitare entusiasmi mera mente emotivi o misconoscimenti della corresponsabilità di tutta la Chiesa verso tutta l'umanità.

Due difficoltà di diversa natura possono nascondere la funzione specifica del ministero ordinato a riguardo della dimensione missionaria della Chiesa. Da una parte un'impostazione piuttosto giurisdizionale nel considerare le responsabilità pastorali ha favorito la concezione del ministero come realtà intraecclesiale, più o meno correttamente fondandosi sul detto paolino: «Che mi riguarda il giudicare quelli di fuori?»⁸⁹. D'altra parte la consapevolezza che lo specifico significato del ministero ordinato è raggiungibile solo attraverso la fede spinge a pensare che esso non possa essere che una faccenda interna della comunità ecclesiale: dal di fuori esso non potrebbe essere che frainteso, o colto in una maniera troppo superficiale, naturalistica, parziale.

La Chiesa non dovrebbe dunque andare verso il mondo, nella sua missione, presentando l'intera fisionomia della sua struttura, ministero ordinato compreso? È questo un elemento esoterico della comunione ecclesiale? Dovranno in concreto i ministri camuffarsi da laici per poter essere in prima linea; dovranno altrimenti essere confinati nelle retrovie? In realtà se la Chiesa facesse così non si presenterebbe quale essa autenticamente è.

Ma ancor di più: se nel suo volto e nel suo impegno missionario la Chiesa quasi mettesse tra parentesi il ministero ordinato, tradirebbe il senso più vero del proprio mistero di comunione. Perché per la comunione ecclesiale la missione non è un «di più». La comunione ecclesiale ha essenzialmente una tensione dinamica: essa è il frutto del mistero di Cristo crocifisso e risorto, che ha il potere di ricapitolare in sé tutti gli uomini e tutte le cose. La stessa energia che tiene adunata la Chiesa, nella concreta esistenza storica del suo «oggi», intorno a Cristo, è appello alla convocazione a Cristo di chi ancora non aderisce, o non aderisce pienamente, a lui ed alla sua Chiesa.

Il ministero ordinato è segno della grazia preveniente di Cristo in funzione della comunione ecclesiale: esso dunque ha un compito particolare là dove in modo più evidente la Chiesa è allo stato nascente⁹⁰: nel primo

⁸⁸ 2Cor 13, 10.

⁸⁹ 1Cor 5, 12.

⁹⁰ Ma dove la Chiesa non è allo stato nascente? Non è un continuo avvenimento pasquale la sua Eucaristia? La sua vita non è un continuo stipulare la nuova alleanza, un passaggio continuo a Cristo?

annuncio del vangelo e nell'iniziazione cristiana. Il Vaticano II ha messo insistentemente in luce questo aspetto del ministero. A titolo solo di esempio si veda il n. 2 del *Presbyterorum Ordinis*; e il testo significativo del n. 17 della *Lumen Gentium*: «Ad ogni discepolo di Cristo incombe l'onere di diffondere, per la propria parte, la fede. Ma se ognuno può battezzare i credenti, è proprio del sacerdote perfezionare l'edificazione del Corpo mistico con il sacrificio eucaristico».

Cosicché su ciascuno ricade la responsabilità missionaria della Chiesa secondo la misura ed il criterio della grazia e dei carismi ricevuti. E i ministri ordinati offrono a tutti, vicini e lontani, la parola della riconciliazione, con la stessa autorità e con la stessa capacità salvatrice.

Il passaggio da un'ecclesiologia statica ad una dinamica, da una presentazione dell'autorità ministeriale in termini di giurisdizione ad una in termini di missione, permette di superare la classica difficoltà sorgente da *1Cor* 5, 12. A parte tutte le considerazioni che sarebbero possibili circa il genere letterario di questo passaggio paolino, credo che possiamo dire che la diversità tra «quelli di fuori» e i battezzati non tocchi l'effettiva autorità dell'appello del vangelo annunciato dai ministri ordinati⁹¹, ma solo la ricezione soggettiva di tale autorevole appello. Non ci sarebbero forse difficoltà al riguardo se il rispetto della libertà religiosa fosse stato e fosse sempre assolutamente limpido da parte dei ministri della Chiesa, sia verso i battezzati sia verso i non battezzati, sia verso i cattolici sia verso i non cattolici; e se d'altra parte non fosse costante l'assalto a quella stessa fa scia di «potere» che per la natura stessa delle cose finisce col circondare l'autorità ecclesiale anche da un punto di vista visibilmente sociologico⁹².

13.

Come segno e servizio della comunione in una realtà immersa nella storia quale è la Chiesa, il ministero ordinato non dovrà solo esercitare la sua autorità in riferimento a ciò che è universale e perenne nella Chiesa, ma anche là dove esso esige di essere incarnato in scelte pastorali per la promozione della comunione ecclesiale. Sarà invece fuori posto il suo intervento nell'ambito delle scelte (soprattutto di ordine «temporale») che non impegnano, né in linea di diritto né in linea di fatto, ciò che è essenziale per l'unità della Chiesa e per la sua fedeltà al vangelo.

Ci troviamo qui di fronte ad un aspetto delicato della problematica riguardante il ministero ordinato. Si tratta di situare i suoi compiti, con bi lanciato equilibrio, in rapporto ad una duplice tensione: da una parte quella tra perennità cristiana ed originalità storica, dall'altra quella tra autorità ministeriale e libertà dei figli di Dio.

Si potrebbe essere tentati di pensare che al ministero ordinato, proprio per la sua responsabilità nei riguardi della comunione ecclesiale, spetti la salvaguardia dell'elemento perenne e di quello autoritativo in queste tensioni, mentre altri doni dello Spirito Santo sarebbero semmai chiamati a difendere e a promuovere la dimensione storica e la libera originalità nella Chiesa. In realtà non è così, anche se certo la tentazione dell'autoritarismo e del conservatorismo possono essere tipiche dei ministri ordinati, nella Chiesa. Non è così perché non esistono carismi costituzionalmente «estremisti»; ciascuno anzi, secondo modalità ed equilibri spesso molto diversi, porta per la sua parte la responsabilità di tutte le dimensioni della vita ecclesiale.

a) Ciò che è universale e perenne nella Chiesa, e che pertanto riflette la pienezza e definitività di Cristo⁹³, non esiste se non incarnato in specifiche concrete fattezze storiche. Questo vale per la formulazione della dottrina, per il volto concreto delle istituzioni, per la liturgia dei sacramenti. Ben poco sfugge a questa necessaria perenne incarnazione⁹⁴; e anche questo poco, nella misura in cui lo si considera avulso dalla storia, non è ancora propria mente efficace per la salvezza degli uomini.

Così il ministero ordinato ha la responsabilità della comunione non di una Chiesa ideale posta fuori del tempo: ma della Chiesa quale essa effettivamente cammina nella storia, e della sua missione nel mondo che effettivamente esiste e per cui Cristo è morto. Il ministero ordinato non potrà fornire adeguatamente la «diaconia dell'autorità» di cui ha bisogno *questa* Chiesa in *questo* mondo facendo riferimento solo a ciò che è di sempre e per tutti.

Il Vaticano I aveva già indicato quanto qui si vuoi dire, in riferimento all'autorità primaziale del Romano

⁹¹ C'è un'autorità del vangelo in quanto tale, sulla bocca di chiunque, ma c'è anche una particolare autorità della parola in quanto annunciata da chi continua per la sua parte il ministero apostolico. Ambedue gli aspetti vanno tenuti presenti.

⁹² Evidentemente un altro discorso va fatto per quella fa scia di potere che derivi ai ministri ordinati, secondo le diverse contingenze della storia, per vie meno evangelicamente limpide.

⁹³ E' importante che si ricordi che ciò che nella Chiesa è «universale» lo è perché «definitivo». Infatti non si tratta per lo più di realtà il cui valore sia universale perché astratto; altrimenti si metterebbe tra parentesi la storicità della salvezza. Piuttosto ciò che dà universalità ai valori tipici cristiani è la loro portata «escatologica», cioè appunto la loro collocazione nel quadro degli avvenimenti definitivi della storia della salvezza, inaugurati da Cristo.

⁹⁴ La nuda «lettera» della Scrittura; la «sostanza» (salvo poi precisarla) dei sacramenti...

Pontefice: il suo campo di azione non è limitato a ciò che riguarda «la fede e la morale», ma si estende anche «alla disciplina ed al governo della Chiesa»⁹⁵. Che è quanto dire: la sua autorità non consiste solo in un magistero dichiarativo delle esigenze di sempre⁹⁶, ma anche in un ministero orientativo⁹⁷ nelle circostanze con crete della storia.

Un servizio, per quanto autorevole, che non parlasse nessun linguaggio e non affrontasse nessuna situazione concreta sarebbe del tutto inutile: si configurerebbe come un ministero di salvezza incapace di far riferimento agli uomini che devono essere salvati. Per raggiungere veramente gli uomini il ministero deve assumere anche la responsabilità di scelte pastorali contingenti⁹⁸. Il discorso fatto dal Vaticano I a riguardo del Papa, per un'analogia di cui non ci sono ragioni per contestare la legittimità, può essere esteso all'intero campo dei ministeri ordinati nella Chiesa.

b) Se il ministero pastorale deve assumere la responsabilità anche di scelte contingenti, esso d'altra parte non deve predeterminare tutto, in modo tale da conculcare la libertà cristiana invece di promuoverla. Con la discreta sussidiarietà soprannaturale di cui si diceva più sopra⁹⁹, esso lascerà più che potrà spazio disponibile alla libera espansione dei carismi dello Spirito; anzi creerà questo spazio (perché la «diaconia dell'autorità» è essenzialmente liberante) «scoprendo con spirito di fede, riconoscendo con gioia, fomentando con diligenza»¹⁰⁰ i diversi carismi; «non estinguendo lo Spirito, ma tutto esaminando e ritenendo ciò che è buono»¹⁰¹.

c) Una particolare discrezione sarà richiesta ai ministri ordinati quando certe scelte non mettono in gioco la fedeltà al vangelo e conseguentemente la comunione cristiana. Ciò vale già nel campo propriamente ecclesiale; tanto più attenta mente dovrà essere osservato nel campo delle scelte di ordine secolare, per le quali il ministero ordinato non ha ricevuto nessuna particolare autorità se non quella di valutarne la possibilità, o viceversa una eventuale difformità irriducibile, nei riguardi del vangelo. Di fronte a tali scelte i carismi laicali hanno una loro specifica autonomia, una particolare capacità di promozione e di sanazione umana, e di animazione cristiana.

Il Sinodo episcopale del 1971¹⁰² enuncia il criterio secondo cui «per restare un segno valido di unità ed essere in grado di annunciare il vangelo nella sua pienezza, il presbitero può talvolta essere obbligato ad astenersi in questo campo dall'esercizio del proprio diritto. Inoltre occorre far sì che la sua scelta non appaia ai cristiani come l'unica legittima, né diventi motivo di scissione tra i fedeli». Perché infine lo scopo del ministero ordinato è la comunione della Chiesa intorno al vangelo, non intorno ad altro.

E le scelte autonome dei fedeli resteranno al margine della loro appartenenza ecclesiale e della loro fede? Certamente no: i cristiani hanno il diritto di essere nella comunione della Chiesa con tutto il carico delle loro responsabilità e con tutte le scelte autonome della loro libertà. Solo il peccato non è integrabile come tale nella comunione ecclesiale: ma già le sue conseguenze possono essere spesso ricondotte al bene dalle inesauribili capacità di ricupero della speranza cristiana.

La comunione della Chiesa deve poter dimostrarsi più profonda di tutte le legittime diversità; capace di accoglierle tutte, senza metterle tra parentesi, ma dichiarandone la relatività rispetto al criterio ultimo della «fede che opera per mezzo della carità»¹⁰³. I ministri della comunione ecclesiale talora dimostreranno con la loro astensione da scelte di parte l'accoglienza che la Chiesa deve fare a ciascuno e al fardello delle sue libere scelte; ma questa astensione non sarà mai un ministero puramente negativo, ché non potrebbe mai da solo produrre effetti positivi di comunione. Sarà sempre l'altra faccia del ministero altamente positivo che annuncia a tutti le esigenze e le libertà evangeliche, ed accoglie nella comunione del sacrificio eucaristico i cristiani che ad esso giungono con tutta la loro vita e le loro responsabilità, e vi proclamano comunitariamente la fede nel senso ultimo e trascendente anche dei loro impegni più evidentemente secolari, dichiarando che il loro agire e le loro opzioni (anche legittimamente diverse) sono esercizio del loro sacerdozio comune, culto spirituale, espressione di amore per Cristo che ritiene fatto

⁹⁵ Dz. 3060 (1827); 3064 (1831).

⁹⁶ A proposito di queste non esiste libertà di scelta pastorale, se non nella formulazione: per questo «la fede e la morale» sono il campo su cui è data la promessa dell'infallibilità (alle note condizioni); mentre non avrebbe senso parlare di infallibilità circa «la disciplina ed il governo della Chiesa», essendo questo un campo essenzialmente opzionale.

⁹⁷ Fino a poter essere strettamente imperativo; ma non è necessario, e neppure utile, che lo sia sempre.

⁹⁸ Parliamo di scelte «pastorali» per distinguere bene nella loro reciproca autonomia i due ordini che sogliono essere chiamati emblematicamente «Chiesa» e «mondo». Esiste un'opzionalità «pastorale», in riferimento all'ordine tipico ecclesiale, che non può essere ridotta alle opzioni di ordine secolare postulate dal mondo in cui la Chiesa si trova ad esistere ed al quale è inviata.

⁹⁹ § 11, c.

¹⁰⁰ *Presbyterorum Ordinis*, n. 9.

¹⁰¹ *Lumen Gentium*, n. 12; cf *1 Tess.* 5, 12.19-21.

¹⁰² *Syn.*, II, 2.

¹⁰³ *Gal* 5, 6.

a sé quello che è fatto, in qualsiasi maniera, a favore dell'uomo¹⁰⁴.

LA CONTINUITÀ NEL TEMPO DEL MINISTERO ORDINATO

14.

Come servizio alla visibilità della comunione ecclesiale, il ministero ordinato garantisce anche lungo il tempo la fedeltà della tradizione, ed in questo senso continua il ministero per cui gli apostoli furono garanti, attraverso la loro stessa esperienza, della fedeltà del vangelo.

Il tempo è una delle dimensioni lungo le quali si distende la comunione ecclesiale. Di essa Gesù Cristo risorto non è solo centro trascendente e continuamente sorgivo, ma anche origine storica nella cui «memoria» la Chiesa vive, nell'attesa del suo ritorno.

Il distendersi della comunione ecclesiale nel tempo ha esigenze analoghe a quelle del suo diffondersi negli spazi del multiforme mondo degli uomini. Il ministero ordinato, come è servizio alla visibilità della comunione nella contemporaneità ecclesiale, così è servizio alla visibilità della comunione ecclesiale nel suo distendersi storico. In una formula sintetica: esso è la garanzia visibile della fedeltà della tradizione¹⁰⁵.

Non è l'unico canale della fedeltà della tradizione; tanto meno ne è la sorgente, dal momento che questa fedeltà è operata ultimamente dallo Spirito di Cristo donato alla Chiesa. Nel concerto di tutte le forze ecclesiali di adesione al vangelo e di vita da esso e in funzione di esso, il ministero ordinato offre la «garanzia ministeriale» di tale fedeltà. A questo proposito il Sinodo del 1971 ha una delle sue affermazioni più originali e belle: «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»¹⁰⁶.

Non si parla della fedeltà interiore a Cristo, che pure il dogma della santità della Chiesa esige; benché tale dogma non sia da relegare nel campo della pura interiorità. Tanto meno si tratta di una certezza di fedeltà che possa raggiungere i singoli, perché il giudizio sulla fedeltà dei singoli uomini a Cristo è un mistero della grazia. Nemmeno si dice che ogni consapevolezza a riguardo della continuità ecclesiale con Cristo debba essere mediata dalla presenza e dall'azione dei ministri ordinati. Si parla infatti di «piena certezza» della «continuità visibile» per la Chiesa.

In questo senso si raggiunge la convinzione, chiara fin dalla più antica patristica, che indica nei vescovi i garanti della tradizione ecclesiale. Ancor più in là si raggiunge il carisma apostolico, quello alla cui missione i ministeri ordinati «succedono». L'apostolo infatti, segno di Cristo e guida della Chiesa, era tale specificamente in forza del fatto di essere testimone ufficiale della risurrezione di Cristo, e, nel caso dei Dodici, del suo stesso ministero prepasquale. Ai primordi la tradizione è subito caratteristicamente (anche se non esclusivamente) apostolica: e nella comunione con gli apostoli è garantita la comunione con Gesù Cristo che essi videro, ascoltarono, toccarono, e che si manifestò loro e li inviò¹⁰⁷.

I ministri ordinati non possono ereditare dagli apostoli la loro intrasmissibile situazione di testimoni del Risorto. Hanno tuttavia un carisma dello Spirito Santo per custodire il «deposito», la cui norma è nell'insegnamento apostolico¹⁰⁸. Ne nasce l'esigenza di cui si dirà subito.

15.

Come garante della fedeltà visibile della Chiesa alle sue origini apostoliche, il ministero ordinato non può esistere se non in una successione ininterrotta di ministri che risale fino agli apostoli. Questa successione è tipicamente «episcopale», e le eventuali eccezioni a questo principio non fanno che confermarne la normatività.

La successione ininterrotta che dagli apostoli giunge fino a noi permette al ministero ordinato di trovarsi in continuità storica (e non solo sacramentale) con gli apostoli e con Cristo. La condizione infatti posta dai Padri della Chiesa, S. Ireneo in testa, perché nei responsabili delle Chiese si possano vedere i garanti del deposito della tradizione, è che la successione di questi ministri risalga fino agli apostoli. Il ministero di garantire la fedeltà della

¹⁰⁴ Cf Mt 25, 40.

