

Influssi della spiritualità francese del XVII secolo

Nel periodo che va da Trento al Vaticano II, comunque, «fu soprattutto la spiritualità ad influenzare la dogmatizzazione del concetto di sacerdote»¹²³. Sebbene la spiritualità del ministero ordinato come tale esuli dal nostro argomento, si deve almeno segnalare il forte influsso che esercitò sulla figura del *sacerdos* la *Scuola oratoriana e sulpiziana francese del XVII secolo*, che ne intensificò la connotazione *sacrale*.

In questa corrente spirituale di ispirazione pseudodionisiana, dove tutto ruotava attorno all'idea di 'adorazione' e di 'sacrificio', la spiritualità proposta al 'sacerdote' era quella dell'associarsi alla incarnazione di Cristo fino alla 'immolazione'. Questa impostazione, pur avendo plasmato generazioni di presbiteri santi portando molti benefici nel campo spirituale e pastorale, nell'ambito teologico veniva ad accentuare ulteriormente la lontananza del 'sacerdos' rispetto alla comunità: egli è colui che, votato al culto e all'adorazione di Dio, si 'sacrifica', insieme a Cristo, per il popolo cristiano.

Grande ispiratore di questa scuola fu il Bérulle, la cui opera fu continuata da Condren e Olier. Sebbene differiscano in alcuni particolari, questi autori sono unanimi nell'affermare che il sacerdozio include in sé tutta la ricchezza della santità della Chiesa ed è deputato a trasmetterla come illuminazione e come grazia¹²⁴. Senza la 'mediazione' del sacerdote la Chiesa non può ricevere nessun dono divino; il sacerdozio battesimale non ha alcun peso in questa impostazione, dove il clero infonde la santità e il popolo la riceve¹²⁵.

Portando all'estremo questa concezione, una certa 'mistica' del sacerdozio durata fino all'inizio del XX secolo si compiaceva di mettere in evidenza la *superiorità* del 'sacerdos' non solo rispetto al popolo, ma anche rispetto agli angeli (come già nel Crisostomo) e perfino alla Madonna (ciò che neppure il Crisostomo aveva pensato): il sacerdote, si diceva (e si scriveva), è più grande perfino di Maria: ella, infatti, ha

¹²³ P. FRANSEN, *Alcuni aspetti del processo di dogmatizzazione del ministero*, cit., 1944.

¹²⁴ Cfr. G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, cit., 60.

¹²⁵ Cfr. *ibid.*, 163-164. Disponiamo ora di una importante antologia di scritti sul sacerdozio di autori della Scuola francese dal XVII al XX secolo, curata e introdotta da L. MEZZADRI, *A lode della gloria. Il sacerdozio nell'École Française*, Jaca Book, Milano 1989; qui si trova anche un'abbondante bibliografia sul periodo in questione.

offerto Gesù agli uomini una volta sola, mentre il sacerdote può offrirlo tutte le volte che vuole, quando celebra l'eucaristia¹²⁶.

Temi di studio

- 1) Leggere per esteso i paragrafi 273-288 del *Catechismo Tridentino*, confrontandoli con le affermazioni dogmatiche e pastorali del concilio di Trento sopra riportate; rilevare gli elementi di continuità e quelli di novità (in particolare la dottrina del sacerdozio dei fedeli).
- 2) Approfondire il 'modello carolino', mostrando come nella figura e nell'opera di Carlo Borromeo convivono e si fondono le due linee affiancate a Trento: quella culturale e quella pastorale. Utilissimo per questo approfondimento è il volume di H. JEDIN - G. ALBERIGO, *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Morcelliana, Brescia 1985.
- 3) Scegliere alcuni rappresentanti della 'scuola di spiritualità francese' del XVII secolo, leggendo i loro apporti ed evidenziando come la linea culturale-pastorale del concilio di Trento viene da essi declinata secondo il modello 'sacrale' della mediazione. Si può partire dall'antologia di L. MEZZADRI, *A lode della gloria. Il sacerdozio nell'École Française*, Jaca Book, Milano 1989: il volume riporta scritti di Bérulle, Sain-Cyran, Condren, Olier, Eudes, De Paoli, Abelly, Giraud, Marmion. Per un primo accostamento a questa 'scuola', si presenta utile G. MOIOLI, *Bérulle e il sacerdozio*, in *Id.*, *Scritti sul prete*, Glossa, Milano 1990, 57-63.

3.2.4. IL PRIMATO PAPALE NELLA DOTTRINA DEL CONCILIO VATICANO I

A conclusione della rassegna che va dal XVI al XIX secolo non possiamo tralasciare un accenno al *primato papale*, il cui sviluppo nel secolo XIX coinvolge anche la concezione dell'*episcopato*¹²⁷.

All'inizio del secolo XIX era esploso il fenomeno dell'*ultramontanismo*, che considerava il Papa infallibile in tutte le sue espressioni e i vescovi semplici organi di trasmissione delle decisioni papali. Contemporaneamente si erano sviluppate alcune idee attorno alla *Scuola romana dei gesuiti*, che fornì molti dei teologi del Vaticano I:

¹²⁶ Cfr. la documentazione in Y. CONGAR, *Le sacerdoce du Nouveau Testament*, cit.

¹²⁷ Ci riferiamo ancora, per la documentazione dettagliata, a J.-M. TILLARD, *Il vescovo di Roma*, cit.; per il quadro storico e la bibliografia, cfr. R. AUBERT, *Il Concilio Vaticano*, in H. JEDIN (ed.), *Storia della Chiesa. Liberalismo e integralismo. Tra stati nazionali e diffusione missionaria (1830-1870)*, Jaca Book, Milano 1975, VIII/2, 474-490.

questa scuola plasmò un'idea di Chiesa che coniugava la visione möhleriana della 'incarnazione continuata' con quella, di ispirazione bellarmiana, della *societas perfecta*; il primato papale era accentuato, ma non al punto da assolutizzarlo come nella concezione ultramontanista. Il concilio Vaticano I (1869-1870) si mosse nel solco della teologia romana.

Analizzata alla luce degli Atti conciliari (schemi preparatori, lavoro delle commissioni e discussioni), la costituzione *Pastor Aeternus* appare un testo moderato rispetto alla posizione ultramontanista. Il Papa viene presentato prima di tutto come colui che compie un *servizio all'unità di tutto il popolo di Dio*¹²⁸ e il suo primato viene presentato, assumendo il modo di vedere dell'epoca patristica, come *il primato della Chiesa romana*¹²⁹.

Fulcro del documento, però, è la duplice definizione riguardante il primato di *giurisdizione* e *l'infallibilità* del ministero papale. Il can. relativo al cap. III della Costituzione afferma: «Se qualcuno dirà che il Romano Pontefice ha solo un compito di controllo e di direzione, ma non un pieno e supremo potere di giurisdizione su tutta la Chiesa, non solo per quanto riguarda la fede e i costumi, ma anche per quanto si riferisce alla disciplina e al governo della Chiesa, sparsa su tutta la terra; o dirà che ha solo la parte principale e non, invece, la totale pienezza di questa suprema potestà; o dirà che questo suo potere non è ordinario e immediato sia su tutte e singole le Chiese sia su tutti e singoli i pastori e i fedeli: sia anatema»¹³⁰. Gli aggettivi 'ordinaria' e 'immediata', riferiti alla potestà del Papa, fecero molto discutere in concilio: alcuni non vedevano come comporli con gli stessi aggettivi riferiti alla potestà del vescovo nella sua diocesi. Nel momento del voto finale si ebbe cura di sottolineare che nei due casi questi aggettivi non hanno lo

¹²⁸ «...Affinché poi lo stesso episcopato fosse uno e indiviso e l'intera moltitudine dei credenti fosse conservata nell'unità della fede e della comunione, per mezzo dei sacerdoti reciprocamente collegati, [Cristo] mise il beato Pietro a capo ('praeprens') degli altri apostoli e, in lui, stabilì il perpetuo principio e il visibile fondamento di entrambe le unità» (Prologo: DS 3051; DDM 672).