¹⁰⁵ La tradizione qui va concepita non solo come trasmissione di una fede, ma come continuità vivente dell'intera entità storica che è la Chiesa. Cf *Dei Verbum*, n. 8.

¹⁰⁶ *Syn.* I, 4.

¹⁰⁷ Cf 1Gv 1, 1-3.

¹⁰⁸ 2Tim. 1, 6-7.13-14.

tradizione, se anche si incarna nella responsabilità di singoli ministri, trascende essenzialmente i singoli: è dell'intero corpo dei successori degli apostoli in quanto questo corpo ininterrotto si perpetua nei secoli.

La successione apostolica è tipicamente «episcopale»: anticipiamo qui una considerazione sui diversi gradi del sacramento dell'Ordine perché si impongono a questo riguardo alcune riflessioni.

a) Fino al tempo di Ireneo la terminologia per indicare l'episcopato e il presbiterato ha qualcosa di ancora fluttuante¹⁰⁹: in questo senso Ireneo ci parla di una tradizione che giunge a noi «attraverso la successione dei presbiteri»¹¹⁰, ma, evidentemente con lo stesso significato, parla anche della «successione dei vescovi»¹¹¹. Forse il richiamo ai presbiteri, o per lo meno l'uso di questo termine in questo contesto, non è senza significato in Ireneo.

Da una parte infatti, nella seconda metà del secolo II, il significato letterale di «anziani» non doveva essere ancora scomparso dietro il senso ministeriale tecnico di «presbiteri»¹¹²: l'appello agli anziani proprio in forza della loro anzianità potrebbe essere un modo di richiamare la continuità storica con l'epoca degli apostoli¹¹³.

Da un'altra parte forse la consapevolezza che il «carisma certo della verità» è trasmesso con la successione episcopale può coesistere benissimo con la coscienza che il vescovo non è un ministro isolato, ma è nel suo presbiterio, anche se superiore ai presbiteri. L'intero corpo dei ministri ordinati, o per lo meno l'intero presbiterio, può essere ritenuto responsabile della fedeltà visibile della Chiesa, al di là del fatto che solo l'episcopato (e anch'esso in quanto solidamente collegiale) ha un'autorità sufficiente a dar garanzia di essa¹¹⁴.

b) Il problema di un'eventuale successione presbiterale si ripropone oggi, nel contesto del dialogo ecumenico, nella ricerca di un'eventuale possibilità di riconoscimento da parte cattolica dei ministeri di quelle comunità protestanti che certamente non possono appellare ad una successione ininterrotta di vescovi, ma anche probabilmente potrebbero vantare una successione ininterrotta di pastori la cui figura socio-ecclesiale potrebbe essere accostata a quella tipica dei presbiteri¹¹⁵.

Certo il dialogo ecumenico a riguardo del significato di questi ministeri va collocato in un contesto assai più vasto di quello semplicemente della teologia del sacramento dell'Ordine. Tuttavia, per un discorso sulla successione nel ministero che voglia considerare il valore dell'ordinazione, non si può prescindere almeno da due serie di considerazioni, una in linea di fatto ed una in linea di diritto.

In linea di fatto: un'eventuale soluzione positiva del problema se presbiteri siano in grado di ordinare altri presbiteri non sarebbe ancora sufficiente a dirimere la questione se questo sia effettivamente avvenuto nelle comunità protestanti. La vicenda della questione riguardante le ordinazioni anglicane¹¹⁶ ci impegna a verificare

¹⁰⁹ Non dappertutto in ugual modo, però. In Ignazio il vocabolario è già chiaramente univoco nel senso moderno.

¹¹⁰ *Adversus Haereses*, 3, 2, 2.

¹¹¹ *Adversus Haereses*, 3, 3, 2.

¹¹² E questo anche se l'istituzione presbiterale in quanto tale è sorta su modelli sinagogali precedenti, in cui già il senso tecnico del termine era chiaro.

¹¹³ Per quanto si debba riconoscere che la Chiesa primitiva non ha mai affidato la sua tradizione a semplici elementi umani assunti come garanzie ovvie. Già l'antico elenco dei testimoni della risurrezione di Cristo (1 Cor. 15, 5-7), pur appellando alla sopravvivenza di parecchi dei «cinquecento fratelli», sa bene di essere documento ufficiale e non semplice elenco di persone che effettivamente hanno visto. In questo senso mancano assolutamente le donne, cui pure il Risorto aveva dato una significativa precedenza nel rivelarsi. Allo stesso modo c'è da pensare che per Ireneo i «presbiteri» non contino solo né soprattutto per il fatto di essere anziani. Forse però anche per questo.

¹¹⁴ Non si vuole dunque dire che il giudizio sull'autenticità della tradizione spetti propriamente ai presbiteri col vescovo, o a pari titolo che a lui - tesi condannata da Pio VI nella Costituzione *Auctorem fidei* contro il Sinodo di Pistoia - Dz. 2609-2611 (1509-1511). Il «parrochismo» del sinodo giansenista infatti era la conseguenza di un «episcopalismo» che attentava soprattutto all'autorità del Papa. Vogliamo invece dire che se il ministero episcopale, nel garantire la fedeltà della tradizione, va visto nel contesto della fedeltà di tutta la Chiesa, anche se distinto da essa, tanto più va visto nel contesto del presbiterio, che sarebbe inesatto qualificare *univocamente* come «Chiesa discendente».

¹¹⁵ Cf a questo proposito p. es.: J Hamer, *Il Vaticano II e i ministeri delle comunità protestanti*, in *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia, La Scuola, 1973, pp. 225-237. F. Arduzzo, *Cattolici e protestanti sulla via di un vicendevole riconoscimento dei ministeri*, in *Chiesa per il mondo. II. Fede e prassi. Miscell. M. Pellegrino*, Bologna, Dehoniane, 1974, pp. 97-121. Non manca chi tende a far notare, da parte protestante, che i pastori delle Chiese sorte dalla Riforma, per la loro posizione di docenti più che di liturghi, somiglierebbero più alla figura dei vescovi che a quella dei preti cattolici. Le stesse Chiese di denominazione «presbiteriana» sarebbero dunque di fatto piuttosto «episcopaliane». A prescindere dalla validità di questo giudizio socio-ecclesiale, che in rapporto alla teologia cattolica più recente dell'episcopato e del presbiterato è per lo meno discutibile, resta il fatto che all'origine di tali successioni di pastori (Anglicanesimo a parte) si trovano persone (cf Lutero, Zwingli) che, quando erano ancora in comunione con Roma, non avevano ricevuto certo più che l'ordinazione presbiterale.

¹¹⁶ Che erano di tipo episcopale. Cf il procedimento seguito dall'Epistola di Leone XIII, *Apostolicae curae*, 13 settembre 1896. Dz. 3315-3319 (1896-1896).

l'effettiva continuità storica, il contenuto dell'intenzione consacratoria, la sufficienza oggettiva del rito ecc.

In linea di diritto: proprio là dove la tradizione cattolica sembra conoscere qualche rarissimo caso di ordinazione presbiterale conferita da presbiteri, questo è piuttosto l'eccezione che conferma la regola dell'episcopato della logica di successione. Le Bolle di Bonifacio IX e di Martino V in favore di alcuni abati cistercensi¹¹⁷ sono pur sempre concessioni papali¹¹⁸. Nulla autorizza a pensare che questa dipendenza da un'autorità superiore sia puramente accessoria; anzi tutto fa pensare che sia strutturalmente rispondente alla natura del presbiterato¹¹⁹. In linea di principio dunque una successione presbiterale che non faccia costante riferimento all'ordine episcopale (o, peggio, che positivamente lo escluda) non potrebbe essere considerata corrispondente alla natura del sacramento dell'Ordine, e in questo senso valida.

16.

Come segno della grazia preveniente il ministero ordinato è segno della fedeltà di Cristo alla Chiesa, nel duplice senso per cui Cristo si è donato alla Chiesa definitivamente, e l'ha assunta per sempre come sua partner nell'opera della salvezza del mondo. Perciò al ministero ordinato si è assunti irrevocabilmente; e questo è espresso dal dogma del «carattere» che il sacramento dell'Ordine conferisce.

Sempre a proposito della dimensione temporale del ministero ordinato, qui viene considerato non tanto l'intero corpo ministeriale nella sua perennità nella Chiesa, quanto il singolo ministro che il sacramento dell'Ordine assume e consacra irrevocabilmente.

E' dogma definito dal Concilio di Trento che l'Ordine (come il Battesimo e la Cresima) conferisce un«carattere» che per tutta la vita non può andare perduto, neppure qualora cessi (per qualsiasi ragione) l'esercizio effettivo del ministero; cosicché il sacramento dell'Ordine (come il Battesimo e la Cresima) non può essere ricevuto più volte, evidentemente in riferimento al medesimo grado ministeriale¹²⁰.

Non indaghiamo qui sulla struttura ontologica di quello che chiamiamo «carattere»: di esso certamente non potremmo dire in ogni caso, a meno di lavorare di fantasia, più di quanto possa essere fatto emergere a partire dalle considerazioni teologiche che ce lo fanno postulare.

Vorremmo invece ricercarne il significato, sulla traccia dei suggerimenti che a questo proposito ci sono forniti ancora una volta dal documento del Sinodo del 1971¹²¹, da cui abbiamo ricavato quasi alla lettera le parti dell'enunciato che stia mo commentando.

Si parla di fedeltà nei rapporti tra Cristo e la Chiesa, rapporti dei quali il ministero ordinato, in mezzo alla comunità cristiana, è segno. Questa fedeltà (propriamente: quella di Cristo) è considerata sotto diversi aspetti e di ciascuno di questi aspetti dell'unico mistero il ministro ordinato è segno.

C'è la fedeltà del dono che Cristo fa di sé alla sua Chiesa, fedeltà che si esprime con tanta autorità da passare sopra a tutte le carenze personali del ministro. Il Sinodo enuncia: «In mezzo alla comunità cristiana, che vive dello Spirito, egli [il prete], nonostante le proprie deficienze, è il pegno della presenza salvifica di Cristo».

¹¹⁷ Dz. 1145; 1290 (mancano nelle ediz. precedenti la 32). Le concessioni di Innocenzo VIII - Dz. 1435 (manca come sopra) – giungono solo fino a concedere il conferimento del diaconato.

¹¹⁸ Appartengono ad un tempo in cui la sacramentalità dell'episcopato è fortemente discussa. Se la differenza tra presbiterato ed episcopato è posta nell'ordine giurisdizionale e non in quello sacramentale, si comprende come il Papa possa essere convinto di potervi semplicemente supplire in forza della pienezza della propria giurisdizione. La considerazione di questo contesto permetterebbe di mettere in dubbio la legittimità stessa di tali concessioni: l'infallibilità è in ogni caso fuori causa, e la serietà delle conseguenze di un eventuale abuso non è sufficiente a dirimere la questione. Se i Papi in causa credono di supplire ad una carenza di giurisdizione, e nel contesto c'è invece una carenza di ordine cui non si potrebbe ovviare che con il sacramento, le concessioni sarebbero semplicemente invalide. E' singolare come teologi quanto mai disposti a vedere errori nell'esercizio del supremo ministero, in questo caso, in favore della libertà, ritengano fuori discussione il valore di questi isolati e singolari interventi papali.

D'altra parte può darsi che gli interventi di Bonifacio IX, di Martino V e, *a fortiori*, di Innocenzo VIII, siano effettivamente validi e legittimi, per quanto strani ed eccezionali. L'intervento giurisdizionale del Papa renderebbe pronta all'esercizio valido una capacità radicalmente presente nel sacerdozio presbiterale. In questo caso potremmo anche dire di più, ed affermare che questa abilitazione del ministero presbiterale al conferimento dell'Ordine in linea di principio non richiederebbe un intervento specificamente primaziale del Papa, ma potrebbe venire da qualsiasi autorità episcopale competente. Il riferimento al Papa potrebbe essere giustificato solo mostrando che l'importanza di un'abilitazione così eccezionale metta in gioco il bene comune universale della Chiesa, e che quindi rifarsi alla suprema autorità sia necessario per salvare la comunione gerarchica. Tutto questo senza pregiudizio di un'eventuale presunzione di riserva verificabile positivamente in via canonica.

¹¹⁹ Cf più avanti, § 22.

¹²⁰ Dz. 1609 (852); 1767 (960); 1771 (961); 1774 (964).

¹²¹ Syn. I, 5.

C'è poi la fedeltà con cui Cristo vuole che la Chiesa sia a lui associata per l'opera della salvezza del mondo. Questo dono è sul prolungamento del precedente: Cristo non solo salva la Chiesa ma la rende capace di essere, unita a lui, essa stessa feconda nell'ordine della salvezza. I ministri ordinati, associati per eccellenza all'azione salvifica di Cristo, sono segno anche di questo aspetto.

Il dono della fecondità è irrevocabilmente dato al popolo di Dio del NT, come è irrevocabile il patto di amore che Dio offre in Cristo all'umanità. Esso è un dono impegnativo per tutta la Chiesa: ognuno è chiamato a far fruttificare i carismi ricevuti. Esso è impegnativo in modo speciale per i ministri ordinati: essi devono essere segno della grazia di Cristo per la Chiesa, e non potrebbero esserlo adeguatamente se non assumendo le proprie responsabilità ministeriali con una definitività esistenziale che possa esprimere, nella loro stessa persona, la definitività della nuova alleanza.

Per questo la dispensa o la rimozione di un ministro ordinato dal suo ministero, anche qualora appaia necessaria, come dice ancora il Sinodo, «per motivi ecclesiali o personali», non è mai indolore per la Chiesa. Le viene comunque a man care un pegno di quell'amore e un segno di quella considerazione di cui Cristo – essa lo sa – non la priva. E la permanenza del «carattere» ministeriale è la traccia sofferente di un appuntamento fissato e, per una ragione o per l'altra, anche plausibile magari, di fatto venuto a mancare.

I GRADI DEL SACRAMENTO DELL'ORDINE

17.

Il ministero ordinato esiste in forma piena nei «vescovi», ma conosce di natura sua la possibilità di essere comunicato anche in grado inferiore e con responsabilità subordinate. L'esistenza di diversi gradi del ministero ordinato è normalmente necessaria alla fisionomia della Chiesa come è stata voluta da Cristo.

Cominciamo qui a mettere esplicitamente a tema un fatto cui già più di una volta si è dovuto alludere, e cioè che il sacramento dell'Ordine conosce diversi gradi ministeriali. Il grado più ovvio dovrebbe essere l'episcopato, in quanto grado supremo del ministero ordinato. In esso si realizza in effetti la successione apostolica nella forma più lineare.

a) In teoria ci si potrebbe anche chiedere se sia necessario un grado supremo che riassuma in sé la pienezza delle diverse competenze. La sociologia moderna infatti tende a non prevedere vertici assoluti nelle responsabilità sociali, ma un'adeguata divisione delle responsabilità e dei poteri per un equilibrio di forze che garantisca libertà e democrazia.

La Chiesa però è un'istituzione di tipo speciale. La corresponsabilità di tutti è affidata alla pluralità dei carismi, e lo Spirito Santo è il garante ultimo della libertà cristiana. I ministeri ordinati sono solo un tipo di servizio alla Chiesa; non tutti quelli che alla Chiesa sono necessari.

Il servizio del ministero ordinato consiste, come abbiamo visto, in una particolare rappresentanza efficace di Cristo Capo della Chiesa: per questo è congruente con la natura della Chiesa che si abbia, in linea di principio, non una divisione dei poteri di tipo moderno ma un centro supremo della comunione, che abbia in sé la pienezza di questo ministero¹²².

La divisione tra ordine e giurisdizione, con la conseguente duplice gerarchia che ne nasceva, era in realtà (senza nessuna intenzione che lo fosse) una forma di distinzione e spesso divisione dei poteri. Una lettura più attenta della rivelazione ha condotto tuttavia a mettere in primo piano, come si è visto¹²³, l'unità del ministero gerarchico fondata sulla sua radice sacramentale.

b) Un filone teologico che aveva le sue lontane radici in Girolamo e nell'Ambrosiaster, i quali a loro volta appellavano al vocabolario del NT¹²⁴, vedeva nel presbiterato un grado sostanzialmente pieno del sacramento dell'Ordine. La tradizione scolastica aveva corredato questa tesi con una giustificazione significativa: il presbiterato abilita a compiere l'Eucaristia, che è il massimo dei compiti del ministero ordinato – dunque l'episcopato non può

¹²² Ci sarà poi da fare - cf più avanti, al § 25 - un discorso sulla responsabilità suprema del Papa, perché anche l'episcopato è essenzialmente collegiale. Ma collegialità non significa divisione di competenze tra istanze nel loro ordine supreme benché coordinate. Collegialità episcopale significa comunione nella responsabilità in solido di tutto il ministero pastorale ereditato dagli apostoli.

¹²³ Cf § 7.

¹²⁴ Il N.T. non conosce infatti una distinzione chiara tra «episcopi» e «presbiteri».

aggiungervi nulla di sostanziale¹²⁵. Il Tridentino riprende questo punto di vista, considerando l'Ordine sotto un'angolatura «sacerdotale». Sa bene che ai vescovi spetta per antonomasia il titolo di «successori degli apostoli»; vescovi e presbiteri insieme però sono «successori degli apostoli *nel sacerdozio*»¹²⁶.

Il Vaticano II, seguendo un orientamento diventato assai diffuso soprattutto grazie alla Costituzione Apostolica *Sacramentum Ordinis* di Pio XII¹²⁷, supera questa prospettiva con un appello alla tradizione liturgica. Le liturgie dell'ordinazione sia orientali sia occidentali infatti prevedono per il conferimento dell'episcopato un rito analogo a quello dell'ordinazione presbiterale e diaconale, un rito anzi in cui si esprime il dono sacramentale della pienezza del ministero e del sacerdozio.

c) Se il grado episcopale è il supremo, alla sua luce andranno compresi gli altri. Sarà dunque più corretto comprendere il presbiterato a partire dall'episcopato che non l'episcopato a partire dal presbiterato. L'urgenza di problemi pastorali concernenti il ministero e la vita dei presbiteri ha tuttavia fatto sì che gran parte della teologia, anche in questo postconcilio, abbia affrontato il sacramento dell'Ordine concentrando l'attenzione ancora sul presbiterato; o piuttosto, più in genere, sul «sacerdozio ministeriale».