¹²⁹ «Chiunque succede a Pietro su questa cattedra, per volontà dello stesso Cristo, ottiene il primato di Pietro sulla Chiesa universale» (Cap. 2: DS 3057; DDM 678); «la Chiesa romana, per volontà del Signore, ha un primato ('principatum') di potere ordinario su tutte le altre Chiese» (Cap. 3: DS 3060; DDM 681).

¹³⁰ DS 3064; DDM 685.

stesso significato: riferiti al potere del Papa significano «non delegati da qualcuno, ma in ragione del suo ufficio»; riferiti ai vescovi, invece, significano «non solo nei casi eccezionali, ma quotidianamente, relativi a tutti i casi che abitualmente si presentano in una diocesi»¹³¹.

L'infallibilità del magistero papale è definita alla fine del cap. IV della Costituzione: «il Romano Pontefice, quando parla *ex cathedra*, cioè quando, adempiendo il suo ministero di pastore e dottore di tutti i cristiani, in forza della sua suprema autorità apostolica, definisce che una dottrina di fede o di morale va creduta da tutta la Chiesa, per l'assistenza promessa a lui da Dio nella persona del beato Pietro, gode di quella infallibilità della quale il divino Redentore ha voluto che fosse insignita la sua Chiesa nel definire questioni di fede e di morale. Pertanto le definizioni dello stesso Romano Pontefice sono irreformabili per se stesse e non in forza del consenso della Chiesa»¹³². È noto che le molte discussioni su questo tema non vertevano tanto sulla infallibilità papale in sé – sulla quale i vescovi sostanzialmente concordavano – quanto sulla opportunità di dichiararla dogma di fede e su alcune sue condizioni di esercizio¹³³. Tutto il concilio fu comunque unanime nel respingere una idea di infallibilità del Papa isolata dal resto della Chiesa. L'infallibilità del Papa non è infatti presentata come un privilegio personale, ma come *esercizio di una prerogativa che Cristo ha affidato a tutta la Chiesa*. La ragione per cui è parso alla fine opportuno definire l'infalibilità pontificia è ravvisata espressamente nel fatto che i tempi richiedevano la massima efficacia del ministero pontificio e che non pochi, invece, ne rifiutavano l'autorità¹³⁴.

¹³¹ Cfr. J.-M. TILLARD, *Il vescovo di Roma*, cit., 141-155.

¹³² DS 3074; DDM 694.

¹³³ Cfr. J.-M. TILLARD, *Il vescovo di Roma*, cit., 187-194. Queste condizioni furono riasunte dal relatore Gasser – il quale affermò esplicitamente che l'infalibilità del Papa non poteva dirsi 'assoluta', perché tale è solo l'infalibilità di Dio – nelle seguenti: che la prerogativa dell'infalibilità sia esercitata per l'edificazione e non per la distruzione della Chiesa; che non vada contro il diritto divino e positivo; che riguardi affermazioni solenni espresse dal pontefice intenzionalmente in quanto pastore universale e con la volontà di definire ('*ex cathedra*'); che concerna questioni di fede e di morale. Per essere esatti, quindi, non si dovrebbe dire che secondo il Vaticano I «il Papa è infallibile», ma che *certi atti ben definiti del suo magistero sono infallibili*.

¹³⁴ Cfr. DS 3072; DDM 693.

Due anni dopo la definizione dell'infalibilità papale, il cancelliere Bismarck inviò una circolare in cui si leggeva che «la giurisdizione episcopale è stata assorbita da quella papale», che «i vescovi sono ormai solamente suoi strumenti» e che il Papa è «un Sovrano che in forza dell'infalibilità è del tutto assoluto, più di qualsiasi altro sovrano del mondo»¹³⁵. I vescovi tedeschi reagirono, con una *Dichiarazione collettiva* del 1875¹³⁶, dichiarando in contraddizione con il Vaticano I le affermazioni del Cancelliere e offrendo invece questa interpretazione della dottrina conciliare: si tratta della concezione cattolica tradizionale per la quale «il Papa è vescovo di Roma: non è vescovo di qualsiasi altra città o diocesi, non è vescovo di Colonia o di Bratislava, ecc. Ma in quanto vescovo di Roma è al tempo stesso Papa, cioè pastore e capo di tutta la Chiesa, capo di tutti i vescovi e di tutti i fedeli; il suo potere papale non si esercita solo in alcuni casi eccezionali ma ha valore e forza sempre, in ogni tempo e luogo (...). I decreti del concilio Vaticano non offrono nessuna lontana possibilità di affermare che il Papa, in forza di quei medesimi decreti, sia diventato un Sovrano assoluto»¹³⁷. Pio IX approvò senza riserve l'interpretazione dei vescovi tedeschi¹³⁸.

Nell'interpretazione autentica del Vaticano I, dunque, il potere del Papa non è quello di un super-vescovo, ma quello di un vescovo tra i vescovi. Ora, poiché il suo ufficio è essenzialmente finalizzato all'unità della Chiesa, il potere del vescovo di Roma deve evidentemente articolarsi con quello degli altri vescovi, che hanno il compito di costruire la Chiesa: il potere primaziale è quello che consente ad ogni vescovo e ad ogni chiesa particolare di aprirsi alla comunione universale e di rimanere in essa.

Tuttavia, sia per l'innegabile carattere ambiguo di certe espressioni sia per la recezione 'ultramontanista' che subì la *Pastor Aeternus*, le decisioni del Vaticano I favorirono nel popolo di Dio una visione ecclesiologicala tendente a risolvere la realtà della Chiesa nel papato. Roma, del resto, potenziò il sistema curiale centralizzando ulteriormente la conduzione della Chiesa a danno delle singole diocesi: così si accentuò l'idea che 'la Chiesa' consiste essenzialmente nel papato e nelle sue strutture e che i singoli vescovi sono semplicemente i 'luogotenenti' del Papa, cioè le ghinghe di trasmissione delle sue decisioni e quasi esclusi-

¹³⁵ DS 3112; DDM 696.

¹³⁶ DS 3112-3116; DDM 696-701.

¹³⁷ DS 3113-3114; DDM 698-699.

¹³⁸ Cfr. DS 3117; DDM 702.

vamente i ripetitori del suo supremo magistero. Bisognerà attendere il Vaticano II, con le dichiarazioni riguardanti la sacramentalità e collegialità episcopale, per superare questa concentrazione del potere ecclesiale nelle mani del Papa.

Temì di studio

- 1) Studiare il quadro storico del Vaticano I con l'aiuto di R. AUBERT, *Il Concilio Vaticano*, in H. JEDIN (ed.), *Storia della Chiesa. Liberalismo e integralismo. Tra stati nazionali e diffusione missionaria (1830-1870)*, Jaca Book, Milano 1975, VIII/2, 474-490. Rendersi conto dello sforzo di quel concilio per mantenere l'equidistanza tra le spinte ultramontaniste e quelle gallicane.
- 2) Collocare il ministero episcopale in relazione alle definizioni dogmatiche della giurisdizione universale (cfr. DS 3064; DDM 685) e dell'infalibilità (cfr. DS 3074; DDM 694), tenendo presente le interpretazioni dei vescovi tedeschi (cfr. DS 3112-3116; DDM 696-701) e di Pio IX (cfr. DS 3117; DDM 702).