Il «sacerdozio ministeriale» certo è dei vescovi prima ancora che dei presbiteri; ma una lunga tradizione di linguaggio fa sì che parlando di «sacerdozio ministeriale» il pensiero vada ancora primariamente a questi ultimi. E questo rende difficile la teologia dei diversi gradi dell'Ordine: dell'episcopato perché lo si pensa a partire dal presbiterato; del diaconato perché ci si preoccupa del «sacerdozio»; ma anche del presbiterato stesso perché raramente esso viene approfondito nella sua specificità, e più abitualmente viene studiato in ciò che ad esso compete genericamente come «sacerdozio» e come «Ordine».

d) Affermata la successione dei vescovi agli apostoli nella pienezza del ministero pastorale, subito si deve prendere atto dell'esistenza di altri gradi del sacramento dell'Ordine, e questo da sempre, cioè già dal tempo apostolico stesso. È bene affermare la possibilità di una partecipazione ridotta al Sacramento dell'Ordine prima di verificare le precise fisionomie ministeriali che ne sorgono: infatti la missione affidata da Cristo agli apostoli è stata del tutto globale, e l'organizzazione del ministero in forme diverse, anche ridotte, fa parte dell'esplicitazione delle strutture della Chiesa da parte degli apostoli.

Rimane il problema se, restando ferma e necessaria la forma piena del ministero episcopale, per le forme ridotte il sacramento dell'Ordine sia disponibile, nelle mani della Chiesa, per una gamma potenzialmente indefinita di diverse e graduate partecipazioni o se la tripartizione episcopato-presbiterato-diaconato faccia parte della struttura perenne del sacramento. Tenteremo più avanti una soluzione anche di questo problema.

Per ora constatiamo la possibilità di forme minori del ministero ordinato: forme minori che, per la legge della comunione gerarchica, non possono essere se non essenzialmente subordinate.

e) Non sarebbe sufficiente però un'affermazione di possibilità: dobbiamo anche affermare la necessità (normalmente parlando) di questi gradi inferiori. Questa necessità la affermiamo in genere: un ministero ordinato esercitato solo dal Collegio dei vescovi non rispecchierebbe la struttura essenziale della Chiesa. Non potremmo in specie affermare la necessità di tutti i singoli gradi del sacramento: la pratica inesistenza per secoli nella Chiesa latina del diaconato permanente troppo facilmente smentirebbe tale affermazione¹²⁸.

Il Tridentino aveva speso un canone per definire il diritto divino di una gerarchia «che consta di vescovi, presbiteri e ministri»¹²⁹. Non aveva voluto pronunciarsi sulla natura di questa gerarchia: sulla possibilità in specie di concepirla come di Ordine o di giurisdizione; e ciò coerente mente con la decisione di non prendere posizione sulla sacramentalità dell'episcopato e quindi su una differenza sacramentale, e non solo giurisdizionale, tra l'episcopato

¹²⁵ Seguendo l'Ambrosiaster, Ugo da San Vittore e Pier Lombardo diedero il via a questa concezione. Cf H. Ott, *Le sacrament de l'Ordre* ((Histoire des dogmes, 26), Paris, Du Cerf, 1971, pp. 114ss.

¹²⁶ Cf sopra, § 2.

¹²⁷ 30 novembre 1947. Cf Dz. 3857 sa (2301).

¹²⁸ In realtà non conta solo il fatto che il diaconato sia sacramentalmente conferito: questo avvenne sempre nella Chiesa latina; anzi, più scrupolosamente quando fu concepito come un gradino verso il sacerdozio che quando, senza farsi alcun problema di ascesa senza salti ai gradi ministeriali più elevati, si conferivano semplicemente gli Ordini secondo le necessità della Chiesa e secondo una pedagogia ministeriale piuttosto elementare e libera. Quello che conta è l'effettivo esercizio del ministero, perché esso possa essere detto necessario alla Chiesa. In ogni caso l'affermazione della necessità di diversi gradi del sacramento dell'Ordine è generica anche nel senso che vale per il complesso della Chiesa – e quindi anche per le singole situazioni, ma in quanto formano tale complesso. E la struttura normale, normalmente necessaria, che non viene infirmata da eventuali locali gravissime crisi di clero o da altre situazioni eccezionali. Certo la necessità in via normale di questa articolazione ministeriale genera, in corrispondenza a queste situazioni eccezionali, una particolare corresponsabilità di tutta la Chiesa.

¹²⁹ Dz. 1776 (966).

stesso e il grado certa mente sacramentale del presbiterato¹³⁰.

Il Vaticano II spende una parola non superflua per definire i presbiteri come «necessari aiutanti e consiglieri [dei vescovi] nel ministero e nel compito di istruire, santificare e pascere il popolo di Dio»¹³¹. Ciò del resto corrisponde alla tradizione liturgica, a parecchi documenti della quale il Concilio rimanda in nota¹³².

f) Se ci sforziamo di comprendere il perché di questa necessaria distribuzione delle responsabilità ministeriali su diversi gradi, forse dovremmo cercare la risposta in una visione globale della missione dei successori degli apostoli. In breve potremmo dire che il grado supremo del sacramento dell'Ordine è troppo impegnativo per le necessità quotidiane della Chiesa. E la logica per cui gli apostoli di Gerusalemme installarono nel ministero i «Sette»¹³³; per cui Paolo lasciava capi locali là dove egli aveva annunciato il vangelo e si riservava più liberamente per la missione, ed in specie per l'evangelizzazione¹³⁴. La dottrina della corresponsabilità dell'intero Collegio episcopale per l'intera missione della Chiesa, espressa con energia dal n. 23 della *Lumen Gentium*¹³⁵, fa risaltare questa sproporzione.

Non si dice questo per presentare i vescovi come dei super-pastori, per natura loro avulsi dal popolo di Dio, immersi in responsabilità così generali da divenire necessariamente astratte. E' certo però che il supremo Collegio della Chiesa universale non può dedicarsi contemporaneamente a tutte le esigenze del popolo di Dio che postulano un ministero ordinato, o alle quali comunque tale tipo di ministero è chiamato a rispondere per una particolare convenienza¹³⁶.

18.

I gradi inferiori e subordinati del sacramento dell'Ordine sono almeno due: un grado «presbiterale» e un grado «diaconale», diversificantisi tra loro almeno per il potere di presiedere l'Eucaristia e di rimettere i peccati, che è caratteristico del presbitero e non compete al diacono

Il nostro discorso qui procede con voluta lentezza. Si tratta di interpretare i dati della storia e di leggersi la voce della tradizione. L'esistenza del sacramento dell'Ordine in un triplice grado, la divisione cioè dei gradi subordinati dell'Ordine in presbiterato e diaconato è un dato antichissimo¹³⁷: si tratta di scoprire quale logica esso sottenda.

¹³⁰ Non va dimenticato, a proposito del Concilio di Trento, che da Roma, a motivo dell'ancora non sufficientemente lontana crisi conciliarista, non venivano certo incitamenti a pronunciarsi a favore della sacramentalità dell'episcopato. Il problema vero però era sull'origine immediatamente divina o meno della *giurisdizione* episcopale: evidentemente l'affermazione della sacramentalità dell'episcopato avrebbe spinto nella direzione appunto del «diritto divino dei vescovi» (come allora si diceva). Si temeva un risorgere del conciliarismo, nella misura in cui l'episcopato si fosse sentito forte come collegio; in riferimento alla direzione pastorale delle singole diocesi si temevano particolarismi episcopalisti, facilmente poi traducibili in nazionalismi. Questo contesto si incrociava con una teologia non sufficientemente sicura circa il sacramento dell'Ordine.

Per rispondere alla contestazione protestante del sacerdozio ministeriale era tutto sommato già fatto molto con il discorso sull'Eucaristia e sull'Ordine sacerdotale (e quindi al meno presbiterale); con la negazione di particolari competenze del popolo in genere e dell'autorità civile in specie in materia di ordinazione - Dz. 1769 (960); 1777 (967); – con l'affermazione di una particolare autorità del Romano Pontefice nella nomina dei vescovi – Dz. 1778 (968).

Ma il Tridentino aveva anche il problema della riforma, e non solo quello del dogma. E uno dei cardini della possibilità di una riforma nella Chiesa era costituito dalla sanzione dell'obbligo della residenza dei vescovi, perché fossero in mezzo al popolo loro affidato. L'affermazione però di un obbligo di residenza «di diritto divino» avrebbe contraddetto la possibilità del Papa di disporre altrimenti; ed avrebbe dato un peso alla struttura diocesana quale Roma, dopo cinque secoli di eredità gregoriana, non si sentiva di accettare. Così il problema dogmatico circa l'origine dell'autorità episcopale restò aperto; e oggi, dopo il Vaticano I ed il Vaticano II, nel contesto di un mondo in cui la rete dei rapporti umani si è fatta imprevedibilmente più complessa, e in cui di conseguenza al carattere territoriale della Chiesa locale (e correlativamente delle responsabilità episcopali immediate) è difficile dare un peso teologico, al di là del significato giuridico-pastorale, possiamo dire che tutto sommato fu bene così.

¹³¹ *Presbyterorum Ordinis*, n. 7.

¹³² Pensiamo alla prece consacratoria nel conferimento del presbiterato, in cui si stabilisce un parallelo tra i presbiteri e i collaboratori degli apostoli, e si prega il Signore: «Concedi alla nostra debolezza un uguale aiuto: quanto più fragili siamo, tanto più ne abbiamo bisogno».

¹³³ At 6, 2-4.

¹³⁴ At 14, 23; 20, 17.24.28; cf 1Cor 1, 17, ecc.

¹³⁵ Cf *Christus Dominus*, n. 6; *Ad Gentes*, nn. 5; 6; 38.

¹³⁶ Cf a questo proposito l'articolo teologico-pastorale, per tanti versi peraltro discutibile, di K. Rahner, *Sull'episcopato*, in *Nuovi Saggi*, I, Roma, Paoline, 1968, pp. 509-577.

¹³⁷ « Il ministero ecclesiastico di istituzione divina viene esercitato in diversi ordini da quelli che già dall'antichità so no chiamati vescovi, presbiteri, diaconi». *Lumen Gentium*, n. 28. Si parla di istituzione divina del ministero, non dei gradi (diversamente da quanto aveva fatto il Tridentino). Non per rimangiarsi la definizione tridentina, ma perché nel frattempo il discorso si è fatto più preciso, avendo il n. 21 della *Lumen Gentium* stessa insegnato che nell'Ordine è la radice della giurisdizione.

a) La diversificazione dell'episcopato dal presbiterato (comunque poi la si configuri) ha una particolare nettezza, trattandosi della diversità tra una pienezza ed una non-pienezza. In forza di un'altra logica ci pare altrettanto netta la distinzione tra presbiterato e diaconato, almeno in quanto il presbiterato comporta delle capacità (dei «poteri») di ordine sacramentale che il diaconato non conosce. Le più tipiche sono la capacità di presiedere l'Eucaristia in nome di Cristo e quella di perdonare i peccati¹³⁸.

Questa differenza si può anche esprimere in questo modo, assolutamente tradizionale: i presbiteri, con i vescovi, sono «veri sacerdoti del NT»¹³⁹, mentre circa i diaconi la tradizione continua a riprendere la dichiarazione, che già si trova nella *Tradizione Apostolica* di Ippolito Romano (III secolo), secondo cui essi «sono ordinati non al sacerdozio, bensì al ministero [del vescovo]».

b) Sono dunque possibili almeno i tre gradi tradizionali del sacramento dell'Ordine; ed essi sono nettamente distinti sul piano teologico-sacramentale stesso. Aperta restando (forse) la possibilità di un valore sacramentale da riconoscere ai cosiddetti «ordini minori» per un certo tempo e per la Chiesa latina, sembra invece di dover escludere la possibilità di una graduazione sacramentale diversa o più variata nel campo che si estende tra l'episcopato e il diaconato.

In effetti se è possibile – come sembra: e proveremo in concreto a darla – una definizione di presbiterato e di diaconato così morbida, da precisare come appartenente al piano sacramentale solo la situazione globale dei presbiteri e dei diaconi nel corpo ministeriale, non invece tanti particolari che sarebbero di natura canonico-pastorale e non dogmatica, sembra di poter facilmente giungere¹⁴⁰ ad essere in grado di ricondurre tutte le figure ministeriali concretamente pensabili (oltre e sotto quella episcopale, evidentemente) sotto le categorie fondamentali di «presbitero» e di «diacono».

Ferme restando, da una parte l'autentica sacramentalità del diaconato (che oggi praticamente più nessuno contesta), dall'altra la differenza sacramentale tra il diaconato stesso ed il presbiterato, che non solo può essere provata a partire dai poteri che i presbiteri hanno e i diaconi no, ma va addirittura considerata dogma di fede dal momento che il Tridentino, definendo sia pur genericamente la sacramentalità dell'Ordine, si riferiva con chiarezza per lo meno all'ordinazione presbiterale.

19.

I diversi gradi del ministero ordinato nella loro fisionomia teologica sostanziale sono aperti a modalità sociopastorali di esistenza quanto mai varie; tanto più varie nella misura in cui dal grado supremo dell'episcopato si passa ai gradi inferiori

a) La distinzione tra la fisionomia teologica sostanziale del sacramento dell'Ordine e le modalità sociopastorali di esistenza dei ministeri che ne derivano aiuta a comprendere l'unità del ministero ordinato attraverso le variabili storiche talora sconcertanti, e viceversa le incisive possibilità di ripensamento storico del ministero stesso pur nel la continuità sostanziale della successione.

Il termine «sostanziale» lo assumiamo in senso tecnico, derivandolo dalla Costituzione *Sacramentum Ordinis* di Pio XII. Là era riferito al rito sacramentale, e indicava di esso «ciò che, per testimonianza delle fonti della rivelazione, Cristo Signore stesso stabilì che dovesse essere osservato nel segno sacramentale»¹⁴¹. Se passiamo dal rito all'intera realtà dell'evento sacramentale, potremo con questa terminologia indicare il significato rivelato immutabile del sacramento. Nel nostro caso: del sacramento dell'Ordine e dei gradi ministeriali che esso induce.

Da questo significato immutabile che dà quel la che potremmo chiamare «identità teologica» dei ministri ordinati, distinguiamo appunto quella che potremmo chiamare la loro «identità socio-pastorale»: quest'ultima condizionata da elementi ecclesiali ed extraecclesiali di ogni genere, e da tutte le scelte necessarie per dare al ministero una fisionomia concreta nella storia.

¹³⁸ Il potere di perdonare i peccati è connesso con quello di presiedere l'Eucaristia, in quanto la remissione sacramentale del peccato concede l'accesso pieno alla comunità eucaristica. A riguardo del presbiterato poi va notato che il potere di perdonare i peccati si riferisce (al di là del Battesimo) primariamente al ministero del sacramento della Penitenza; ma anche, sebbene meno direttamente, al ministero del sacramento dell'Unzione.

¹³⁹ *Lumen Gentium*, n. 28.

¹⁴⁰ A meno che questo sia frutto solo di una carenza di fantasia teologica; ma non ci sembra, perché esiste pure una logica delle figure ministeriali del presbitero e del diacono, come tenteremo di definirle in categorie non meno teologicamente precise perché giuridicamente flessibili.

¹⁴¹ Dz. 3857 (2301).

b) La distinzione di questi due piani è assai importante. Da un lato garantisce alla pastorale i campi della sua libertà d'azione. Dall'altro per mette alla teologia di non sentirsi legata a ciò che nella fisionomia dei ministeri è contingente: di saper leggere, certo, nel contingente il necessario, senza perdere le ricchezze che a suo modo ogni esperienza ecclesiale esprime; di muoversi, d'altra parte, nel descrivere ciò che è di sempre, su di un piano più profondo, che le diversità legittime della storia non intaccano ma esprimono piuttosto in modi diversi.

In questo senso cercheremo di procedere – come si diceva¹⁴² – ad una definizione del ministero presbiterale e diaconale il più possibile ricondotta agli elementi sostanziali di questi gradi dell'Ordine, e in questo senso morbida. Sobria e morbida in questo stesso senso sembra essere la definizione dell'episcopato in termini di «pienezza». Essa permette di concepire parecchie modalità concrete di esercizio del ministero episcopale; è d'altra parte sufficientemente concreta, in quanto può e deve assumere tutto quanto del ministero ordinato in genere si è potuto dire.

c) Sembra di poter fin d'ora concludere che man mano che si passa ai gradi inferiori del sacramento, dall'episcopato cioè al presbiterato e al diaconato, l'incidenza degli elementi sociopastorali e contingenti sulla figura concreta del ministro vada aumentando¹⁴³.

L'idea che tale incidenza aumenti in questo senso, e non, per es., nel senso opposto, non deriva dalla considerazione meramente sociologica di un maggior conservatorismo congenito ai gradi superiori di ogni ordinamento gerarchico¹⁴⁴. Piuttosto deriva da una particolare maniera di impostare la teologia del ministero ordinato e dei suoi gradi.

Se i gradi del sacramento dell'Ordine vengono definiti in base ai poteri conferiti, se ne dovrebbe concludere una maggior possibilità di diversificazione nella fisionomia pastorale là dove i poteri sono maggiori. Ma se i gradi dell'Ordine vengono definiti non in base ai poteri ma in base al significato ministeriale all'interno di un corpo gerarchico, cioè in pratica in riferimento al ministero episcopale ed al legame che gli altri ministeri ordinati hanno con esso, la conclusione non potrà essere se non che la maggiore fissità si trova appunto nel ministero fondamentale dei vescovi, e che quanto più il legame con esso diventa duttile, tanto più varie possono essere le modalità di concretizzazione del ministero.

20.

La «differenza sacramentale» tra episcopato, presbiterato e diaconato deve essere giustificata in funzione delle esigenze perenni della costituzione comunione della Chiesa. L'«esclusiva» di determinati «poteri» non è che la conseguenza, talora dogmaticamente precisabile, dell'articolazione di servizi dalla portata e dal significato ecclesiologico diversi e convergenti

Posto il principio secondo cui altra è la fisionomia teologica perenne dei diversi gradi dell'Ordine, altre le modalità sociopastorali secondo le quali in concreto i ministeri ordinati vengono progettati ed esercitati, ci occupiamo ora dell'aspetto strettamente teologico della questione dei gradi dell'Ordine, ed in questo senso parliamo di «differenza sacramentale» tra episcopato, presbiterato e diaconato.

Si pone qui un principio generale evidente, del quale però è tutt'altro che facile fare le applicazioni o descrivere le conseguenze. Il principio è che la differenza sacramentale tra i gradi dell'Ordine non può dipendere da contingenze pastorali ma deve riflettere esigenze perenni del mistero della Chiesa. La rivelazione infatti ci dice – come abbiamo già notato – che il mistero della Chiesa include sia l'esistenza di un ministero ordinato sia la sua strutturazione in gradi diversi.

Riuscire però a giustificare quest'ultima esigenza a partire dalla natura del mistero della Chiesa, ed in particolare dalla sua dimensione di comunione al servizio della quale il ministero ordinato è posto, è un'altra questione.

¹⁴² Cf § 18.

¹⁴³ H. Vorgrimler, nel capitolo sui diaconi (pp. 7-27) del volume *Diaconato e Sacerdozio*, (Roma-Brescia, Herder-Morcelliana, 1971, - Studi di teologia pastorale, 11) ha commentato la decisione del Vaticano II (*Lumen Gentium*, n. 29) a favore di un diaconato permanente nella Chiesa latina parlando di « Nessuna restaurazione del diaconato » e di « Possibilità di creare un nuovo diaconato » (pp. 13-15). Il discorso è ambiguo. La novità è evidente sul piano sociopastorale; ma proprio per questo non era il caso di scomodare il potere della Chiesa di suddividere in modi diversi il ministero ordinato (cf p. 17). Se i nuovi diaconi latini permanenti saranno sociopastoralmente diversi, e parecchio, da quelli antichi, o anche da quelli orientali attuali, o anche tra di loro stessi, questo fatto non obbliga per nulla a pensare che si tratti di un grado nuovo, inventato (e inventabile) in funzione delle necessità pastorali, del sacramento stesso dell'Ordine. Pur tenuto conto delle riforme liturgiche, la continuità rituale nelle ordinazioni diaconali è assoluta nella coscienza della Chiesa.

¹⁴⁴ Sociologicamente, del resto, si potrebbe sostenere il contrario.

L'indagine in questo senso sul mistero del sacramento dell'Ordine e dei suoi gradi è compito più grande di quanto per ora siamo teologicamente in grado di fare¹⁴⁵. Ma rimane importante l'indicazione della strada: l'approfondimento della teologia dell'Ordine sarà da pensare soprattutto come riflessione sul servizio articolato che i diversi ministri ordinati possono dare; non tanto come riflessione sui poteri che nei diversi gradi l'Ordine conferisce. I poteri abilitano a servizi concreti: nel *significato* salvifico ed ecclesologico di questi servizi sta la logica del ministero ordinato; non nella mera possibilità di compiere validamente certi gesti.

Questo è tanto più vero in quanto una teologia dell'Ordine basata su di una gerarchia di poteri sembra alla lunga destinata alla sterilità. Spesso poteri tipici di un grado sacramentale dell'Ordine non sono suoi esclusivi; talora attività in cui certamente il ministero come tale è profonda mente coinvolto possono essere compiute anche da persone non ordinate; il diaconato addirittura non conferisce alcun potere che abiliti a gesti che in linea di principio e per diritto divino non possano essere compiuti da ogni cristiano.

Talora d'altronde, bisogna riconoscerlo, certi poteri possono essere precisati, perfino dogmaticamente. Si tratta soprattutto di quei poteri relativi a sacramenti, che esigono nel ministro per lo meno il presbiterato. Sarebbe ingiusto e sciocco non riconoscere la luce che da queste consapevolezze deriva per la comprensione del sacramento dell'Ordine. Ma non può essere la prospettiva ultima.

Diciamo questo non per un'opzione di tipo esistenzialista (per quanto questa forma di pensiero possa aver aiutato lo sviluppo della teologia in un certo senso), ma perché soprattutto non potremmo lasciar cadere l'esigenza, poi così importante quando dal campo teoretico si passa alla riflessione pastorale, secondo cui i poteri stessi per cui il ministro ordinato partecipa all'autorità di Cristo sono essenzialmente ordinati al *servizio* da rendere a Dio servendo la sua Chiesa.

In questa linea cercheremo di definire la fisionomia ministeriale sostanziale dei singoli gradi del sacramento dell'Ordine.

21.

In particolare sembra che la caratteristica del grado «episcopale» dell'Ordine sia la pienezza della rappresentatività e della responsabilità ministeriali. Sarà tipico del vescovo ciò che si riferisce alla pienezza della vita cristiana ed ecclesiale (conferimento della Cresima, dell'Ordine...); sarà esclusivo dell'episcopato ciò che impegna in supremo grado il carisma apostolico (ordinazione episcopale; magistero dogmatico; coordinamento dell'azione ministeriale del presbiterio e dei diaconi; precisazione attraverso un'autentica legislazione delle strutture del diritto della comunità ecclesiale...)

a) L'episcopato, come abbiamo già avuto modo di notare, si caratterizza come «pienezza» dell'Ordine. Ciò non significa che i vescovi debbano svolgere tutta l'attività ministeriale, né che lo possano¹⁴⁶. Non potendolo, gli altri

¹⁴⁵ Qualcosa abbiamo indicato sopra, al § 17, ma è ovvia mente ben poca cosa. L'osservazione del Tridentino secondo cui «essendo una realtà divina il ministero di un sacerdozio così santo, fu cosa conveniente, perché esso potesse essere esercitato più degnamente e con maggiore venerazione, che nell'ordinatissima strutturazione della Chiesa ci fossero parecchi e diversi ordini di ministri, ufficialmente a servizio del sacerdozio, distribuiti in modo tale che coloro che già fossero insigniti della tonsura ascendessero ai maggiori attraverso i minori» – Dz. 1765 (9511), – a parte il fatto che si riferisce per lo più agli ordini minori e riflette una prassi tutt'altro che perenne ed universale, è piuttosto ingenua nella sua sapiente pedagogia, che non veramente teologica. An che se certo il principio secondo cui è «una realtà divina il ministero di un sacerdozio così santo» è un principio rive lato ed universale. L'altra osservazione, sempre del Tridentino, secondo cui la gerarchia ecclesiastica deve essere «ordinata come le schiere di un campo militare» (immagine ripresa da *Cant* 6, 3, secondo la Vulgata) è certo più interessante. Nel contesto del Tridentino – Dz. 1767 (960) – essa si riferisce piuttosto al pericolo di confusione tra il sacerdozio dei fedeli e quello gerarchico. Tuttavia porta l'attenzione sulla sapiente organizzazione che la diversità delle funzioni rivela. A questa sapiente organizzazione, frutto di particolare provvidenza, allude del resto la liturgia stessa del sacramento dell'Ordine, all'inizio delle preci consacratorie dei presbiteri e dei diaconi. Cf più avanti, § 27.

¹⁴⁶ Ci riferiamo qui evidentemente non al potere in astratto, quasi che al vescovo manchi qualche potestà ministeriale, bensì al potere in concreto, nel senso di avere il tempo, le energie, ecc. Nella concretezza delle situazioni ecclesiali poi d'altra parte si deve tener conto del fatto che i carismi ministeriali non esistono mai nella nudità della loro sostanza sacramentale, ma accompagnati dalle diverse specificazioni carismatiche delle singole persone. Da questo punto di vista non avrebbe senso pensare che il vescovo assommi in sé la pienezza delle doti e dei doni dei suoi preti e dei suoi diaconi. Il vescovo dunque in un altro senso, che non ha niente a che fare con la «pienezza» del sacramento dell'Ordine da lui ricevuta, sarà normale che non sia capace di affrontare personalmente tutti gli impegni ministeriali la cui responsabilità ultima, tramite i presbiteri ed i diaconi, ricade su di lui. Dove poi il ministero episcopale non viene esercitato nella forma diocesana normale, queste osservazioni con servano il loro valore; anzi, possono essere anche più concrete. Non è fuori luogo che ci siano persone che partecipino alla suprema responsabilità pastorale in forza del sacramento dell'episcopato, e che, svolgendo attività specializzate che a buon diritto esigano un vescovo ed a questo grado ministeriale si confacciano, possano tranquillamente non occuparsi mai degli altri

gradi ministeriali sono loro affiancati perché non lo debbano. Tuttavia la responsabilità ultima del ministero non può che ricadere sull'episcopato (singolarmente o collegialmente considerato), in quanto gli altri gradi del ministero ordinato sono essenzialmente relativi ad esso.

Una ovvia sussidiarietà ministeriale porterà a riservare all'episcopato solo (o almeno soprattutto) quel tipo di ministero che è esclusivo (o almeno che è tipico) dell'Ordine episcopale¹⁴⁷.

b) *Tipico* del vescovo sarà ciò che riguarda la pienezza della vita ecclesiale. Si comprende bene come l'antichità cristiana abbia tendenzialmente riservato al vescovo molte funzioni che poi necessità pastorali non hanno permesso di mantenere come sue esclusive:

- la predicazione liturgica (momento centrale di tutta un'opera di evangelizzazione e di catechesi che coinvolgeva più facilmente il presbiterio);
- la presidenza dell'Eucaristia (concelebrata e quindi con-presieduta col presbiterio stesso);
- la Riconciliazione dei penitenti (almeno nel momento decisivo dell'assoluzione; non lungo tutto l'iter della disciplina penitenziale);
- l'iniziazione cristiana (almeno nel suo momento sacramentale; in essa poi, aumentando il numero dei neofiti, il vescovo finiva per concentrarsi sul ministero della Cresima – e poi ovviamente sull'Eucaristia che radunava tutti).

Si comprende perché il Tridentino anatematizzi chi dice che il potere episcopale di cresimare e di ordinare «è comune ad essi e ai presbiteri»¹⁴⁸. In tali sacramenti infatti, sia perché si perfeziona il dono battesimale sia perché si conferiscono responsabilità ministeriali, è in gioco la pienezza della vita cristiana ed ecclesiale.

c) Sarà *esclusivo* dell'Ordine episcopale ciò che richiede l'impegno supremo dell'autorità apostolica. In specie:

- l'ordinazione, almeno quella episcopale¹⁴⁹.
- Il magistero dogmatico, che per sua natura esige l'azione non dei vescovi singoli ma dell'intero Collegio episcopale, sia pure sparso per il mondo e senza particolare intenzione di porre gesti collegiali in modo formale¹⁵⁰: infatti uno solo è il vangelo che tutta la Chiesa predica, e nella fedeltà al quale le testimonianze dei diversi vescovi si corroborano reciprocamente, attorno al Capo del Collegio che «conferma i fratelli»¹⁵¹ nella fede. La presenza a pieno diritto di membri non-vescovi nei Concili ecumenici è un dato collegato anche alle forme svariate che l'istituzione conciliare ha assunto nella storia; ed è ancora una volta l'eccezione che conferma la regola, rivelando che non sempre è stata minuziosamente perseguita la corrispondenza tra Ordine e giurisdizione. Tra il concetto teologico di Collegio episcopale e quello di Concilio ecumenico c'è uno scarto che non impedisce un'autentica identità di autorità.
- L'attività legislativa nel senso pieno del diritto, in quanto struttura giuridicamente la vita dell'intera comunità ecclesiale¹⁵²: anche qui le eccezioni dipendono dalla possibilità di uno scarto tra Ordine e giurisdizione.
- Infine e soprattutto il coordinamento della attività ministeriale del presbiterio e dei diaconi, dal momento che le funzioni presbiterale e diaconale non potrebbero essere definite in termini di collaborazione col

settori ministeriali e non essere magari assolutamente adatte per essi.

¹⁴⁷ Intendiamo indicare con «tipico» quel campo che una particolare convenienza, anche se non una stretta necessità, affida ai vescovi. La vita poi impone di non essere rigorosi fino all'assurdo nell'applicare la sussidiarietà: di applicarla però veramente, perché permette alle strutture della Chiesa di apparire nel loro insieme armonico, e quindi alla Chiesa stessa di essere meglio segno, e così meglio strumento, della salvezza.

¹⁴⁸ Dz. 1777 (967).

¹⁴⁹ Possiamo dirlo con tranquillità, nonostante la cautela con cui il Vaticano II, al n. 21 della *Lumen Gentium*, si è espresso al riguardo, dicendo semplicemente che «spetta ai vescovi assumere, col sacramento dell'Ordine, nuovi eletti nel Corpo episcopale». Per la problematica connessa cf J. Lecuyer, *L'episcopato come sacramento*, in *La Chiesa del Vaticano II*, 3 ediz., Firenze, Vallecchi, 1967, pp. 715-732. A p. 730 la cautela del testo conciliare viene definita «esagerata»: e tutto sommato non si può dar torto a Lecuyer.

¹⁵⁰ Il magistero «ordinario» dei vescovi, che può giungere fino all'infallibilità, si definisce appunto per questa caratteristica: che i vescovi intendono rivolgere il loro insegnamento ai fedeli affidati a ciascuno di loro, e non invece compiere un atto magisteriale comune in forza della corresponsabilità loro propria nei riguardi di tutta la Chiesa. Questo convergere anche non programmato dell'intero episcopato su una dottrina, qualora vi sia impegnata al massimo l'autorità dei vescovi stessi come custodi e testimoni della fede, gode del carisma dell'infalibilità (cf *Lumen Gentium*, n. 25).

¹⁵¹ Lc 22, 32.

¹⁵² Naturalmente qui sarebbe necessaria una chiarificazione sul valore ecclesiologico del concetto di «legge» canonica, di cui anche il n. 27 della *Lumen Gentium* si serve senza ulteriori specificazioni. Ne dovrebbe risultare il motivo per cui questa particolare attività di governo pastorale, la legislativa appunto, sia caratteristicamente episcopale.

ministero episcopale se non ci fosse un ministero episcopale con cui collaborare e che si assuma la responsabilità del coordinamento gerarchico dei ministeri subordinati. Qui più che altrove la funzione del vescovo è strettamente necessaria, perché altrimenti la struttura ecclesiastica rimarrebbe intrinsecamente contraddittoria. Anche se il diritto canonico conosce entità di tipo diocesano rette da presbiteri, questa struttura eccezionale rimanda, al di là del responsabile locale, alla S. Sede o in genere alla corresponsabilità collegiale dell'episcopato.

Il n. 26 della *Lumen Gentium*, apparentemente deludente dal punto di vista della descrizione del vescovo come ministro della santificazione della comunità ecclesiale (a prima vista par farne un burocrate più che un sacerdote), in realtà rispecchia bene questa funzione pastorale, quando con estrema lucidità ci dice che egli «offre o cura che sia offerta l'Eucaristia», «presta e regola il culto alla divina maestà», «organizza con la sua autorità la regolare e fruttuosa distribuzione dei sacramenti», «regola il conferimento del Battesimo», è «moderatore della disciplina penitenziale»¹⁵³.

Tutto questo apparirà più chiaramente considerando la natura del presbiterato.

22.

Il presbiterato è sempre stato visto nella tradizione cristiana come ministero molto affine all'episcopato: con esso partecipa della caratteristica «sacerdotale», nel senso che abilita alla presidenza dell'Eucaristia. La sua distinzione specifica dall'episcopato deve vedersi probabilmente nella sua essenziale non-pienezza e subordinazione; quanto a poteri il presbitero sembra poter fare tutto ciò che il vescovo fa, nella misura in cui questo è possibile nella posizione di un collaboratore subordinato. La predicazione del vangelo, la guida autorevole di vere comunità cristiane, la presidenza dell'Eucaristia, il ministero dei sacramenti del Battesimo, dell'Unzione, della Penitenza, della Cresima (forse il conferimento del diaconato e del presbiterato stessi, in forma del tutto eccezionale) sono attività cui il presbitero è abilitato in forza della sua specifica consacrazione, ma sempre come cooperatore e sotto la direzione dell'Ordine episcopale

Il grado presbiterale del sacramento dell'Ordine è, sotto un certo punto di vista¹⁵⁴, senza dubbio il più studiato, anche perché è il più diffuso nella Chiesa. In una teologia ben impostata è necessario però che esso sia interpretato in rapporto e dipendenza dall'episcopato, come il Vaticano II ci invita a fare, e prima di esso la tradizione liturgica.

L'accostamento episcopato-presbiterato sotto il comune denominatore di «sacerdozio» è certa mente stato decisivo nella storia della teologia del presbiterato. Lo sviluppo della teologia dell'Ordine mediante l'uso di categorie sacerdotali ha avuto ed ha i suoi limiti per gli equivoci che può generare, soprattutto in rapporto alla definizione dell'Ordine diaconale e alla teologia del sacerdozio comune dei fedeli. Ma è anche vero che l'accostamento tra episcopato e presbiterato, che nella categoria di sacerdozio ha trovato il suo coagulo, ha in realtà radici oggettive molto profonde. La fatica con cui, a livello terminologico, è emersa lungo il secolo II la distinzione tra vescovi e presbiteri è solo un'eco della solidale responsabilità del presbiterio con i vescovi nella guida pastorale delle Chiese. Per questa solidarietà il presbiterio è stato chiamato «senato» «consiglio del vescovo, e i presbiteri «sacerdoti di secondo ordine», «di secondo grado»

Quando la compattezza sociologica del presbiterio si è diluita in seguito all'evangelizzazione rurale, non è stato difficile ai presbiteri, o almeno a parecchi di essi, assumere quasi spontaneamente una morfologia sociopastorale assai simile a quella episcopale¹⁵⁵. Questo fatto può aver portato anche a delle minori chiarezze sul piano dottrinale; ma ciò che lo ha reso possibile è un'autentica affinità dell'episcopato e del presbiterato sul piano stesso sacramentale.