3.3. Apporti alla teologia dell'Ordine nella prima metà del secolo XX

Non si può dire che, in generale, i decenni precedenti il Vaticano II abbiano prodotto riflessioni approfondite sul ministero ordinato. La linea tridentina, arricchita dalla spiritualità francese, era universalmente accolta, così nei testi magisteriali papali (3.3.1.) come nei manuali di teologia e spiritualità e nei catechismi (3.3.2.). Nello stesso periodo, comunque, spuntavano segnali di rinnovamento: nasceva una riflessione specifica sulla spiritualità del 'clero diocesano' e sulla necessità di uscire dall'ambito 'sacro' per entrare nella società; si iniziava a parlare di 'teologia del laicato'; alcuni studiosi ponevano basi solide per il rinnovamento della teologia dell'episcopato (3.3.3.).

3.3.1. IL MAGISTERO PONTIFICIO

I documenti magisteriali dei pontefici precedenti il Vaticano II rilanciano autorevolmente l'immagine teologico-spirituale del 'sacerdote'

della Controriforma¹³⁹. I dati emergenti in questi testi riguardano la *dimensione cristologica* del sacerdozio: punto di partenza è la nozione di *carattere*, che consacra e conforma a Cristo; di qui si diramano una *direzione ontologica*, indicata come partecipazione al sacerdozio di Cristo, e una *direzione ministeriale*, espressa in formule come *agere in persona Christi, nomine Christi* e simili. In questo quadro, l'elemento specifico del sacerdozio rimane quello *culturale* e la persona del ministro continua ad essere connotata dalla visione *sacrale* espressa con la formula *sacerdos alter Christus* e con termini che indicano un ruolo di *mediazione*.

Il *carattere* viene dunque compreso all'interno di una visione dell'ordinazione come *consacrazione*. Pio XII sintetizza bene questa visione quando, ricordando che ai presbiteri è chiesta una vita più santa che ai laici, fa derivare la santità sacerdotale dalla 'dignità' fondata sulla «consacrazione sacerdotale» finalizzata alla estensione dell'opera redentiva¹⁴⁰.

Il 'carattere' si specifica prima di tutto in direzione ontologica, come *partecipazione al sacerdozio di Cristo*¹⁴¹: categoria che, nei documenti in esame, appare riservata al sacerdozio ordinato e non viene estesa al *sacerdozio battesimale*. Il motivo di questa limitazione va ovviamente ricercato nell'indole eucaristico-sacrificale del sacerdozio: se esso consiste essenzialmente nella potestà di offrire il sacrificio eucaristico, nel quale viene ripresentato il sacrificio della croce, culmine del sacerdo-

¹³⁹ I documenti ai quali facciamo riferimento sono, in ordine cronologico: LEONE XIII, Lettera Apostolica *Apostolicae Curae*, 1 settembre 1896, in *Acta Sanctae Sedis* (d'ora in poi: ASS) 29 (1896/97) 193-203 (parte centrale anche in DS 3315-3319; cfr. DDM 1084-1086); ID., Lettera Enciclica *Fin dal principio*, 8 dicembre 1902, in ASS 35 (1902/03) 257-265; PIO X, Esortazione *Haerent animo*, 4 agosto 1908, in ASS 41 (1908) 555-577; BENEDETTO XV, Lettera Enciclica *Humani generis*, 15 giugno 1917, in *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 9 (1917) 305-317; ID., Lettera *Saepe nobis*, 30 novembre 1921, in AAS 13 (1921) 554-559; PIO XI, Lettera Enciclica *Miserentissimus Redemptor*, 8 maggio 1928, in AAS 20 (1928) 165-178; ID., Lettera Enciclica *Ad catholici sacerdotii fastigium*, 20 dicembre 1935, in AAS 28 (1936) 5-53; PIO XII, Lettera Enciclica *Mediator Dei*, 20 novembre 1947, in AAS 39 (1947) 521-595; ID., Esortazione Apostolica *Menti Nostrae*, 23 settembre 1950, in AAS 42 (1950) 657-702; ID., Discorso *Si diligis*, 31 maggio 1954, in AAS 46 (1954) 313-317; ID., Discorso *Magnificate Dominum*, 2 novembre 1954, in AAS 46 (1954) 666-677; ID., Discorso *Vous nous avez*, 22 settembre 1956, in AAS 48 (1956) 711-725; GIOVANNI XXIII, Lettera Enciclica *Sacerdotii nostri primordia*, 1 agosto 1959, in AAS 51 (1959) 545-579.

¹⁴⁰ Cfr. *Menti Nostrae*, in AAS 42, 660.

¹⁴¹ Cfr. LEONE XIII, *Fin dal principio*, in ASS 35, 257; PIO X, *Haerent animo*, in ASS 41, 558; PIO XII, *Menti Nostrae*, in AAS 42, 659.

zio di Cristo, è ovvio che 'partecipa' del sacerdozio di Cristo chi ha tale potere in seguito all'ordinazione. In questo contesto nasce la formula, che sarà poi recepita da LG 10, «essentia et non gradu tantum»; è Pio XII che la conia, là dove menziona sì la dottrina del sacerdozio battesimale, ma la relativizza poi in diversi modi, affermando che la nozione di 'sacerdozio' si applica in senso vero e proprio ai ministri ordinati; i fedeli infatti hanno «un qualche sacerdozio» («quoddam sacerdotium») e non il sacerdozio «vero e proprio» («vere et proprie dictum»), così che il sacerdozio dei fedeli differisce «non solo di grado ma anche di *essenza*» da quello ministeriale, il quale consiste nella potestà di celebrare il sacrificio eucaristico¹⁴².

Il 'carattere' viene specificato, in secondo luogo, in direzione ministeriale: abilita infatti ad *agire 'in persona'/'in nome'/'nel ruolo' di Cristo*¹⁴³. Attraverso queste formule, che suppongono necessariamente l'idea del carattere come partecipazione al sacerdozio di Cristo (non si possono applicare a chi non ha ricevuto il carattere sacerdotale), i papi traspongono il riferimento cristologico anche al livello dell'*agire* sacerdotale, tentando di veicolare l'idea che la dimensione cristologica del sacerdozio è ciò che connota non solo l'essere ma anche il fare del sacerdote. Con queste espressioni – tra le quali *in persona Christi* è la preferita – il magistero pontificio intende mettere in evidenza che il ministero sacerdotale, specialmente nel suo momento culminante che è l'offerta del sacrificio eucaristico, assume la rappresentanza di Cristo *di fronte* alla Chiesa.

¹⁴² Cfr. *Magnificate Dominum*, in AAS 46 (1954) 669.

¹⁴³ I passi pontifici più importanti in proposito sono: PIO X, *Haerent animo*, in ASS 41, 557-588; PIO XI, *Ad catholici sacerdotii fastigium*, in AAS 28, 10.12.14-15.20; PIO XII, *Menti Nostrae*, in AAS 42, 659. 666. 667. 689; ID., *Mediator Dei*, in AAS 39, 538. 548. 553. 555. 556; ID., *Magnificate*, in AAS 46, 669. Un'ampia ricostruzione storico-teologica dell'origine e del significato di queste formule in relazione al ministero ordinato, dalle loro origini al loro uso nel XX secolo, in B.D. MARLIANGEAS, *Clé pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae*, Beauchesne, Paris 1978. La pubblicazione dell'intera ricerca è stata anticipata di un decennio da una breve nota dello stesso autore: *'In persona Christi' 'in persona Ecclesiae'*. *Note sur les origines et le développement de l'usage de ces expressions dans la théologie latine*, in J.-P. JOSSUA – Y. CONGAR (edd.), *La liturgie d'après Vatican II*, Du Cerf, Paris 1967, 283-288. Cfr. anche G. RAMBALDI, *'Alter Christus', 'in persona Christi', 'personam Christi gerere'*. *Note sull'uso di tali e simili espressioni nel Magistero da Pio XI al Vaticano II e il loro riferimento al carattere*, in J. ESQUERDA BIFET (ed.), *Teologia del sacerdozio*, Adelcoa, Burgos 1973, XIX, 211-264.