Dal punto di vista dei «poteri» ministeriali, ed in particolare di quelli che si riferiscono alla amministrazione dei sacramenti, ai presbiteri lungo la storia della Chiesa vediamo affidato quasi tutto quello che i vescovi stessi

¹⁵³ E tutto questo lo fa in forza di una funzione che gli viene dal sacramento dell'Ordine, per cui egli è il primo dei ministri che con lui e in aiuto a lui compiono i gesti sacramentali. Voler definire l'Ordine episcopale per la via dei poteri sacramentali che gli sono esclusivi è scorretto e pericoloso: gli rimarrebbe forse la sola ordinazione episcopale, divenuta assolutamente inutile perché non servirebbe che a perpetuare un Ordine che a sua volta servirebbe solo ad autoperpetuarsi.

¹⁵⁴ Solo « sotto un certo punto di vista», perché essendo studiato genericamente come « sacerdozio», lo è in realtà assai poco nella sua distinzione specifica dall'episcopato; se non per quel tanto appunto (perché storicamente così venne ad impostarsi la questione) che l'episcopato fu studiato nella sua distinzione specifica dal presbiterato. Col rischio di una definizione fondamentalmente negativa di ciò che è caratteristico del sacerdozio presbiterale. Non stupisca tuttavia la discreta rapidità con cui qui sviluppiamo il discorso sul presbiterato: tutto quanto è stato detto in genere sul ministero ordinato può e deve qui essere specificamente ripreso.

¹⁵⁵ Questo fatto ebbe notevoli riflessi anche sul piano della spiritualità, come appare (per far solo un esempio) dalla storia del celibato sacerdotale.

compiono. La più intensa valorizzazione dei «poteri» conferiti con l'ordinazione presbiterale si ha in occasione dei famosi privilegi cistercensi di cui già abbiamo avuto occasione di discorrere¹⁵⁶.

La celebrazione dell'Eucaristia, divenuta col tempo il segno più caratteristico della funzione presbiterale, permette sul piano ecclesiologico di chiamare col nome di «Chiesa» in senso autentico e forte le assemblee del popolo di Dio radunate attorno ai presbiteri. Di questi, ad analogia di quanto è detto dei vescovi¹⁵⁷, il n. 28 della *Lumen Gentium* scrive che «nel loro luogo rendono visibile la Chiesa universale»; e li esorta perché «divenuti cordialmente modello del gregge presiedano e servano la loro comunità locale in modo tale che questa possa degnamente essere chiamata col nome di cui è insignito l'unico ed intero popolo di Dio, cioè Chiesa di Dio».

Resta da dire che un'inconfondibile particolarità distingue il ministero presbiterale da quello episcopale: in ogni aspetto ed esercizio del loro ministero i presbiteri sono essenzialmente cooperatori dell'Ordine episcopale, in posizione subordinata. Quella pienezza di ministero che contraddistingue il vescovo non è del presbitero: anzi questi è essenzialmente dipendente, relativo all'Ordine episcopale¹⁵⁸.

Come veri presidenti di comunità ecclesiali i presbiteri veramente rendono presente Cristo *Capo* della sua Chiesa (cosa che dei diaconi non potrebbe essere detta senza precisazioni e riserve); tuttavia rimandano sempre ad un punto di riferimento ministeriale ulteriore, quello episcopale. Questo appare vistosamente, soprattutto in Occidente, in relazione alla disciplina della Penitenza e della Cresima, e in misura più blanda per quel che riguarda l'Unzione ed il Matrimonio. Appare ancora con notevole chiarezza là dove è in opera la struttura «giurisdizionale» della Chiesa, che sappiamo avere le sue radici nella consacrazione conferita dal sacramento dell'Ordine.

La comunione gerarchica del presbiterio con a capo il vescovo è molto simile, ma per altri aspetti ben diversa, da quella del Collegio episcopale con a capo il Papa¹⁵⁹. Un maggiore sviluppo, a seguito del Vaticano II, delle strutture collegiali della Chiesa a tutti i livelli, dovrebbe far apparire in modo più evidente queste somiglianze ed insieme queste diversità.

23.

La figura ministeriale del diacono, collocata dal sacramento dell'Ordine all'interno di quel corpo di ministri che sono in solido segno della grazia preveniente di Cristo rispetto alla Chiesa, è caratteristicamente figura non presidenziale, bensì ausiliaria. Anche là dove tradizionalmente la sua figura assume un rilievo operativo più autonomo (ministero del Battesimo, della evangelizzazione, della direzione della preghiera liturgica...), il diacono non ha, propriamente, dei «poteri» nuovi rispetto al semplice battezzato; piuttosto la sua funzione essenzialmente fiancheggiatrice diventa talora di supplenza. Il significato sacramentale del diaconato va colto non in sé, ma nell'insieme coordinato dell'esercizio dei ministeri ordinati.

La caratterizzazione teologica della figura del diacono è tutt'altro che facile. La plurisecolare assenza di questo Ordine come ministero permanente nella Chiesa latina ha certamente favorito una riflessione ridotta a questo riguardo. Come ordine di passaggio esso quasi non era esercitato, o lo era comunque, data l'imponente struttura seminaristica instaurata dal Tridentino, fuori del contesto pastorale normale delle comunità cristiane¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Cf sopra, § 15.

¹⁵⁷ Non senza riferimento a sua volta a ciò che si può dire del Papa. Cf *Lumen Gentium*, nn. 23 e 26.

¹⁵⁸ Questa posizione essenzialmente subordinata del ministero dei presbiteri (e poi a maggior ragione dei diaconi) può sembrare in contraddizione con due certezze fondamentali. La prima è che l'ordinazione presbiterale (e quella diaconale) hanno la vera natura di un sacramento. Tramite questo sacramento Cristo stesso conferisce il ministero ordinato, che in questo senso viene ad imporsi all'episcopato stesso come dono che proviene dal Supremo Pastore. La seconda (e analoga) è che ogni cristiano è soggetto carismatico; e che il ministero ordinato è la forma fondamentale dei carismi di presbiteri e diaconi. Ora i carismi vengono immediatamente da Dio e sono tutti di uguale dignità. A questo proposito va affermato che indubbiamente il presbiterato e il diaconato vengono da un dono carismatico e per via sacramentale, ma che appunto per questa via, e quindi con questa assolutezza, vengono dati come carismi (ministeri) di collaborazione. E propria dell'ordine ecclesiale questa dignità così originale, per cui i ministeri subordinati non sono totalmente disponibili nelle mani dei ministeri superiori ma, una volta legittimamente conferiti, si impongono a loro stessi come missioni cui si è chiamati da una vocazione che viene dall'unico Signore di tutti.

¹⁵⁹ A questo proposito possiamo qui notare (cf più oltre, § 25) una differenza essenziale tra episcopato e presbiterato. L'episcopato è un grado sacramentale capace di far da supporto alla suprema giurisdizione del Successore di Pietro; mentre il presbiterato, proprio perché essenzialmente dipendente, vi è radicalmente inetto.

¹⁶⁰ Il Tridentino a questo riguardo rasenta la palese contraddizione. Nella sessione XXIII, del 15.7.1563, quella che emanò nella mattina il decreto dogmatico circa il sacramento dell'Ordine, ben diciotto vigorosi canoni di riforma furono sanciti nel pomeriggio. Il can. 17 e il can. 18, ambedue di estremo interesse, davano orientamenti quasi impossibili sul piano pastorale. Il can. 17 prevedeva la restaurazione delle funzioni del diaconato e degli ordini minori, con le seguenti motivazioni: si tratta di «funzioni lodevolmente riconosciute nella Chiesa fin dal tempo degli apostoli» e si deve impedire che «da parte degli eretici

In Oriente d'altra parte il diaconato, pur rimasto come Ordine permanente, venne pian piano confinato nel campo delle attività liturgiche, conservando certo il suo riferimento più importante, quello all'Eucaristia, ma perdendo molto del suo significato ecclesiale¹⁶¹.

Gli elementi principali con i quali può essere costruita una teologia del diaconato sembrano essere questi due dati profondamente tradizionali:

- il diaconato è un vero grado sacramentale dell'Ordine; e
- la funzione diaconale non è presidenziale.

Per definire in modo positivo la non-presidenzialità del diacono (che fu espressa tradizionalmente come «non-sacerdotalità») si sono tentate diverse vie; ma sembrano tutte arrivare ad una definizione sociopastorale o ascetica più che ad una definizione teologica. Forse da un punto di vista teologico il contenuto del ministero diaconale può essere descritto in termini di «Ordine essenzialmente ausiliare».

Sarà bene descrivere brevemente le linee principali secondo cui si è tentata una definizione del diaconato. Nella misura in cui vale ciò che è stato detto sopra¹⁶², cioè che nel passaggio ai gradi inferiori dell'Ordine le possibilità di traduzione pastorale della sostanza sacramentale diventano più varie, non ci si stupirà che questi approcci alla figura del diacono seguano filoni disparati.

a) Una via possiamo collegarla al nome stesso di «diacono», che significa «servitore». In nome della particolare capacità di rappresentare Cristo che l'Ordine conferisce, questa teologia giunge a descrivere il diacono come segno di Cristo in quanto servitore; segno cioè di Cristo «Servo di Jahvé», che si è fatto, nell'opera della redenzione, servitore degli uomini.

Questo accostamento del diacono a Cristo e alla sua diaconia risale fino ad Ignazio d'Antiochia¹⁶³: è dunque di altissima antichità. Esso è anche di notevole portata per una spiritualità del diaconato. Ma può essere sufficiente per una sua definizione teologica? E in particolare, come si articolerebbe con la caratteristica di «segno di Cristo Capo della Chiesa» che è propria dei ministeri ordinati? O si deve ipotizzare che «segno di Cristo Capo» siano gli Ordini presidenziali-sacerdotali dell'episcopato e del presbiterato; mentre i diaconi sarebbero «segno di Cristo servitore dei fratelli»¹⁶⁴?

In quest'ultima linea si muove J. Colson¹⁶⁵, basandosi soprattutto su una sua interpretazione del famoso testo sull'ordinazione dei diaconi che si trova nella *Tradizione Apostolica* di Ippolito. La *Tradizione Apostolica* dice che il diacono è ordinato con l'imposizione delle mani del solo vescovo (e non del presbiterio) perché «non è ordinato al

siano interpretate come inutili». Per i quattro ordini minori si prevedeva la possibilità anche di chierici sposati «di vita provata, purché non risposati, adatti a quelle funzioni: e portino la tonsura e in chiesa l'abito clericale».

Il can. 18 istituiva i seminari, i quali, stando allo stretto tenore del decreto tridentino, non avrebbero avuto di per sé solo la funzione di formare presbiteri, ma in genere buoni ministri che dessero garanzia di servire in perpetuo la Chiesa. Solo nell'abbozzo di programma scolastico ivi contenuto (discretamente esigente rispetto a quanto i canoni 4, 5, li esigessero per la tonsura e gli ordini minori) si accenna a una formazione propriamente presbiterale: «impareranno (...) le formule dell'amministrazione dei sacramenti, e soprattutto ciò che si rivelerà opportuno per ascoltare le confessioni, e i riti e le cerimonie».

In pratica si formeranno solo presbiteri; tanto più che il can. 11, riecheggiando la concezione dottrinale espressa nel decreto dogmatico – Dz. 1765 (958); 1772 (962), – in contrasto col can. 17 prescrive circa gli ordini minori: «Dal momento che per questa via si accede ai gradi più alti ed ai santissimi misteri, nessuno vi sia iniziato, se una consapevole speranza non lo mostri degno di ordini maggiori». Per l'originale di questi testi cf *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, 3, ediz., Bologna, Istituto per le scienze religiose, 1973, pp. 744-753.

¹⁶¹ Del resto anche in Occidente decadde perché concepito praticamente solo in funzione della liturgia. In funzioni così ridotte, per quanto nobili, non era più possibile in concreto trovare di che alimentare un'intera esistenza vissuta nel celibato consacrato. In Oriente poté rimanere così ridotto solo perché normalmente uxorato ed abbinato ad una professione secolare.

¹⁶² Cf § 19.

¹⁶³ Secondo *Tralliani* 2, 3 «sono ministri dei misteri di Gesù Cristo (...). Non ministri di cibi e bevande ma servitori della Chiesa di Dio». Secondo *Magnesii* 6, 1 «ai diaconi (...) è affidato il ministero di Gesù Cristo». Con «ministri», «ministero», traduciamo «*diakonoi*», «*diakonia*».

¹⁶⁴ Quest'ultima distinzione è legittima dal punto di vista dell'interpretazione dei più recenti documenti del magistero. Infatti l'espressione che si riferisce a «Cristo Capo» si trova nella *Lumen Gentium*, n. 28, e nel *Presbyterorum Ordinis* in riferimento ai presbiteri. Il Sinodo del 1971 parla del «ministero sacerdotale»: Si riferisce nel contesto a «i vescovi e, in grado subordinato, i presbiteri». Rimane il problema teologico aperto circa il diaconato.

Noi abbiamo preferito interpretare queste espressioni come confacenti a tutto il ministero ordinato: interpretazione legittima perché si colloca in un campo di problemi che i documenti in questione non affrontano. Così facendo, dobbiamo poi dire che i diaconi fanno parte di un Corpo di ministri che è segno di Cristo Capo nel suo complesso. Essi singolarmente non sono «capi», ma sono elemento integrante del corpo dei «capi» della Chiesa.

¹⁶⁵ *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Bruges, Desclée, 1960.

sacerdozio ma al ministero del vescovo». Questo testo è passato praticamente in tutta la tradizione liturgica senza la specificazione «del vescovo»: e forse proprio questo fatto ha attirato l'attenzione sul significato preciso di tale genitivo.

Colson interpreta «del vescovo» come genitivo soggettivo, non oggettivo. Si tratterebbe di una partecipazione alla diaconia del vescovo nei riguardi dell'intero popolo di Dio, non di un servizio che il diacono renda al vescovo stesso¹⁶⁶. Colson suppone un'analoga tacita specificazione in riferimento alla parola «sacerdozio»; egli legge quindi: «non è ordinato al sacerdozio [del vescovo] ma al ministero del vescovo». Così l'episcopato avrebbe un duplice volto, sacerdotale e ministeriale¹⁶⁷: nel primo aspetto della sua funzione il vescovo sarebbe coadiuvato dai presbiteri, che sono come lui «sacerdoti», nel secondo dai diaconi.

Una divisione del ministero episcopale in questi termini ci sembra quanto mai difficile da sostenere, anche a prescindere dal problema dell'interpretazione del testo di Ippolito. Non si vede tanto bene dove vada a finire l'unità interiore del sacramento dell'Ordine: essa rimarrebbe in fatti poggiata solo sulla figura del vescovo, al qua le farebbero capo funzioni così disparate da poter dar luogo a figure ministeriali subordinate sostanzialmente diverse.

Si aggiunga che una simile interpretazione, supponendo che i presbiteri e i diaconi formino due corpi non omogenei sotto la direzione del vescovo, non dà ragione della legittimità della caduta in disuso del diaconato come Ordine permanente. Se esso ha avuto la possibilità di cadere in disuso è perché le funzioni diaconali rimanevano in qualche modo riassorbite dal presbiterio¹⁶⁸. Se il diaconato seguisse una logica così autonoma sarebbe necessario, per la vita della Chiesa, più strettamente di quanto nella storia non sia apparso.

In conclusione: il diacono come segno di Cristo servitore, concepito in questo modo, finirebbe per avere una fisionomia molto più autonoma di quanto la tradizione gli riconosca. Parliamo qui, s'intende, di un'autonomia sacramentale, non di un'autonomia sociologica (che i diaconi dell'antichità del resto ebbero in misura assai grande, più che i presbiteri stessi), né di un'autonomia carismatica (nel senso corretto secondo cui ogni vocazione è pur sempre un rapporto immediato tra l'uomo e Dio).

Una variante singolare di questa tesi troviamo in A. Altana¹⁶⁹, che a sua volta dice di rifarsi a Y. Congar. Scrive Altana: «Nel popolo di Dio... alcuni sono consacrati per rappresentare e suscitare la corrispondente vocazione comune: – così il presbitero nei confronti del “sacerdozio comune”; – così il diacono nei confronti della “diaconia comune”»¹⁷⁰. Quest'idea della «diaconia comune dei fedeli» nella sua formulazione teologica è piuttosto nuova¹⁷¹;

¹⁶⁶ B. Botte risponde mettendo in rilievo il contesto del passo di Ippolito. La famosa affermazione infatti continua così: « (...) perché faccia ciò che da lui è comandato». Cf l'edizione della *Tradizione Apostolica* a cura di Botte, Paris, du Cerf, 1968 (Sources chrétiennes, 11 bis), p. 59, nota 5. Ciò suppone un servizio del diacono al vescovo, ovviamente nel quadro del servizio che globalmente il corpo dei ministri ordinati rende a Dio ed al suo popolo. In questo senso non possiamo condividere l'affermazione di Vorgrimler (o.c., p. 11, nota 1) secondo cui « E' del tutto incomprensibile che il M.P. *Sacrum Diaconatus Ordinem* al n.8 parli di un servizio reso dal diaconato alla gerarchia». Dobbiamo però dire che quella del M.P. è un'espressione infelice, nella misura in cui mette semplicemente in parallelo il servizio alla gerarchia e quello alla comunità cristiana, e sembra supporre che il diacono sia fuori dell'ordinamento gerarchico stesso.

¹⁶⁷ O «diaconale», dal momento che c'è equivalenza di significato tra *ministerium* e *diakonia*. Nella *Tradizione Apostolica* tuttavia al termine «ministero» non corrisponderebbe il greco *diakonia* bensì *hyperesia*. Cf Botte, l.c. nella nota precedente.

¹⁶⁸ Sarebbe estremamente artificioso pensare che abbiano potuto venir riassorbite dal presbiterio per il motivo che, nel tempo in questione, abolite le ordinazioni *per saltum*, tutti presbiteri della Chiesa latina di fatto erano stati ordinati prima diaconi.

¹⁶⁹ *Il rinnovamento della vita ecclesiale e il diaconato*, Brescia, Queriniana, 1973, p. 74.

¹⁷⁰ Ben più complicata era la posizione di Colson (o.c., pp. 72-81; 143-146). Distinto un « sacerdozio sacerdotalizzante » (quello ministeriale) e un « sacerdozio sacerdotalizzato » (quello dei fedeli), egli scriveva: « Il diaconato, essendo l'Ordine che organizza l'offerta del popolo sacerdotalizzato, appare come la messa in “servizio”, la messa in “Ordine” – nel senso sacramentale del termine – del sacerdozio ecclesiale, come l'Ordine ecclesiale per eccellenza. (...) Mentre la funzione apostolica mette in “Ordine” l'aspetto cristico del sacerdozio e costituisce così l'Ordine sacerdotalizzante che, in persona Christi Capitis, proclamando la morte del Signore nella predicazione e nell'Eucaristia, consacra l'offerta del popolo sacerdotalizzato, [e] le conferisce, mediante l'unione al sacrificio del Signore, un valore sacrificale, questa offerta è organizzata e presentata, e distribuita, in persona Ecclesiae sponsae dalla funzione dei diaconi che, così, concretizzerebbe il sacerdozio della Chiesa, metterebbe in “Ordine” l'aspetto “ecclesiale” del sacerdozio » (p. 79; corsivi dell'A.).

Dopo aver ripetuto quasi alla lettera queste affermazioni a p. 144, nel confrontare le funzioni che l'antichità riconosceva alle diaconesse con le funzioni dei diaconi, vede le cose complicarglisi tra le mani. L'ordine delle diaconesse appare come « puramente e semplicemente ecclesiale, in persona Ecclesiae sponsae »; quello dei diaconi « da una parte ricapita l'aspetto ecclesiale del sacerdozio, in quanto animatore e organizzatore ufficiale dell'offerta dei fedeli, e d'altra parte partecipa all'aspetto cristico del sacerdozio, in persona Christi Capitis, in quanto presentatore di questa offerta, durante il rito eucaristico, in vista della sua consacrazione sacrificale, per i vescovi ed i preti (...) ». Cosicché « l'Ordine dei diaconi appare, se si può dire, come un Ordine “carrefour”, partecipando al tempo stesso alla funzione, in persona Christi capitis, del ministero propriamente apostolico, ed alla funzione, in persona Ecclesiae sponsae, di animazione e di organizzazione dell'offerta ecclesiale » (p. 145; corsivi dell'A.).

Non si può negare l'impressione di una certa confusione, di una teologia alla ricerca faticosa di se stessa per vie non del tutto

ma nella sostanza potrebbe essere feconda di una teologia assai interessante, a patto che rimanga ben chiaro il legame tra sacerdozio e diaconia, il che significa soprattutto tra Eucaristia e ministero diaconale.

b) Una linea complementare, che conosce parecchie sfumature e varianti, presenta il diaconato come ministero di collegamento «tra i gradi superiori della gerarchia e il resto del popolo di Dio»¹⁷²

Anch'essa è antica. La *Didascalia degli apostoli*, nel secolo III, raccomandava: «Il diacono riferisca tutto al vescovo come Cristo al Padre; regoli egli stesso quello che può, per il resto giudichi il vescovo. Il diacono sia l'orecchio e la bocca e il cuore e l'anima del vescovo...».

Un particolare significato ha assunto questa prospettiva nella liturgia orientale: il diacono vi è concepito come l'«angelo» che fa da ponte fra i «tremendi misteri» dell'Eucaristia che il vescovo o i presbiteri compiono al di là dell'iconostasi, e il popolo di Dio che, quasi alla maniera della liturgia anticotestamentaria, è al di fuori del luogo santissimo.

Proprio qui appare in piena luce la debolezza di questa teologia del diaconato, perché la partecipazione diretta del popolo di Dio alla liturgia, che è sua azione propria, non può prevedere una simile figura di mediatore. E un analogo discorso andrebbe fatto per ogni ambito della vita ecclesiale in cui si possa concepire una funzione diaconale in questi termini. L'aspetto mediatorio del sacerdozio stesso è oggi sottoposto a severa critica e deve essere teologicamente ben calibrato per essere ben compreso; quanto più una simile mediazione diaconale, che presupporrebbe come normale una ridotta accessibilità del vescovo e dei presbiteri da parte del laicato. La presupporrebbe, diciamo, come teologicamente normale e non come frutto delle contingenti situazioni sociopastorali: altrimenti non si potrebbe dar rilievo a questo elemento per definire la figura teologica del diacono.

D'altronde questa presentazione del diaconato in funzione mediatoria non è priva di pericoli; in particolare la formulazione data a questa teologia dal M. P. *Ad pascendum*¹⁷³ da un punto di vista anche strettamente pastorale può favorire un'erronea concezione dei rapporti tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune dei fedeli. Dalla presentazione del diaconato come «Ordine intermedio tra i gradi superiori della gerarchia ecclesiastica e il resto del popolo di Dio» all'idea che il sacerdozio ministeriale e quello comune sia no gradi diversi di una realtà essenzialmente omogenea il passo può essere fin troppo breve.

In connessione con queste prospettive teologiche ci sembra di poter collocare anche l'idea del riferimento del ministero diaconale a microcomunità ecclesiali, per es. a delle «comunità di base» (comunque poi queste si definiscano in concreto)¹⁷⁴. Un ministero diaconale così organizzato non può reggersi che sul presupposto di un presbiterato legato (come, certo, oggi in gran parte è legato) alle dimensioni per cui la Chiesa si trova a vivere nell'attuale anonimato urbano. Pastoralmente non si potrebbe correttamente progettare una forma di ministero per i diaconi permanenti a partire da queste preoccupazioni, senza ripensare insieme (e forse primariamente) le forme del ministero presbiterale stesso; e – perché no? – di quello episcopale.

Se la teologia concomitante poi si muovesse nel senso di far corrispondere ai tre gradi dell'Ordine porzioni di Chiesa via via più piccole, sarebbe certo su una cattiva strada. Perché la figura del diacono è caratteristicamente non-presidenziale; presentarlo (e progettano) come presidente di microcomunità rischia di falsarne il ruolo sacramentale.

Già il fatto che il ministero presbiterale, di natura sua atto alla presidenza ecclesiale, si sia storicamente configurato come un microepiscopato¹⁷⁵, è solo *un modo*, per nulla teologicamente necessario, di strutturare la

solide.

¹⁷¹ Ma non è meno legittima né meno biblica di quella di « sacerdozio comune», alla quale siamo più abituati per ragioni tutto sommato piuttosto contingenti. Cf sopra, § 10.

¹⁷² Così si esprime il M.P. *Ad pascendum* (15 agosto 1972), che in realtà accosta questa posizione a quella da noi precedentemente descritta. La logica stessa di Colson, d'altronde, lo conduceva tutto sommato su prospettive analoghe a queste. Ecco il testo in questione dell'*Ad pascendum*: «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, stimolatore del servizio o diaconia della Chiesa presso le comunità cristiane locali, segno o sacramento di Cristo Signore stesso, il quale non venne ad essere servito, ma a servire». Non è necessario ricordare che un testo di questo genere, che funge da preambolo in un documento giuridico-pastorale, impegna l'autorità magisteriale solo in un modo parecchio indiretto, un modo cioè mediato dalla finalità del documento.

¹⁷³ Cf nota precedente.

¹⁷⁴ Troviamo questo riferimento, come «proposta pastorale», nel libro cit. di Altana. Non vogliamo soppesare qui pastoralmente tale proposta: si sa che in un giudizio pastorale intervengono, oltre alla valutazione teologica, parecchi altri elementi ad orientare una scelta che poi è sempre ultimamente affidata alla libertà di chi responsabilmente nella Chiesa deve dar seguito ai suggerimenti dello Spirito di Dio. Solo qui ci preme di indicare che un progetto pastorale magari buono rischia di fondarsi su (o viceversa di fondare) una teologia troppo debole.

¹⁷⁵ Ci riferiamo alla formula pastorale parrocchiale, che è certo diversa da quella più antica, che prevedeva un unico centro

cooperazione dei presbiteri alla missione episcopale. Non c'è fondamento teologico sufficiente per prendere questo modello e tentare di trasferirlo sul diaconato, se non in funzione strettamente di supplenza: una supplenza di cui in certa misura il diaconato è d'altra parte di sua natura capace¹⁷⁶.

c) Il collegamento tra l'Eucaristia e la vita di carità del popolo di Dio è stato sempre visto come tipicamente diaconale. Certo il ministero diaconale, come ministero ordinato e quindi a servizio della comunione ecclesiale, ha un particolare legame con l'Eucaristia anche se non è chiamato a presiederla. Già nell'antichità la *caritas*, come attività ufficiale della Chiesa¹⁷⁷, faceva entrare in azione in modo particolare il ministero dei diaconi.

Insistiamo: anche qui la figura del diacono non deve essere concepita isolatamente; né lo potrebbe, dal momento che la sorgente della vita ecclesiale di carità è l'Eucaristia, e questa esige il ministero presidenziale dei presbiteri e del vescovo.

I battezzati stessi, per il fatto della loro partecipazione all'Eucaristia, trovano nel sacramento della comunione ecclesiale l'alimento delle loro iniziative di carità: sia di quelle in cui si impegna no come membri del popolo di Dio, sia di quelle che promuovono come cittadini¹⁷⁸. Il ministero caritativo del diacono non deve oscurare questa derivazione diretta della carità di tutti i cristiani dall'Eucaristia, ma essere a servizio di questa maturazione dei frutti del sacrificio eucaristico. In questo senso il diacono può giustamente essere descritto come suscitatore della diaconia comune¹⁷⁹. Naturalmente non si potrà restringere il ministero del diacono a questo aspetto caritativo, anche se va tenuto conto del fatto che la carità è il legame di tutte le virtù. Non solo la fruttificazione dell'Eucaristia nella vita ma anche la preparazione della vita all'Eucaristia sarà un campo di esercizio del diaconato. (Ma non dimentichiamo che quella tipica preparazione all'Eucaristia che è il sacramento della Penitenza esige un ministero almeno presbiterale).

Le antiche fonti canonico-liturgiche, come abbiamo visto, ponevano il diacono «a servizio del vescovo» per questi

ecclesiale diocesano, nel vescovo circondato collegialmente dal suo presbiterio. Cf sopra, § 22.

¹⁷⁶ In questa prospettiva di supplenza, che suppone situazioni pastorali che la teologia non può che giudicare di emergenza, ci pare di dover interpretare tutti i documenti recenti dell'autorità ecclesiastica che parlano di presidenza diaconale a comunità spazialmente o sociologicamente in situazione di « diaspora ». Primo fra tutti, e l'unico invero che per la sua autorità imponga seriamente cautela al nostro procedere teologico, il n. 16 del Decreto *Ad Gentes*. Vi si dice infatti: «E' bene che uomini, che esercitano [di fatto] un ministero autenticamente diaconale, o predicando la Parola di Dio come catechisti, o *dirigendo* a nome del parroco e del vescovo comunità cristiane lontane, o esercitando la carità in opere sociali o caritative, siano corroborati per mezzo dell'imposizione delle mani che è di tradizione apostolica e siano più strettamente congiunti all'altare, così da esplicare più efficacemente il loro ministero in forza della grazia sacramentale del diaconato».

Abbiamo sottolineato la parola decisiva per la nostra questione. Essa a buon conto corrisponde in latino non a *prae sidentes*, bensì a *moderantes*, e ognuno sa che moderare e presiedere son due cose diverse. Il M.P. *Sacrum Diaconatus Or dinem* (18 giugno 1967) in realtà userà un verbo ben più forte: *legitime regere* (n. 22/10). Riguardo a singole funzioni non solo il M.P. (22/5; 7) ma ancor prima il ben più solenne testo del n. 29 della *Lumen Gentium* usano *praesidere* e addirittura *praeesse*. Ma nella prospettiva generale della cura d'anime il n. 23 del M.P. torna al *praeesse*, non avente per soggetto però il diacono bensì il vescovo e il presbitero sotto la cui autorità il diacono è chiamato ad operare.

Forse si tratta di semplici variazioni di vocabolario cui noi stiamo attribuendo più significato di quanto ve ne abbiano posto i redattori dei documenti. Non è insignificante però il problema che sta sotto, nella misura in cui la presidenza presbiterale della comunità significa in concreto la collocazione dell'Eucaristia *come sacrificio* al centro della vita della comunità. Il Vaticano II, preoccupato dalla penuria del clero (cf il commento di G. Philips al n. 29 della *Lumen Gentium*, a proposito dei punti indicati), ha sviluppato una normativa certo parecchio larga, che i documenti postconciliari hanno semplicemente ripreso. Indubbiamente il Vaticano II è voce autorevole di quell'identica tradizione che nell'antichità non ha certo concepito il diacono come presidente. Ma il peso di tradizione del Vaticano II non può essere dichiarato solo in base alla sua ecumenicità di diritto e di fatto; tanto più in questioni solo indirettamente teoretiche come questa; esso dipenderà molto anche da ciò che in concreto ne deriverà nella Chiesa – e che non è affatto scontato.

¹⁷⁷ Ci riferiamo a quell'attività che tipicamente viene detta «caritativa» (anche se la virtù della carità deve essere l'ani ma di ogni agire cristiano). Questa attività quanto ai singoli contenuti spesso supplisce a compiti inevasi dei singoli, delle famiglie, della comunità civile; spesso conduce quello che altri possono compiere ad un umanesimo più pieno, al di là dello strettamente indispensabile per il «bene comune». Nel concreto attuarsi dell'economia della salvezza però la Chiesa sa che, se i singoli contenuti hanno potuto, possono e potranno essere via via assunti dalla comunità civile cui sono propri, l'attività caritativa globalmente considerata rimarrà fino all'ultimo giorno tipicamente sua: una vera «nota della Chiesa», potremmo dire. La Chiesa infatti in questa attività ha il luogo più tipico della manifestazione della propria natura nel pieno spessore dell'umano; e la parola di Gesù Cri sto le fa sapere che i «poveri» non mancheranno mai in questo mondo. Naturalmente le opere a favore dell'uomo sa ranno assunte in grandissima parte dai laici nella loro vita secolare: ma poiché la Chiesa come tale « rivendica le opere di carità come suo dovere e diritto inalienabile » (*Apostolicam Actuositatem*, n. 8), il ministero ordinato si assumerà la responsabilità della *caritas* come attività ufficiale della Chiesa, e normalmente lo farà tramite il ministero dei diaconi.

¹⁷⁸ Cf *Lumen Gentium*, n. 36.

¹⁷⁹ Cf Altana, cit. sopra.

ministeri. Allargandone le prospettive il n. 29 della *Lumen Gentium* dice che i diaconi «servono il popolo di Dio in comunione col vescovo e col suo presbiterio». A fianco dunque del vescovo e dei presbiteri che radunano la comunità dei battezzati nel sacrificio eucaristico, e mai separatamente dal ministero del vescovo e dei presbiteri, i diaconi svolgono tutta quella serie di servizi alla fede, alla carità ed all'organizzazione della loro espressione, che riguardano la preparazione e il buono svolgimento dell'assemblea eucaristica e la sua organica, ecclesiale, comunitaria fruttificazione nella *caritas* ed in tutte le espressioni della vita cristiana¹⁸⁰

Talora certo i diaconi svolgono funzioni di supplenza, ma la logica è sempre quella di un'attività fiancheggiatrice che può estendersi talora fino a supplire. In questo senso la tradizione ha visto per es. l'intervento dei diaconi ad amministrare essi stessi il Battesimo: quando i battezzandi erano troppi... O a distribuire la comunione: per il numero dei comunicanti, per la comunione sotto le due specie...

Non si tratta tuttavia mai di funzioni che implicino particolari «poteri», e che non possano di per sé essere delegate a laici. Non per nulla il n. 16 di *Ad Gentes* prevede il caso di uomini che esercitino un ministero autenticamente diaconale, ed offre la possibilità di corroborarli con la grazia sacramentale del diaconato¹⁸¹.

Evidentemente non si tratta solo di un incremento generico di grazia in forza del sacramento: si tratta anzitutto di una logica ecclesiale per cui certe funzioni fanno parte per natura loro del campo specifico del ministero ordinato, pur non essendo presidenziali bensì ausiliarie. Esse non possono, per mancanza di forze, o non possono bene, per il loro carattere particolarmente collaterale al cuore dell'attività ministeriale, essere esercitate da vescovi e presbiteri, almeno normalmente. Ne nasce l'esigenza e la funzione del diaconato; ed il suo carisma proprio, che finirà col suscitare virtù veramente originali.

Non senza significato (comunque si dirima la questione storica) la tradizione ha visto la logica che fa sorgere il diaconato nell'istituzione dei «Sette» da parte degli apostoli. «Noi – dicono gli apostoli – persisteremo nel ministero della parola e nella preghiera [liturgica]»¹⁸².