Il *compito principale* del sacerdote è sempre indicato in questi documenti nell'esercizio del *potere sacrificale-sacramentale*, l'unico derivato direttamente dall'Ordine: esso è il compito «precipuo» e «massimo»¹⁴⁴; è la «potestas propriae sacerdotalis»¹⁴⁵, tanto che i sacerdoti sono ministri di Cristo soprattutto (*praesertim*) per celebrare l'eucaristia¹⁴⁶, per «sacrificare»¹⁴⁷. Gli altri compiti (annuncio della parola e guida pastorale dei fedeli), anche se molto importanti, restano secondari perché al di fuori degli effetti sacramentali dell'Ordine; quando infatti i papi ricordano i «nobili uffici» della predicazione e delle confessioni¹⁴⁸, la cura degli infermi e la consolazione dei malati come *munera* che conducono al bene degli altri¹⁴⁹ o l'eccellenza del *munus* magisteriale dei sacerdoti¹⁵⁰, fino a riprendere l'affermazione tridentina della predicazione come «primum et maximum officium»¹⁵¹, conducono il discorso non sul piano 'sacramentale', bensì su quello 'pastorale'.

Alla riaffermazione della concezione culturale tridentina si uniscono tratti della visione *sacrale* arricchitasi con gli apporti della spiritualità francese. Questi tratti sono particolarmente visibili e quasi riassunti nella formula *sacerdos alter Christus* e nell'idea del sacerdote come *intermediario*.

*Alter Christus*¹⁵² è per Leone XIII espressione sintetica della visione del sacerdote secondo la Tradizione; egli afferma con enfasi: «tutta la tradizione della Chiesa è una voce sola nel proclamare che il sacerdote è un altro Cristo e che il sacerdozio si esercita bensì in terra, ma va meritatamente annoverato tra gli ordini del cielo»; l'espressione è funzionale ad esaltare la dignità del

¹⁴⁴ Cfr. LEONE XIII, *Apostolicae Curae*, in ASS 29, 199; PIO X, *Haerent animo*, in ASS 41, 562; PIO XI, *Ad catholici sacerdotii fastigium*, in AAS 28, 9.

¹⁴⁵ PIO XII, *Mediator Dei*, in AAS 39, 537.

¹⁴⁶ PIO XII, *Menti Nostrae*, in AAS 42, 667.

¹⁴⁷ PIO XII, *Magnificate Dominum*, in AAS 46, 667.

¹⁴⁸ Cfr. LEONE XIII, *Fin dal principio*, in ASS 35, 259-260.

¹⁴⁹ Cfr. PIO X, *Haerent animo*, in ASS 41, 562.

¹⁵⁰ Cfr. PIO XII, *Si diligis*, in AAS 46, 313-317.

¹⁵¹ Cfr. BENEDETTO XV, *Humani generis*, in AAS 9, 307; GIOVANNI XXIII, *Sacerdotii nostri primordia*, in AAS 51, 570.

¹⁵² Sull'uso della formula nel magistero del XX secolo, cfr. P.J. CORDES, 'Sacerdos alter Christus'? *Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*, in *Catholica* 26 (1972) 38-49; G. RAMBALDI, 'Alter Christus', 'in persona Christi', 'personam Christi gerere', cit.; R. GERARDI, 'Alter Christus': la Chiesa, il cristiano, il sacerdote, in *Lateranum* 47 (1981) 111-123.

sacerdote, a cui «è conferito un potere che Dio non affidò neppure agli angeli»¹⁵³. I papi successivi ripresero la formula sotto un'angolatura dottrinale e una parentetica: il sacerdote è 'alter Christus' in base al potere sacramentale¹⁵⁴ e *deve diventarlo* imitando Cristo¹⁵⁵.

Sebbene i documenti papali pre-conciliari non applichino esplicitamente il termine *mediatore* al sacerdote – probabilmente per non collidere con l'unica mediazione di Cristo affermata nelle Scritture¹⁵⁶ – esso traduce bene la loro visione: il sacerdote è infatti detto 'intermediario' tra il cielo e la terra (Leone XIII), 'intercessore' presso Dio a favore degli uomini (Pio XI) e 'conciliatore' tra Dio e gli uomini (Pio XI e Pio XII), inferiore a Dio ma superiore al popolo (Pio XII)¹⁵⁷. Una famosa affermazione di Pio X è sintomatica di quel clima teologico-spirituale: applicando al solo 'sacerdote' l'affermazione evangelica «voi siete il sale della terra... voi siete la luce del mondo» (Mt 5,13.14), egli asseriva che tra la vita di un sacerdote e quella di un semplice uomo retto deve sussistere la stessa differenza che vi è tra il cielo e la terra¹⁵⁸.

Nella formula 'alter Christus' e nella prospettiva della mediazione si possono così vedere due categorie atte a tradurre la visione globale del sacerdozio ministeriale antecedente il concilio Vaticano II. L'insieme delle categorie ed espressioni incontrate dà luogo a quella visione del sacerdozio che è stata indicata come *repraesentatio Christi*: sebbene questa formulazione non si trovi espressamente nei documenti in esame, esprime sostanzialmente il contenuto comune a tutte le categorie e formule studiate. Il fatto che i papi non utilizzino l'espressione 'repraesentatio Christi' per il sacerdozio è presumibilmente dovuto alla volontà di salvaguardare il riferimento del verbo 'repraesentare' alla sola eucaristia, sulla linea tridentina¹⁵⁹; e tuttavia a ragione Persson

¹⁵³ *Fin dal principio*, in ASS 35, 258.

¹⁵⁴ Cfr. PIO X, *Haerent animo*, in AAS 41, 569; PIO XI, *Ad catholici sacerdotii*, in AAS 28, 10; PIO XII, *Menti Nostrae*, in AAS 42, 659.

¹⁵⁵ Cfr. PIO X, *Haerent animo*, in AAS 41, 569 (nello stesso passo si incontrano entrambe le sfumature); PIO XI, *Ad catholici sacerdotii*, in AAS 28, 23.

¹⁵⁶ La cura di evitare l'uso di 'mediatore' per il prete, pur attribuendogli di fatto questa funzione, emerge bene in un passo nel quale Pio XII accosta il prete a Cristo: il sacerdote è 'conciliatore' per mandato di colui che è unico «Mediatore» (cfr. *Ad catholici sacerdotii fastigium*, in AAS 28, 20).

¹⁵⁷ Cfr. rispettivamente: *Fin dal principio*, in ASS 35, 257; *Ad catholici sacerdotii fastigium*, in AAS 28, 18.20; *Mediator Dei*, in AAS 39, 553.554; *Magnificate Dominum*, in AAS 46, 668.

¹⁵⁸ Cfr. *Haerent animo*, in ASS 41, 577.560.

¹⁵⁹ L'uso eucaristico di 'repraesentare' compare, ad es., in *Mediator Dei*, in AAS 39, 522, citando la sessione XXII del concilio di Trento.

poteva vedere in essa la categoria sintetica espressiva della visione teologica cattolica pre-conciliare del sacerdozio ordinato¹⁶⁰.

3.3.2. MANUALI TEOLOGICI E SPIRITUALI E CATECHISMI

I *manuali di teologia* del periodo in esame convergono tra loro su tutti gli aspetti sostanziali. Ne ricordiamo due, a modo di esempio.

Il Noldin-Schmitt, diffuso in moltissimi seminari ed utilizzato come vera e propria 'Summa' dogmatica, morale e canonica, dedica al *De Ordine* il libro settimo (nn. 449-501)¹⁶¹. La definizione dell'Ordine raccoglie elementi ormai classici: è un sacramento nel quale, per l'imposizione delle mani e le parole del vescovo, viene conferita una potestà spirituale e insieme una grazia per esercitare legittimamente i sacri uffici (n. 449). La dottrina è presa da Tommaso e dal Tridentino: ma sulla sacramentalità episcopale il manuale si spinge oltre: accetta infatti i sette ordini, accentuando però la superiorità del «sacerdotium maius», l'episcopato, sul «sacerdotium minus», il presbiterato (n. 450) e chiama «sacramentum» anche l'episcopato (n. 451). Nella trattazione separata sugli effetti del presbiterato e dell'episcopato (cfr. n. 454) tenta di comporre la visione tomista dell'uguaglianza tra presbitero e vescovo circa la potestà sul corpo vero di Cristo con la concezione ignaziana della superiorità sacramentale del vescovo. Anche nella questione della 'materia', il manuale ricerca una mediazione fra l'imposizione delle mani e la consegna degli strumenti, propendendo però (sebbene per la validità «utraque adhiberi debet») verso l'imposizione delle mani, in quanto nel rito episcopale non v'è 'traditio instrumentorum' e in quanto rispecchia l'antica tradizione latina e la tradizione greca.

Materiale complementare al Noldin-Schmitt si può trovare nel manuale del Carretti¹⁶², molto meno diffuso, ma rappresentativo perché riassuntivo di altri. Il ridimensionamento del 'sacerdozio comune' si impone dall'inizio della trattazione: commentando *1 Pt* 2,9 e *Ap* 1,6, dove «si parla evidentemente di sacerdozio in senso largo», Carretti fornisce questa singolare interpretazione dei due passi biblici: «tutti i cristiani dovrebbero lavorare *coi sacerdoti* come facevano i primitivi cristiani, alla diffusione e al trionfo del Regno di Cristo!».

¹⁶⁰ Cfr. P.E. PERSSON, *Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.

¹⁶¹ H. NOLDIN - A. SCHMITT, *De Sacramentis*, Pustet, Oeniponte 1927¹⁸, 460-505.

¹⁶² E. CARRETTI, *Lezioni di Sacra Teologia tratte dalla Summa Theologica di S. Tomaso. I Sacramenti. I Novissimi*, Bononia, Bologna 1926. La sezione sull'Ordine va dal n. 129 al n. 144, pp. 215-238.

Da Tommaso il Carretti assume la diretta finalizzazione dei ministeri all'eucaristia e come lui li classifica in base al rapporto che hanno con la celebrazione. Si distacca invece da Tommaso per quanto concerne la materia dell'ordinazione: poiché le Chiese orientali e greca non usano la 'traditio instrumentorum', l'unica materia è la 'impositio manuum', come del resto attestano le Scritture. Il momento dell'istituzione viene in un certo senso sdoppiato: nell'ultima Cena Gesù (cita *Lc* 22,19) istituì il sacramento dell'Ordine quanto al «potere sul suo corpo vero»; che completò dopo la sua risurrezione (cita *Gv* 20,22) con un «potere sopra il suo corpo mistico». L'accento è comunque sull'istituzione nell'ultima Cena¹⁶³.

I *catechismi* diffondono, semplificato, ciò che il magistero e i manuali di teologia hanno elaborato. Basteranno anche in questo caso alcuni richiami.

Pio X, nel *Catechismo maggiore* (1905), riserva 16 paragrafi all'Ordine Sacro (nn. 814-829)¹⁶⁴; anch'esso menziona una 'doppia istituzione', che origina un 'doppio potere': nell'ultima Cena e nella missione pasquale (cfr. n. 818): è questa «doppia potestà» che fa la «grandissima dignità» del sacerdozio cristiano (n. 820); dignità così marcata da giungere ad una quasi-identificazione con Cristo, se è vero che «il disprezzo e le ingiurie che si rivolgono contro i sacerdoti, ricadono sopra Gesù Cristo stesso» (n. 823)¹⁶⁵.

Anche il *Catechismo per gli adulti* del card. Gasparri¹⁶⁶ richiama la doppia istituzione del sacerdozio (cfr. n. 500) e insiste sulla 'sacralità' della persona del ministro: «la dignità del sacerdozio è altissima, perché il sacerdote è ministro di Gesù Cristo e dispensatore dei misteri divini, mediatore fra Dio e gli uomini, e ha potestà sul corpo reale e su quello mistico di Gesù Cristo» (n. 502). Gasparri lascia poi aperte entrambe le tradizioni per quanto riguarda la materia, che «è l'imposizione delle mani, o la consegna degli strumenti» (n. 503).

¹⁶³ Così anche altri manuali: cfr. V. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica* IV, *De Sacramentis in communi et in particulari ac de Novissimis*, Bilbao 1928, 79; L. LERCHER, *Institutiones Theologiae dogmaticae*, Oeniponte, Barcelona 1930, IV, 262; C. BOZZOLA, *De sacramentis*, D'Auria, Napoli, 1948, 51.

¹⁶⁴ S. PIO X, *Catechismo maggiore*, Ares, Milano 1990, 185-188.

¹⁶⁵ Lo stesso S. Pio X, nel più sintetico *Catechismo della dottrina cristiana* (1913) per i fanciulli, riassume così al n. 13 la dottrina sull'Ordine: «sacramento che dà la potestà di compiere le azioni sacre riguardanti l'eucaristia e la salute delle anime, e imprime il carattere di ministri di Dio»; e riafferma la quasi-identificazione con Cristo: «il sacerdote è come Gesù: ci santifica con i sacramenti e ci insegna la via del cielo» (*Catechismo della dottrina cristiana*, Paoline, Roma 1969, IV, 19).

¹⁶⁶ P. GASPARRI, *Catechismo per gli adulti desiderosi di approfondirsi nella conoscenza della dottrina cristiana*, La Scuola, Brescia 1934, 165-167.

La visione diffusa dai catechismi dei decenni precedenti il Vaticano II, così, appare addirittura più ristretta di quella del *Catechismo tridentino*: a differenza di quello, questi non presentano neppure un accenno al sacerdozio comune (nemmeno nelle parti riguardanti il battesimo). Non si inoltrano nella spinosa questione della sacramentalità dell'episcopato e riconducono l'istituzione del sacerdozio all'ultima Cena e al potere di rimettere i peccati. Questo duplice riferimento è funzionale alla sottolineatura della doppia potestà alla quale abilita il carattere sacramentale: in ordine al Corpo vero e al Corpo mistico di Cristo. A questa concezione fa da supporto la sacralizzazione del sacerdote, che è 'mediatore' tra Dio e gli uomini (Gasparri), come Gesù Cristo stesso (Pio X).

Questa impostazione era perfettamente recepita anche nella *formazione spirituale* dei seminaristi e dei presbiteri.

Si vedano, per fare un solo esempio, i volumetti che circolavano prima del concilio, opera di P. Chaignon (rielaborati da I. Morello), dal titolo *Il prete santificato dalla pratica della meditazione, intrisi di affermazioni ricavate da Crisostomo*¹⁶⁷. Vi si legge che obbedire a Dio è «veramente giusto e doveroso per ogni uomo, ma a più forte ragione per un sacerdote, che è separato dal mondo e dalle sue cure per essere consacrato interamente al servizio del Signore» (I,19); noi sacerdoti, continuano gli autori, «assomigliamo agli angeli, di cui abbiamo il nome e l'ufficio» (I, 40); infatti «il sacerdote è il religioso di Dio e il salvatore dei fratelli [...]. Poiché non c'è che un sacerdozio, quello di Lui, che viene partecipato a noi, e che fa di noi tutti *alter Christus*» (I, 48). Si riconosce una possibile tensione, in questa impostazione tra vita spirituale e ministero («il sacerdote è in certo modo diviso fra se stesso e i fratelli»: I, 54), che si risolve con lo schema del 'rifornimento', a partire dall'assioma, tipico della linea sacrale, *nemo dat quod non habet*: «non è zelo quello del sacerdote che si sviscera nelle opere, senza rifornire di carità divina il suo cuore» (I, 54).