Potrà poi accadere, come accadeva nella Chiesa antica, che questo comporti una particolare intensità ministeriale da parte del diacono¹⁸³. Il fatto che la sua identità ministeriale non possa essere definita se non in relazione al vescovo ed al presbiterio (ben più profondamente di quanto la identità presbiterale dica essenzialmente riferimento a quella episcopale) non significa mortificazione dell'identità diaconale. Come già si diceva a proposito dei presbiteri: significa soltanto un tipo particolare di carisma e di ministero nella Chiesa.

PROBLEMI COMPLEMENTARI

24.

E' liberamente sostenibile, almeno per certe epoche del passato della Chiesa latina, la sacramentalità anche di ministeri inferiori al diaconato; essi tuttavia più probabilmente non furono mai, e certamente non sono oggi, veri gradi del sacramento del l'Ordine

L'orientamento di tutta la teologia e la prassi più recente della Chiesa latina circa il sacramento dell'Ordine va nel senso di collegare e privilegiare nettamente i tre gradi dell'episcopato, del presbiterato e del diaconato. In questo la Chiesa latina si trova in consonanza con le posizioni e gli atteggiamenti che l'Oriente ebbe da sempre¹⁸⁴

Il M. P. *Ministeria quaedam* si occupa di quelli che erano detti «ordini minori». Su di essi (nella progressione che sale verso il diaconato ed il presbiterato) il Tridentino aveva speso un'autorevole parola non solo in sede disciplinare ma anche in sede dottrinale. Il M. P. cambia addirittura il nome di queste funzioni da «ordini» a «ministeri», e il

¹⁸⁰ Andiamo parlando di «vescovo» al singolare, come esprimendo il caso più ovvio. Naturalmente la comunione gerarchica conosce diversi modi di ministero episcopale, ed anche diversi modi di fiancheggiamento dell'Ordine episcopale e dell'Ordine presbiterale da parte del diaconato.

¹⁸¹ Cf più sopra il testo di *Ad Gentes*, alla nota 17. K. Rahner può stabilire un parallelo con altri casi in cui la medesima grazia può essere data anche fuori del sacramento, ma anche per mezzo del sacramento, e deve quindi normalmente essere data per via sacramentale. Cf *Cosa dice la teologia circa il ripristino del diaconato*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma, Paoline, 1969, pp. 307-395 – vedi p. 345. E' in fondo la dottrina del «voto» del sacramento, che si applica anche al diaconato.

¹⁸² At 6, 4.

¹⁸³ Abbiamo un parallelo moderno in moltissimi enti (stati, partiti, O.N.U., Consiglio ecumenico delle Chiese, ecc.) in cui la figura del segretario è incredibilmente più potente e più significativa di quella del presidente.

¹⁸⁴ Il processo di cui parliamo risale fino al risveglio patristico del sec. XVIII, ma ha trovato le sue sanzioni ufficiali anzitutto ad opera di Pio XII nella Costituzione *Sacramentum Ordinis* (30 novembre 1947); poi ad opera del Vaticano II; definitivamente con la promulgazione separata e con temporanea dei MM.PP. *Ad pascendum* e *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972).

nome del rito di iniziazione da «ordinazione» a «istituzione»; dichiara inoltre il carattere propriamente laicale di questi ministeri, e quindi di riflesso la non-sacramentalità del rito di istituzione; giustifica tutto ciò in nome di una particolare congruenza di questa disciplina «alla realtà delle cose e alla mentalità odierna».

In questo modo resta chiusa certamente la questione, se oggi questi ministeri siano gradi inferiori del sacramento dell'Ordine o meno: se non altro perché nel conferirli la Chiesa non ha l'intenzione di conferire il sacramento. Rimane aperto un problema storico, che si potrebbe lasciare alle sottigliezze dell'erudizione se non avesse un risvolto teologico interessante.

Il problema storico è questo: furono gli «ordini minori», almeno per un certo tempo e limitatamente alla Chiesa latina, veramente gradi del sacramento? Il risvolto teologico sta nella maggiore o minor disponibilità dei gradi del sacramento dell'Ordine nelle mani della Chiesa. Cristo in fatti ha istituito in genere il ministero apostolico con l'esigenza di perennità e con il potere di essere trasmesso; ma non solo le parole di Cristo (ché sarebbe inverosimile) bensì nemmeno le testimonianze della Chiesa apostolica ci danno una parola decisiva sulla struttura sostanziale della gerarchia sacramentale¹⁸⁵.

E allora: lo schema ternario episcopato-presbiterato-diaconato, sufficientemente limpido fin dal secolo II e non senza radici nel I, è normativo per sempre nella Chiesa? O esiste la possibilità di una partecipazione sacramentale del ministero anche in gradi più ridotti di quello diaconale?

Nell'ambito che va dall'episcopato al diaconato abbiamo tentato una soluzione articolata in questo modo: mantenimento della triade classica come struttura sostanziale del sacramento dell'Ordine, e copertura mediante essa di tutto l'arco delle necessità e possibilità ministeriali. Questa copertura ci è apparsa possibile senza bisogno di ipotizzare una gamma pressoché indefinita di possibili gradi sacramentali, definendo l'episcopato, il presbiterato ed il diaconato in termini ben differenziati ma anche generici e aperti a modalità di esercizio quanto mai vaste sul piano della morfologia sociopastorale. Il problema rimane aperto per una partecipazione al ministero più ridotta di quella diaconale, ristretta quindi a funzioni molto particolari.

Nella teologia attuale il problema viene tenuto aperto in vista di un'eventuale diversa configurazione del presbiterato e del diaconato. Ma poiché ci sembra di aver sufficientemente risposto a questa più che giusta preoccupazione distinguendo nei termini sopra indicati tra la sostanza dei gradi sacramentali dell'Ordine e le modalità sociopastorali del loro configurarsi storico, propenderemmo, per coerenza di discorso, verso la non-sacramentalità radicale degli «ordini minori». Essi infatti ci appaiono troppo legati a singole funzioni per dare veramente una fisionomia ministeriale sufficientemente significativa¹⁸⁶.

Certo bisogna riconoscere che l'aspetto teologico del problema (come poi, ovviamente, quello pastorale) dipende strettamente da quello storico. Se da una parte è vero che, dirimendo in senso negativo il problema teologico, si esclude per ciò stesso a priori che nella storia gli ordini minori della Chiesa latina siano potuti essere di natura sacramentale, è anche vero viceversa che, se risultasse che di fatto, a posteriori quindi, la Chiesa latina intese conferirli e li conferì come autentici gradi del Sacramento dell'Ordine, il problema teologico dovrebbe essere risolto in senso favorevole alla loro sacramentalità.

In realtà neppure la dottrina dei teologi fu mai così unanime da escludere categoricamente la possibilità della non-sacramentalità. Il magistero da parte sua non si espresse mai in forma definitiva: e certo le supreme istanze della Chiesa cattolica, da Pio XII al Vaticano II a Paolo VI, non si sarebbero mosse con tanta disinvoltura in questo campo se ci fossero stati dei precedenti in qualche modo vincolanti¹⁸⁷.

¹⁸⁵ La constatazione di questo dato comporta evidentemente che l'istituzione del sacramento da parte di Cristo sia stata generica, come si suol dire, e non specifica. Sappiamo quanto la forma concreta della Chiesa e delle sue istituzioni (sacramenti compresi) debba all'età apostolica, per la sostanza stessa di ciò che si impone per sempre; e ai vari tempi della Chiesa per il resto. Curiosa può risultare oggi la teoria medievale dei «sette Ordini di Cristo», che per legare tutta la scala degli ordini ad una fondazione diretta e specifica da parte del Signore Gesù vedeva nella sua vita l'esercizio delle diverse funzioni dei ministeri ordinati in uso nella Chiesa latina. Così p. es. per il lettorato si appellava all'episodio nella sinagoga di Nazaret, per l'ostariato all'ingresso del Risorto nel Cenacolo a porte chiuse, ecc.

¹⁸⁶ E' vero che il M.P. *Ministeria quaedam*, che segna la catalogazione autoritativa di questi ministeri tra i compiti intraecclesiali del laicato, prevede funzioni ben più ampie di quelle strettamente liturgiche cui gli ordini minori erano legati, e le prevede secondo una logica che, legando in maniera assai interessante funzioni liturgiche e responsabilità extraliturghiche, può dar vita ad una fisionomia ministeriale davvero significativa. Tuttavia fa specie che questo avvenga proprio in coincidenza con la chiusura, in linea di fatto, dell'ipotesi favorevole alla sacramentalità di questi ministeri. Se la Chiesa latina col Vaticano II ha riaperto la via del diaconato permanente per non lasciar privi della grazia sacramentale uomini che effettivamente già compiono ministeri autenticamente diaconali, perché mai procederebbe in senso diametralmente opposto nel caso dei ministeri «istituiti» conferendoli non-sacramentalmente, se pensasse di poterli con ferire per via sacramentale?

¹⁸⁷ Diciamo subito che gli interventi da Pio XII a Paolo VI sono stati di ordine pragmatico e non dottrinale; che quindi un vincolo poteva venire dalla maestà di una tradizione veneranda, non certo da un'impossibilità di disporre liberamente nel senso in cui si è disposto. Anche accogliendo la sacramentalità degli ordini minori per un certo tempo e per la Chiesa latina, questo non

Il Tridentino, parlando dei «sette ordini», anatematizza chi ne contesta l'esistenza nella Chiesa cattolica¹⁸⁸, e positivamente ne afferma la convenienza. Afferma l'esistenza per diritto divino di una gerarchia (di cui non precisa la natura) che oltre ai vescovi ed ai presbiteri prevede genericamente «ministri»; e quindi non si impegna al di là del diaconato¹⁸⁹. Ricollega il diaconato (come il sacerdozio) ai testi scritturistici; le altre funzioni, che elenca secondo l'uso corrente della Chiesa latina, agli inizi stessi della Chiesa¹⁹⁰ (in realtà neppure nella Chiesa latina l'elenco fu sempre uniforme e identico a quello tridentino). Propriamente la definizione della sacramentalità dell'Ordine da parte del Tridentino può essere riferita al solo grado presbiterale. Il secolo XVIII, secolo di studi storico-patristici particolarmente attenti, segnò il crollo della preminenza in campo teologico della dottrina favorevole alla sacramentalità degli ordini minori¹⁹¹.

A monte del Tridentino, un documento magisteriale può essere fatto valere a favore della tesi della sacramentalità: il *Decretum pro Armenis* del Concilio di Firenze. In esso infatti si descrivono materia e forma del sacramento dell'Ordine in termini di consegna degli strumenti e di parole che ne spiegano il significato; e si esemplifica parlando del presbiterato, del diaconato, del suddiaconato, «e similmente per gli altri [ordini]»¹⁹². Ma, a parte il carattere non universale del decreto, ben si notò che il Concilio di Firenze non esprime un pensiero costante al riguardo, come dovremo rilevare ancora più avanti¹⁹³ a proposito del rito essenziale del sacramento dell'Ordine. La analogia rituale tra Ordini maggiori e minori, basata sulla consegna degli strumenti, viene contraddetta dal fatto del pacifico riconoscimento della validità delle ordinazioni greco-bizantine che tale consegna non contemplavano. In questo senso la Costituzione *Sacramentum Ordinis*, che non intese dirimere la questione di fatto circa la materia e la forma per quel che riguardava il passato, poté permettersi di citare del Fiorentino la prassi tenuta con i Greci ignorando, e di fatto positivamente contraddicendo, il dettato del *Decretum pro Armenis*.

Così stando le cose, la tesi favorevole alla sacramentalità degli ordini minori relativamente ad un certo tempo (neppure facile da precisare) ed alla Chiesa latina, benché persista ad essere legittima in teologia, sembra non avere più ragioni veramente serie per essere sostenuta.

25.

La speciale autorità e lo speciale significato ecclesiologico della figura ministeriale del Successore di Pietro non vanno concepiti come un grado sacramentale dell'Ordine superiore all'episcopato; ma vanno visti come le supreme virtualità e responsabilità dell'Ordine episcopale, essenzialmente collegiale, là dove la comunione gerarchica prevede, per diritto divino, il Capo del Collegio.

Nonostante alcuni interrogativi posti da K. Rahner¹⁹⁴, è del tutto incongrua con la coscienza universale della Chiesa l'idea che il papato possa essere considerato come un grado del sacramento dell'Ordine superiore all'episcopato. La stretta unità riconosciuta dal Vaticano II tra Ordine e giurisdizione certo acutizza la problematica a questo riguardo, in quanto pone il problema delle radici sacramentali di quella originalissima giurisdizione «piena e suprema» che è propria del Papa «su tutti e singoli i pastori e i fedeli»¹⁹⁵.

Se il papato fosse un grado sacramentale dell'Ordine superiore all'episcopato, il Collegio episcopale finirebbe per essere da concepire come una specie di «presbiterio del Papa»; mentre tale può essere detto, al più, il Collegio dei Cardinali, per quanto fittizio sia in gran parte il loro legame «titolare» alla Chiesa romana. Inoltre il Vaticano II ha insegnato con chiarezza che «con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'Ordine», proprio nelle righe immediatamente precedenti all'affermazione che lega in modo radicale i poteri e le

pregiudica in alcun modo la possibilità di decidere positivamente in favore di ministeri non-sacramentali da parte dell'autorità suprema della Chiesa; si tratta infatti di funzioni non legate a poteri che non possano essere conferiti se non col sacramento, come p. es. quelli presbiterali ed episcopali. Sappiamo però anche che la suprema autorità difficilmente butterebbe a mare tesori anche solo ipoteticamente preziosi, dicendo per di più di voler agire in modo più conforme non solo «alla mentalità odierna» ma anche «alla realtà delle cose» (cf M.P. *Ministeria quaedam*, cit. sopra). Ben diversamente si era mosso il Tridentino quando proponeva (sess. XXIII, can. di riforma 17) la restaurazione del diaconato permanente e degli ordini minori perché «lodevolmente riconosciuti nella Chiesa fin dai tempi degli apostoli», e al fine che non fossero «interpretati come inutili da parte degli eretici» (cf sopra, § 23).

¹⁸⁸ Dz. 1772 (962).

¹⁸⁹ Dz. 1776 (966).

¹⁹⁰ Dz. 1765 (958).

¹⁹¹ Ott, o.c., pp. 326-330.

¹⁹² Dz. 1326 (701).

¹⁹³ Cf § 27.

¹⁹⁴ *Sull'episcopato*, in *Nuovi Saggi*, I, Roma, Paoline, 1968, pp. 558s., nota 14; cf pp. 513-515.

¹⁹⁵ Vaticano I: Dz. 3060 (1827); 3064 (1831); Vaticano II, *Lumen Gentium*, n. 22.

responsabilità giurisdizionali all'Ordine stesso.

Bisognerà dunque trovare nel grado stesso dell'episcopato le radici ontologiche della giurisdizione primaziale del Papa; e ciò è consonante con le riflessioni dei teologi e canonisti medievali, di nuovo riprese da Pio XII¹⁹⁶, secondo le quali il Papa è così essenzialmente vescovo (di Roma) che l'accettazione dell'elezione papale da parte di una persona non ancora ordinata all'episcopato include di natura sua, per la sua validità stessa, la capacità e la volontà di ricevere l'ordinazione episcopale. Solo a questo patto il Papa eletto senza essere ancora vescovo riceve (da Dio) nel momento stesso dell'accettazione la pienezza della giurisdizione primaziale, in connessione col «voto» del sacramento¹⁹⁷.

Se l'autorità primaziale del Papa deve trovare le sue radici nel grado episcopale del sacramento dell'Ordine, che il Papa ha in comune con tutti i vescovi del mondo, è necessario che il principio della collegialità episcopale intervenga a rendere possibile questa situazione. Non l'episcopato in quanto ministero affidato a singoli può fondare l'autorità primaziale del Papa: altrimenti ogni vescovo sarebbe Papa. Pur tuttavia quest'autorità deve essere fondata nel sacramento dell'episcopato: dovrà dunque esserlo nell'episcopato in quanto ministero essenzialmente collegiale.

«Si è costituiti membri del Collegio» – insegna la *Lumen Gentium* al n. 22 – «in forza della consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica...». La comunione ministeriale è esigenza, come si è visto, del sacramento stesso dell'Ordine: ed essa è essenzialmente gerarchica non solo per quel che riguarda i rapporti tra vescovo, presbiterio e diaconi, o tra tutti questi e l'intero popolo di Dio, ma anche all'interno del Collegio episcopale stesso. Per volontà di Cristo questo, secondo una logica simile a quella vigente nel Collegio apostolico, ha un Capo, Successore di Pietro, con i noti poteri e le note funzioni. Se l'esistenza e l'autorità del Papa sono momento necessario e capitale del Collegio episcopale, e la collegialità è modalità integrante della natura del ministero che il sacramento dell'Ordine conferisce nel grado suo sommo, si dovrà dire che l'autorità papale non si pone «sopra» l'episcopato inteso come Collegio¹⁹⁸, ma si rivela come l'emergenza suprema di cui l'autorità episcopale è capace, là dove il Collegio per diritto divino prevede il suo Capo, cioè in concreto a Roma.

Non diciamo con questo che l'autorità del Papa gli venga dal basso, quasi per delega del Collegio, fosse pure questa delega necessaria per diritto di vino¹⁹⁹. Diciamo semplicemente che il grado sacramentale dell'Ordine episcopale è adeguato a portare non solo l'autorità di questo o quel vescovo, ma l'autorità primaziale stessa del Successore di Pietro: non è necessario un grado sacramentale più elevato come supporto di un'autorità («giurisdizione», «ministero») decisamente superiore a quella che compete a ciascuno degli altri vescovi. D'altra parte senza l'esplicitazione di questa virtualità dell'Ordine episcopale, necessaria alla Chiesa, il discorso sul sacramento dell'Ordine non potrebbe ritenersi completo.

26.