In questo quadro generale, che non fa altro se non svolgere coerentemente la visione culturale e quella sacrale, si incontrano però anche segnali di rinnovamento.

¹⁶⁷ P. CHAIGNON – I. MORELLO, *Il prete santificato dalla pratica della meditazione*, voll. I-III, Gregoriana, Padova 1957 (I e II) e 1958 (III). Nel testo citiamo dal primo volume, che dà l'impostazione generale sul 'sacerdote', facendo seguire al capitolo numerato con cifra romana la pagina con cifra araba.

Temî di studio

- 1) Leggere lo studio di G. RAMBALDI, "*Alter Christus*", "*in persona Christi*", "*personam Christi gerere*". Note sull'uso di tali e simili espressioni nel Magistero da Pio XI al Vaticano II e il loro riferimento al carattere, in J. ESQUERDA BIFET (ed.), *Teologia del sacerdozio*, Adelcoa, Burgos 1973, XIX, 211-264. Verificare l'impostazione tendenzialmente 'crisomonista' del magistero preconciliare, evidenziando la piena accoglienza della prospettiva dogmatica tridentina e degli apporti provenienti dalla spiritualità francese del XVII secolo.
- 2) Confrontare le affermazioni sul ministero ordinato contenute nel *Catechismo tridentino* con quelle del *Catechismo maggiore* di Pio X e del *Catechismo per gli adulti* del card. Gasparri, motivando la perdita, in questi ultimi, della prospettiva del 'sacerdozio dei fedeli'.

3.3.3. SEGNALI DI RINNOVAMENTO PRIMA DEL VATICANO II

La prima metà del secolo XX è un'epoca di fermenti, che lieviteranno in concilio. Nasce una riflessione specifica sul *clero diocesano* ad opera soprattutto del card. Mercier; il card. Suhard, prendendo atto del fenomeno della secolarizzazione, invita il clero ad uscire dal recinto sacro verso la 'città'; la teologia del *laicato*, con p. Congar, sta muovendo i primi passi; esegeti, liturgisti e teologi tracciano le vie per un rinnovamento della dottrina dell'*episcopato*. Tutti questi fermenti entreranno nel Vaticano II¹⁶⁸.

La spiritualità del clero diocesano: Mercier

La dicotomia tridentina tra ministero pastorale e vita spirituale, che si ripresenta – come abbiamo appena visto – nel XX secolo, sarà superata decisamente solo dal concilio Vaticano II. Ma non si può affrontare il concilio senza almeno ricordare l'influente riflessione che all'inizio del secolo portò avanti il card. Mercier. «Codesta riflessione ci appare innanzitutto sostanzialmente come una rilettura, in funzione più o meno apertamente polemica, di san Tommaso, dal quale essa attinge e

¹⁶⁸ Per un primo sguardo globale sul periodo in questione, cfr. J. ESQUERDA BIFET, *Resurgir sacerdotal antes del Concilio Vaticano II*, in ID., *Teología del sacerdozio*, XIX, Adelcoa, Burgos 1973, 155-181.

del quale ripropone, senza eccessive esigenze critiche, la dottrina dello 'stato di perfezione', dell' 'ufficio' episcopale, e quella delle forme della vita 'umana', dominata dalla tensione azione-contemplazione»¹⁶⁹.

Mercier scrisse nel 1918 un libro di spiritualità nel quale proponeva l'ideale di perfezione applicato al clero diocesano¹⁷⁰, sviluppando idee da lui già espresse in precedenza¹⁷¹; dopo di lui, altri scrissero circa lo stesso argomento¹⁷² e si moltiplicarono gli studi sulla spiritualità del clero diocesano. Uno studioso ha scritto, a proposito di Mercier, che «nessuno, nel secolo XX, ha avuto un'influenza che sia paragonabile alla sua nella promozione spirituale del clero cattolico»¹⁷³.

La sua importanza *non* sta nell'aver contribuito a desacralizzare o desacerdotalizzare la figura del 'sacerdote': su questi punti, anzi, Mercier ripropone sostanzialmente la visione pseudodionisiana e tridentina del sacerdozio. Scrive infatti: «Sì, noi siamo separati per vocazione e diveniamo per stato dei consacrati, cioè dei separati, degli oggetti inviolabili, votati esclusivamente al servizio di Dio. Il carattere dell'Ordine che abbiamo ricevuto ci ha isolati per sempre dal mondo profano, ci ha sottratto non soltanto ai suoi vizi e alle sue follie, ma alle sue più legittime preoccupazioni di affari, di prosperità, di splendore, di godimento»¹⁷⁴. Anche per lui, inoltre, il sacerdozio esiste essenzialmente per consacrare l'eucaristia¹⁷⁵.

Da questa impostazione, comunque, non deduce alcuna superiorità della vita contemplativa su quella ministeriale, ma – al contrario – afferma chiaramente che il *presbitero diocesano* non ha nulla da invidiare, quanto a spiritualità, ai monaci e ai religiosi. Infatti, mentre congregazioni e ordini religiosi sono stati fondati da uomini, per quanto santi, il sacerdozio è stato fondato da Gesù Cristo in persona: «Sì, miei cari Confratelli, voi appartenete al primo Ordine religioso stabilito nella Chiesa; il vostro Fondatore è Nostro Signore Gesù Cristo in per-

¹⁶⁹ G. MOIOLI, *Scritti sul prete*, cit., 91.

¹⁷⁰ D.G. MERCIER, *La vie intérieure*, Louvain 1918.

¹⁷¹ Cfr. *Retraite pastorale*, Louvain 1909.

¹⁷² È famoso il libro di E. MASURE, *De l'éminente dignité du clergé diocésain*, Paris 1938.

¹⁷³ F. VAN STEENBERGEN, *Il sacerdozio secondo il Cardinal Mercier*, in J. COPPENS (ed.), *Sacerdozio e celibato*, cit., 177.

¹⁷⁴ *Retraite pastorale*, cit., 230.

¹⁷⁵ *Retraite pastorale*, cit., 100-101.

sona; i primi religiosi del suo Ordine furono gli Apostoli; i loro successori sono i vescovi e, in unione con loro, i sacerdoti, tutti i ministri dei santi Ordini e fino agli stessi chierici, che fanno pubblicamente professione di non voler più che Dio per eredità e il servizio di Dio per occupazione della loro vita»¹⁷⁶. Dunque i sacerdoti sono per eccellenza 'religiosi', perché 'consacrati' al servizio pastorale voluto da Cristo¹⁷⁷.

Le esigenze della vita pastorale, più ancora che le esigenze della vita cristiana e della vita monastica, richiedono ascesi e santità di vita¹⁷⁸. «Nessuno quaggiù più del vescovo è chiamato a una più alta perfezione; nessuno ha un programma di vita più conforme a quello del nostro divin Redentore; siate tutt'uno con lui, che la sua opera sia la vostra; siate, uniti a lui, salvatori di anime, e sarete santi fra i santi [...]. Cooperatori del vostro vescovo, uniti in spirito e volontà al suo apostolato; in possesso, anche voi, di quella forma di carità pastorale che vi spingerebbe, se occorresse, a dare la vostra vita per il vostro gregge, carità nella quale la tradizione cattolica vede risplendere la superiorità dell'episcopato su ogni altro stato di vita, avete dunque il diritto di considerarvi davanti a Dio come associati allo stato di perfezione più elevato che esista al mondo»¹⁷⁹.

È così che tratti tipicamente tridentini e dionisiani vengono da Mercier trasportati dentro ad uno schema agostiniano, poiché le esigenze della vita spirituale – sebbene presentata con caratteristiche marcatamente 'monastiche' – vengono fatte dipendere dalle esigenze pastorali e non da una qualche superiorità della vita contemplativa o dei voti religiosi.

¹⁷⁶ *Ibid.*, 197.

¹⁷⁷ «In virtù di questa consacrazione sono tenuti a una perfezione morale superiore a quella richiesta al semplice fedele, anche se questi si sia impegnato con la professione religiosa alla ricerca della perfezione con la pratica dei consigli evangelici. Il sacerdote diocesano non ha necessità di ricorrere a quei mezzi di santificazione, perché la vita pastorale richiede il distacco universale» (F. VAN STEENBERGEN, *Il sacerdozio secondo il Cardinal Mercier*, cit., 181-182).

¹⁷⁸ «Chi dunque è religioso, se non lo siamo noi? Religiosi per nostro conto personale a titolo di cristiani; religiosi a nome dell'umanità che rappresentiamo in unione col Cristo davanti alla Maestà dell'Eterno Padre. Chi dovrà per conseguenza essere 'santo, innocente, senza macchia, separato dai peccatori, elevato al di sopra dei cieli' (Eb 7,26), se non lo siamo noi, rappresentanti ufficiali di Cristo, portavoce di Dio al popolo fedele» (*La vie intérieure*, cit., 159).

¹⁷⁹ *Ibid.*, 200-201.

La dottrina
della spiritualità
ministeriale
è unita a
quella
contemplativa

Il clero e la secolarizzazione: Subard

La teologia pastorale del primo cinquantennio del XX secolo, aiutata dalle indagini sociologiche, prende atto che il presbitero è sempre più immerso in una città scristianizzata: la rinnovata visione del ministero, stimolata dalla consapevolezza della secolarizzazione, è bene espressa dal titolo della famosa *Lettera Pastorale* che il card. E. Suhard dettò nella quaresima del 1949: *Il prete nella società*; in essa si legge tra l'altro: «Esiste una lunga, spessa muraglia, che separa in due campi chiusi la Chiesa e la società umana. Il primo compito sacerdotale dei nostri giorni è di prendere coscienza di questo fatto e guardare il mondo in faccia [...]. Il prete d'oggi si chiede: di fronte a questo orizzonte che il fumo delle officine oscura, di fronte a queste università e questi laboratori nei quali nascono tanti problemi e tante scoperte, che devo fare?»¹⁸⁰. Di fronte a queste istanze, «il dolore, l'angoscia dei preti di oggi è di sentire che il 'paese reale' vive e si costruisce senza di loro e che essi vi sono estranei. Quando si esaminano, prendono coscienza che l'essenziale del loro ministero è consacrato al gregge dei fedeli. Ma con questa differenza, che la proporzione si è rovesciata: è alle pecore perdute che occorre andare ma, di fatto, sono le pecore che restano quelle che occupano gran parte delle loro giornate»¹⁸¹. Sono le questioni che in concilio, anche nelle Chiese di 'antica cristianità', favoriranno l'assunzione di una visione *missionaria* del ministero ordinato.

La teologia del laicato: Congar

Le discussioni provocate dalla secolarizzazione, però, andarono soprattutto a beneficio della teologia del laicato; il presbiterato, infatti, se si escludono pochissimi precursori alla Suhard, rimaneva sostanzialmente chiuso nei confini intraecclesiali e il rapporto con il 'mondo' veniva di fatto ad essere delegato ai laici, consolidando così lo schema 'presbitero-nella-Chiesa/laico-nel-mondo' e tendendo di conseguenza

¹⁸⁰ *Le Prêtre dans la Cité*, Lahure, Paris 1949, 40; per un approfondimento delle posizioni del card. Suhard, con antologia di altri suoi scritti, cfr. O. DE LA BROSSE (ed.), *Emmanuel Suhard. Il vescovo e i suoi preti*, A.V.E., Roma 1967.

¹⁸¹ *Le Prêtre dans la Cité*, cit., 41-42.

a riservare le competenze intraecclesiali ai ministri ordinati e quelle extraecclesiali ai laici.

Le grosse domande poste dalla secolarizzazione quindi interpellarono direttamente il laico e non il 'sacerdote': l'opera pionieristica di Y. Congar¹⁸², che avrà un grande influsso nei testi conciliari sul laicato, si mosse sostanzialmente entro questo binario, che ne costituisce anche il maggior limite; non si dirà comunque mai abbastanza quanto Congar abbia contribuito a valorizzare il 'laicato' – e di riflesso il 'battezzato' – reinserendo l'esercizio del sacerdozio comune nell'ambito 'salvifico' della vita ed attività ecclesiale e togliendolo dalla deriva 'profana' nella quale era stato di fatto costretto da secoli¹⁸³.

Temi di studio

- 1) Seguendo lo studio di F. VAN STEENBERGEN, *Il sacerdozio secondo il Cardinal Mercier*, in J. COPPENS (ed.), *Sacerdozio e celibato. Studi storici e teologici*, Ancora, Milano 1975, 177-211, rilevare le novità della riflessione del card. Mercier sulla spiritualità del clero diocesano.
- 2) Accostare il pensiero e l'epoca del card. Suhard attraverso il volume di O. DE LA BROSSE (ed.), *Emmanuel Suhard. Il vescovo e i suoi preti*, A.V.E., Roma 1967. Evidenziare nella famosa *Lettera Pastorale* del Card., *Il prete e la società*, il tentativo di superare la contrapposizione sacro/profano e il riflesso di questo superamento nella concezione del ministero presbiterale che ne risulta.
- 3) Leggendo l'opera classica di Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Du Cerf, Paris 1953 [trad. it., *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966], constatare lo sforzo di rivalutare il laicato dal punto di vista teologico, rapportando la sua missione ai tre 'munera' di Cristo; rilevare nel contempo i limiti dell'opera, messi in evidenza alcuni decenni dopo dall'autore stesso nel primo capitolo del volume *Ministères et communion ecclésiale*, Du Cerf, Paris 1971 [trad. it., *Ministeri e comunione ecclesiale*, Dehoniane, Bologna 1973], intitolato *Il mio itinerario nella teologia del laicato e dei ministeri*.

¹⁸² Pietra miliare della moderna teologia del laicato è infatti unanimemente considerata l'opera di Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Du Cerf, Paris 1953 [trad. it., *Per una teologia del laicato*, Morcelliana, Brescia 1966], dove viene illustrata la natura e la missione della Chiesa come partecipazione ai tre poteri di Cristo, sia per i sacerdoti come per i laici.

¹⁸³ Cfr. D. BONIFAZI, *Sacerdozio-laicato negli sviluppi dell'ecclesiologia di Congar*, in *Lateranum* 47 (1981) 190-198; G. COLOMBO, *La 'teologia del laicato': bilancio di una vicenda storica*, in AA.VV., *I laici nella Chiesa*, L.D.C., Torino 1986, 9-27; G. CANOBBIO, *Laici o cristiani?*, cit., 177-211 (inquadra l'intero periodo tra i due concili Vaticani, riservando ampio spazio a Congar).

Basi per un rinnovamento della teologia dell'episcopato

Nel contempo alcuni studiosi stavano approfondendo la dottrina dell'*episcopato*, offrendo contributi di grande livello che saranno utili anche per l'elaborazione dei testi del Vaticano II. Ne ricordiamo alcuni.