La tradizione cattolica non conosce vescovi o presbiteri se non di sesso maschile; rimane possibile la discussione a proposito dello statuto ecclesiologico delle «diaconesse» dell'antichità. Trattandosi di funzioni ecclesiali, il problema di un eventuale accesso delle donne a qualche o ad ogni grado del sacramento dell'Ordine non può essere risolto solo in base all'identica dignità di tutti i figli di Dio, ma deve tener conto anche del significato funzionale e carismatico proprio dei due sessi

Esiste a questo riguardo un problema storico ed un problema teologico, e su ambedue è ben difficile cercare oggi una convergenza degli studiosi.

a) Il dato neotestamentario fornisce pochi appigli per un eventuale ministero femminile; e proprio perché pochi particolarmente controversi.

Rom 16, 7 forse attribuisce ad Andronico e Giunia (quest'ultima certamente una donna) il titolo di «apostoli»; ma se lo fa, che senso ha il termine qui?²⁰⁰.

¹⁹⁶ Allocuzione *Six ans se sont écoulés* (5 ottobre 1957), ai partecipanti al II Congresso mondiale dell'Apostolato dei Laici.

¹⁹⁷ E questo non è eccezionale, dal momento che la medesima cosa accade per ogni vescovo eletto che prenda canonicamente possesso delle sue funzioni anteriormente all'ordinazione episcopale.

¹⁹⁸ Questo infatti cointende sempre il Papa. Cf *Nota praevia*, n. 3.

¹⁹⁹ Come per diritto divino (naturale, in questo caso) è necessario che le comunità politiche abbiano istanze autoritarie, con mansioni il cui conferimento avviene, nei regimi democratici, per delega dal popolo. Anche in questo caso l'autorità «viene da Dio» in quanto la struttura della società umana prevista da Dio esige questo tipo di funzioni. Ma tale modello non è sufficiente ad illustrare il diritto di vino dell'autorità papale. Cf Dz. 3053-3055 (1822-1823).

²⁰⁰ Nel N.T. infatti il termine «apostolo» conosce diverse sfumature di significato, non sempre facili da cogliere e da collocare storicamente.

Rom 16, 1 parla della «postina» della lettera stessa, Febe, «diacono della Chiesa che è a Cencre»²⁰¹: il termine ha un senso generico o tecnico?

1Tim 3, 11, nel bel mezzo del discorso sulle virtù dei diaconi introduce un'annotazione sulle «donne»: sono diaconesse o mogli dei diaconi?

Lc 8, 3 (cf Mc 15, 41; Mt 27, 55) parla delle donne al seguito di Gesù, e che lo «servivano»²⁰²; come del resto «lo serviva»²⁰³ la suocera di Pietro, anch'ella da lui guarita²⁰⁴. Il contesto in cui la tradizione sinottica trasmette e Luca enfatizza queste annotazioni non presupporrà forse una diaconia femminile?

1Cor 11, 3ss.: qui Paolo non nega alle donne il diritto di «profetare» nell'assemblea, anzi lo regola prescrivendo che si coprano il capo, e quindi lo accetta. Ma che cosa comporta questo «profetare»?

Particolarmente controversi sono i due passi di 1Cor 14, 34-36 e 1Tim 2, 11-15. Essi hanno un tono parecchio severo nei riguardi delle donne, tanto da sembrare in contrasto con la concezione personale di Paolo. L'autenticità paolina stessa dei due passi è oggi discussa²⁰⁵. Se anche i due passi non fossero dell'apostolo, il problema da essi posto rimane, perché in ogni caso non si può dubitare della loro canonicità. Se ne deve ricavare forse una diversità di usanze nella Chiesa primitiva: per questa ragione difficilmente le une o le altre potrebbero, in quanto particolari, essere normative per tutti i tempi della Chiesa.

C'è da ricordare anche il fatto significativo che Gesù per la Cena abbia scelto (potendo fare altrimenti) proprio i Dodici e solo i Dodici²⁰⁶. Inoltre, mentre la tradizione evangelica ci parla unanimemente di una priorità cronologica delle apparizioni del Risorto alle donne, e di un incarico ad esse perché comunichino l'evento ai «fratelli», gli elenchi ufficiali dei testimoni²⁰⁷ prendono in considerazione solo uomini.

b) La patristica orientale conosce diaconesse, ordinate con un rito che liturgicamente non ha nulla da invidiare a quello dell'ordinazione dei diaconi. Le funzioni delle diaconesse erano però molto ridotte²⁰⁸. L'istituzione decadde ben presto. L'Oriente attuale conosce forme di intelligente e nascosto apostolato da parte delle mogli dei preti uxorati²⁰⁹.

L'epoca patristica, e ancora quella medievale, sono discretamente misogine: i dati della tradizione hanno bisogno di essere dunque filtrati attraverso una spessa ermeneutica, che con l'aiuto dello Spirito Santo faccia luce sui contenuti autentici della rivelazione distinguendoli bene dai condizionamenti dei tempi.

Per questo gli studiosi sono divisi, spesso anche passionatamente, su questo tema. Ma la passionalità non aiuta, in genere, questi lavori di interpretazione. L'ultima parola è evidentemente alla coscienza ed alla prassi della Chiesa, comunque essa debba maturare.

c) Tra i principi per una soluzione certo va tenuto conto del fatto che i ministeri ordinati sono funzionali nella Chiesa, e che quindi il problema non deve essere affrontato in termini di rivendicazione della dignità della donna. Questa dignità, assolutamente pari a quella dell'uomo, è comunque un dato rivelato, oltre che antropologicamente (per noi, ormai, grazie al cielo) ovvio: e non può essere minimamente intaccata da una riserva di particolari funzioni, nell'ipotesi, a persone di sesso maschile. Una teologia funzionale dei sessi deve ancora essere seriamente scritta: solo su questa base la teologia avrà qualcosa da dire riguardo ai pastori del popolo di Dio, per quel che riguarda il problema qui in discussione.

Dal momento che si tratta comunque di una riflessione su strutture funzionali, è tutt'altro che da escludere anche l'ipotesi di un ricupero del dato antico di un diaconato femminile, che non comporti necessariamente anche un presbiterato ed un episcopato tali. Certamente la tradizione ha ben diverse aperture in questo senso per i diversi gradi dell'Ordine. Ancora una volta: non ne andrebbe di mezzo nessun elemento di dignità per sonale o ecclesiale. Il diaconato non è un Ordine meno nobile o meno degno del presbiterato o dell'episcopato: è semplicemente diverso.

²⁰¹ *Diakonos* in greco è ugualmente bene maschile e femminile

²⁰² Verbo: *diakonein*.

²⁰³ Mc 1, 31; Mt 8, 15; Lc 4, 39.

²⁰⁴ Cf Lc 8, 2.

²⁰⁵ Le ragioni di critica interna in favore di un'interpolazione sono discretamente forti, anche se devono essere prese con diverse sfumature nei due casi. Riguardo a 1Tim, l'ipotesi di un'interpolazione deve prima far i conti col modo con cui si concepiscono i rapporti dottrinali e letterari tra questa lettera e l'apostolo. Riguardo a 1Cor, confessiamo di fare parecchia fatica ad immaginare come possa essere avvenuta un'interpolazione nel testo paolino.

²⁰⁶ Mc 14, 17; Mt 26, 20; Lc 22, 14.

²⁰⁷ Cf 1Cor 15, 5.7.

²⁰⁸ Assistenza nel Battesimo delle donne per motivi di decenza; cura pastorale nei riguardi delle cristiane malate, soprattutto se abitanti in case di pagani, dove la presenza del vescovo o comunque di ministri maschili poteva essere fraintesa.

²⁰⁹ Cf C. J. Dumont, *Le sacerdoce dans l'Orient chrétien*, in *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Paris, du Cerf, 1957 (Lex Orandi, 22), pp. 405ss.

Come in ogni caso la donna non è meno nobile o meno degna dell'uomo: è certamente diversa, in una misura così profonda che è tutt'altro che inverosimile che anche la logica della salvezza assuma questa diversità nelle sue strutture originalissime.

27.

Aperto restando il problema di un'eventuale diversa prassi della Chiesa latina in alcuni secoli, il rito essenziale con cui il sacramento dell'Ordine viene conferito fin dal tempo degli apostoli consiste nell'imposizione delle mani e in una preghiera, differenziata secondo i diversi gradi dell'Ordine, in cui si domanda per il candidato il dono dello Spirito Santo nel duplice senso di consacrazione all'ufficio e di arricchimento dei doni di grazia confacenti ad esso

Il problema del rito essenziale dell'Ordine²¹⁰ è stato chiuso pragmaticamente per la Chiesa latina da Pio XII, e poi ripreso nella stessa linea da Paolo VI in occasione della riforma liturgica²¹¹.

Per le Chiese dell'Oriente non vi fu mai dubbio (come oggi non v'è più neanche in Occidente) nel ritenere elementi costitutivi del rito sacramentale l'imposizione delle mani e la preghiera. Rimane aperto – e Pio XII positivamente ha inteso lasciarlo tale – il problema della necessità di tali elementi rituali o della loro variabilità; problema tutto sommato oggi astrattamente speculativo, così da poter destare un interesse piuttosto scarso.

a) L'imposizione delle mani è già attestata in questo senso nel NT²¹², accompagnata da una preghiera liturgica o «profezia». Eb 6, 2 parla della dottrina circa l'imposizione delle mani come di cosa appartenente alla catechesi elementare. At 14, 23 par significare un'autentica ordinazione²¹³. Il gesto di At 13, 3 invece, nonostante la identità della struttura liturgica, è semplicemente una benedizione in vista della missione, dati l'autorità di Barnaba e l'apostolato di Paolo che non è «per mezzo di uomini»²¹⁴.

L'uso di concelebrazioni l'ordinazione episcopale in segno di collegialità è antichissimo; ma non uniforme fu il modo con cui i conconsacranti intervenivano nel rito. Nell'ordinazione presbiterale altrettanto e forse più antico è l'uso dell'imposizione delle mani non del solo vescovo ma del vescovo e del presbiterio: la *Tradizione Apostolica* spiega il senso di questo gesto: «a motivo del comune e simile spirito del clero», e chiarisce che il presbitero «non ordina il clero; ma nell'ordinazione del presbitero ratifica²¹⁵, mentre è il vescovo che ordina». Per l'ordinazione dei diaconi il vescovo ha sempre agito da solo.

La riforma del 1968 del Pontificale Romano ha messo ordine e uniformato questo gesto dell'imposizione delle mani. Per ognuno dei tre riti di ordinazione viene compiuta una sola imposizione di ambedue le mani²¹⁶, immediatamente prima della preghiera consacratoria e in silenzio²¹⁷.

b) Ben più interessante è il contenuto delle preghiere di ordinazione che, seguite nella loro evoluzione storica, ci danno insieme il senso tradizionale del ministero e della spiritualità dei singoli gradi dell'Ordine. Il Pontificale del 1968 ci dà testi rinnovati. E' abolita in ognuno dei tre gradi la forma di «prefazio», col dialogo iniziale che è tipicamente eucaristico²¹⁸ e meno bene si adatta alle altre consacrazioni.

Per l'ordinazione episcopale si è andati sostanzialmente a recuperare la prece della *Tradizione Apostolica*, sia perché quella in suo precedentemente era assai povera di contenuto dottrinale, sia perché la prece della *Tradizione Apostolica* è un po' la fonte di tutte le liturgie: «così nel gesto stesso dell'ordinazione si dà testimonianza della

²¹⁰ Cf anche sopra, § 24.

²¹¹ Costituzione Apostolica *Pontificalis Romani*, 18 giugno 1968.

²¹² At 6, 6; 1Tim 4, 14; 5, 22; 2Tim 1, 6 ss.

²¹³ A meno che il verbo che indica l'imposizione delle mani qui non significhi semplicemente una nomina; e di per sé lo potrebbe, tanto che la Vulgata lo interpreta così.

²¹⁴ Cf At 11, 22-26; Gal 1, 1; e in At 14, 26, al ritorno di Barnaba e Paolo, l'interpretazione del gesto di 13, 3.

²¹⁵ «*Consignat*».

²¹⁶ Di tutti i vescovi presenti, nell'ordinazione del vescovo; del vescovo e del presbiterio, nell'ordinazione presbiterale; del solo vescovo, nell'ordinazione diaconale.

²¹⁷ Precedentemente nell'ordinazione episcopale l'imposizione delle mani era accompagnata dalle parole: «Ricevi lo Spirito Santo»; da una formula più lunga nell'ordinazione diaconale. Nell'ordinazione presbiterale essa avveniva in silenzio, ma il rito prevedeva una seconda imposizione delle mani con parole che richiamavano il potere di perdonare i peccati. Poiché nessuna di queste formule era considerata (almeno dopo la *Sacramentum Ordinis*) parte della «forma» del sacramento, esse furono tutte eliminate in quanto ambigue. Eliminata fu pure la seconda imposizione delle mani sul neo presbitero. Nell'ordinazione del diacono si impongono ora ambedue le mani (precedentemente la sola destra), e questo gesto non interrompe più la preghiera consacratoria ma la precede, come nelle altre ordinazioni.

²¹⁸ «*Rendiamo grazie al Signore nostro Dio*».

concordia della tradizione orientale ed occidentale circa l'ufficio apostolico dei vescovi»²¹⁹

Per il presbiterato ed il diaconato sono stati ritoccati i riti precedenti. I ritocchi principali sono questi. Nella conclusione della prece di ordinazione dei presbiteri un accenno escatologico-individualistico è sostituito da un richiamo ecclesiologico-missionario²²⁰. Nell'ordinazione dei diaconi al semplice richiamo dei leviti anticotestamentari si aggiunge il ricordo degli aiutanti degli apostoli²²¹; è tolto un lungo richiamo a Dio che conosce i cuori, piuttosto sgarbato nel richiamare la possibilità che gli ordinandi siano indegni nel loro intimo; il finale delinea meglio le virtù diaconali²²² e soprattutto è adattato in previsione di un diaconato che può essere permanente: entra qui un richiamo escatologico analogo a quello che prima concludeva la prece di ordinazione dei presbiteri, e rimane eliminato un preannuncio dell'ascesa ai gradi superiori dell'Ordine²²³.

c) Le preghiere consacratrici in uso fino al 1968 nella Chiesa latina insistevano molto sulla connotazione «sacerdotale» dei ministeri ordinati, e su un parallelismo di consistenza piuttosto debole con i gradi della gerarchia sacerdotale e levitica dell'AT²²⁴. L'accenno all'AT rimane nelle nuove preci, ma nel più vasto quadro di tutta l'opera della salvezza, frutto dell'ordinamento provvidenziale che viene dal Padre celeste: a questo ordinamento provvido e perenne vengono fatti risalire i diversi ministeri che compaginano la Chiesa come popolo di Dio.

Uno «Spirito sovrano»²²⁵ è chiesto per il vescovo, perché sia guida e pastore nella Chiesa. Uno «Spirito di santità» rinnovata è chiesto per i presbiteri, perché siano sostegno morale della comunità. Lo Spirito Santo con la pienezza²²⁶ della sua grazia è chiesto per i diaconi, in vista di uno zelante e fedele ministero²²⁷.

La santificazione operata dalla grazia sacramentale è un tema insistente, modulato in diverse maniere ma intensamente nelle preghiere di ordinazione. Se il carattere indelebile assicura che alla Chiesa non manchi, nei ministri ordinati, il segno dell'amore di Cristo, la grazia sacramentale assicura che questo segno nella Chiesa rimanga autentico, ricolmo di Spirito Santo e luminoso. Questo non può essere detto dei singoli ministri, che l'ordinazione non pone al riparo dal peccato; ma può e deve essere detto del Corpo ministeriale nel suo insieme.

Questo forse, tutto sommato, è il senso più profondo della sacramentalità dell'Ordine²²⁸, per coloro cui ne viene affidato l'onere e per la Chiesa tutta.

²¹⁹ Paolo VI, Costituzione Apostolica *Pontificalis Romani*.

²²⁰ Testo precedente: «Brilli in loro ogni forma di giusti zia, così che possano render ragione positivamente dell'amministrazione loro affidata e conseguire il premio della beatitudine eterna». Testo attuale: «Così la parola del vangelo giunga nei punti più lontani della terra e la pienezza delle nazioni, congregata in Cristo, sia trasformata nell'unico popolo santo di Dio».

²²¹ I «Sette» di At 6.

²²² Sono aggiunti «l'amore senza finzione, la sollecitudine per gli infermi ed i poveri»; è eliminato il richiamo al «costante pudore», che risulta ridondante dato che poi si parla di «innocente purezza» e di «esemplare castità».

²²³ Testo precedente: «(...) e con la buona prova data meritino di raggiungere per tua grazia dal grado inferiore [dignità] più alte». Testo attuale: «(...) in modo che, imitando sulla terra il Figlio tuo che non venne per essere servito ma per servire, meritino di regnare con lui in cielo».

²²⁴ In un inciso anche al Tridentino è sfuggito questo parallelismo, là dove dice che «è necessario riconoscere che nella Chiesa vi è un nuovo sacerdozio visibile ed esterno, nel quale fu trasferito l'antico». Dz 1764 (957). Nel canone corrispondente questa allusione non c'è più. Dz 1771 (961). Il parallelismo risale però fino a Clemente Romano. Cf § 9, nota 6.

²²⁵ L'allusione al Salmo 50/51 è evidente.

²²⁶ «I sette doni».

²²⁷ In parallelo con lo «Spirito sovrano» caratteristico del vescovo, la *Tradizione Apostolica* invocava sui presbiteri uno «Spirito di grazia e di consiglio», perché fossero saggiamente «anziani» nel governare col vescovo il popolo di Dio. Lo «Spirito Santo di grazia e di sollecitudine industriosa» era chiesto per i diaconi, di cui così veniva immediatamente dipinta la fisionomia spirituale.

²²⁸ Cf K. Rahner, *Chiesa e sacramenti*, Brescia, Morcelliana, 1969, pp. 95-105.