I movimenti *biblico* e *patristico*, in atto da alcuni decenni, permettevano di rendere conto della *collegialità* come nota caratteristica del gruppo dei Dodici e come elemento conservato ininterrottamente nella Chiesa latina e in quella orientale. Fu soprattutto B. Botte, nell'imminenza del concilio, ad offrire una documentazione precisa del tema nel Nuovo Testamento e nei Padri apostolici¹⁸⁴. Di pari passo con le discussioni conciliari, uscivano altri studi per lo più favorevoli¹⁸⁵, sebbene non mancassero resistenze e riserve riguardanti l'uso della categoria di 'collegio' per indicare il gruppo apostolico e, quindi, la relazione dei vescovi tra loro e con il papa¹⁸⁶. La maggior parte degli studiosi riteneva che la categoria di 'collegio', pur non trovandosi come tale nel Nuovo Testamento, è una interpretazione adeguata della relazione che si instaura tra i dodici (con Pietro a capo) e tra i loro successori, i vescovi (con il papa a capo). Il termine, del resto – fanno notare – è stato

¹⁸⁴ Cfr. B. BOTTE, *La collegialità nel Nuovo Testamento e nei Padri apostolici*, in AA.VV., *Il Concilio e i Concili*, Roma 1961, 19-42 (l'originale francese è dell'anno precedente).

¹⁸⁵ Cfr. J. COLSON, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Du Cerf, Paris 1963; G. DEJAIVE, *Épiscopat et Collège apostolique*, in *Nouvelle Revue Théologique* 85 (1963) 807-818; F.G. MARTINEZ, *Colegialidad episcopal*, in *Revista española de Teología* 24 (1964) 37-59; P. RUSCH, *Die kollegiale Struktur des Bischofamt*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 86 (1964) 257-285.

¹⁸⁶ Cfr. U. LATTANZI, *Quid de Episcoporum collegialitate ex Novo Testamento sentiendum sit*, in *Divinitas* 8 (1964) 62-96. L'autore retroproietta la distinzione ordine-giurisdizione al gruppo apostolico, ragionando in maniera evidentemente anacronistica. Basta ricordare come spiega il comando dato da Gesù ai dodici di 'ammaestrare tutte le nazioni' e 'insegnare loro ad osservare' i suoi comandi (Mt 28,19.20): nel primo caso, a suo parere, si può dare un'interpretazione 'collegiale' del comando, poiché si tratta di *pagani* che in quanto tali non sono 'soggetti' alla Chiesa; il secondo caso, invece, riguarda gli apostoli come singoli e non come 'collegio', poiché si tratta di *cristiani* che, come tali, sono soggetti alla 'giurisdizione' della Chiesa, affidata al solo Pietro (!). Stesso metodo e medesime conclusioni pochi anni dopo: cfr. ID., *Episcopalis Collegii ad Papam relatio*, in A. SCHÖNMEYER (ed.), *Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II* (Roma, 26 settembre – 1 ottobre

ininterrottamente conservato nella *Liturgia romana*, dove, al 24 febbraio, si pregava con queste parole: «O Dio, che hai aggregato S. Mattia al collegio dei tuoi apostoli»...

Il movimento *patristico*, nel frattempo, stava recuperando quella disciplina della 'communio' che, facendo perno sull'eucaristia, rimetteva al centro la Chiesa 'locale' e, di riflesso, il vescovo come colui che la presiede¹⁸⁷. Nel periodo precedente il concilio erano molto rari i riferimenti ad una *ecclesiologia eucaristica* e quindi *locale*. Mentre i teologi ortodossi continuavano a presentarla come prospettiva incardinata nel Nuovo Testamento e nei Padri, in contrapposizione all'*ecclesiologia universale* dell'Occidente, da loro valutata come impoverimento 'giuridistico'¹⁸⁸, in campo cattolico si può dire che, dopo alcuni accenni nell'opera di un 'antesignano', dom A. Grea¹⁸⁹, solo Y. Congar occasionalmente e K. Rahner in modo più preciso hanno abbozzato prima del concilio una 'teologia della Chiesa locale'.

Congar, in uno studio uscito l'anno stesso di apertura del concilio, richiamando esplicitamente Grea, ritiene necessario «riconoscere senza reticenze» che «la Chiesa totale [...] non è costituita dalla somma materiale delle Chiese particolari», ma che «dal punto di vista dei beni spirituali della salvezza, ogni comunità locale riunita intorno al suo vescovo» è Chiesa, tanto che «noi siamo, per il battesimo e l'eucaristia, aggregati alla Chiesa universale che si attua localmente»¹⁹⁰. Presentando l'eucaristia come la continuazione dell'incarnazione del Verbo, Rahner evidenziò la intrinseca connessione con la 'storia', cioè con un luogo e un tempo, arrivando a dire (alcuni anni prima dell'apertura del concilio) che la Chiesa locale non è una circoscrizione della Chiesa universale, ma è l'evento stesso della Chiesa universale, attuata nello spazio e nel tempo attraverso l'eucaristia. Non ogni assemblea eucaristica è però

¹⁸⁷ Cfr. soprattutto L. HERTLING, *Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana*, cit.

¹⁸⁸ Famoso è lo studio che N. AFANASSIEF pubblicò nel 1960 (rielaborando un testo di tre anni prima), dal titolo *La Chiesa che presiede nell'amore*, ora in O. CULLMANN E AL., *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1965, 487-555.

¹⁸⁹ Così è definito Grea (1828-1917) da G. Canobbio, in quanto – pur mantenendosi dentro un quadro sostanzialmente 'universalistico' – recuperava la collegialità, la sacramentalità episcopale e il valore misterico della Chiesa particolare, rappresentando un 'hapax' nell'*ecclesiologia* del suo tempo (cfr. *Chiesa particolare e ministero episcopale*, in A. AUTIERO – O. CARENA [edd.], *Pastor bonus in populo*, cit., 332-335).

¹⁹⁰ Y. CONGAR, *Dalla comunione delle Chiese ad una ecclesiologia della Chiesa universale*, in Y. CONGAR – B.D. DUPUY (edd.), *L'episcopato e la Chiesa universale*, Paoline, Roma 1965

‘Chiesa locale’, bensì solo quella presieduta dal vescovo: dalla collegialità e sacramentalità dell’episcopato, dopo quanto affermato sul rapporto Eucaristia-Chiesa, Rahner conclude che la presidenza eucaristica da parte del vescovo è la più alta realizzazione della Chiesa¹⁹¹. Con questi spunti, «dal punto di vista sistematico, Rahner resta un punto di riferimento imprescindibile per la considerazione della Chiesa locale nella prospettiva dell’episcopato e dell’eucaristia»¹⁹².

Il rinnovamento *liturgico* favoriva la considerazione dell’episcopato come ‘pienezza del sacramento dell’Ordine’, reagendo alla riduzione della consacrazione episcopale a mero conferimento giuridico di poteri ecclesiastici. Gli studiosi facevano notare che la liturgia, dalla *Tradizione apostolica* in avanti, aveva sempre mantenuto l’idea – variamente espressa – che l’Ordine trova la sua forma compiuta non nel presbiterato ma nell’episcopato: il testo di Ippolito parla a varie riprese, come sappiamo, dell’episcopato come «sommo sacerdozio»; prospettiva mantenuta nelle liturgie orientali e in occidente nel sacramentario Leoniano¹⁹³. È facendo tesoro di questa costante tradizione litur-

¹⁹¹ «La Chiesa particolare non è soltanto una circoscrizione amministrativa della Chiesa totale: esiste una relazione unica tra la Chiesa locale e la Chiesa universale, fondata sulla natura della Chiesa, che è differente da ogni società territoriale naturale [...]. La Chiesa come un tutto, quand’essa diviene veramente ‘avvenimento’ nel senso pieno della parola, è necessariamente la Chiesa locale: la Chiesa totale diventa comprensibile nella Chiesa locale [...]. Nella misura in cui, e perché, la Chiesa è e deve essere universale, nella misura in cui devono esistere ovunque i veri adoratori del Padre, in nome del Cristo, nello Spirito Santo, nella misura in cui questa Chiesa dev’essere una nella sua costituzione storicamente percepibile, esiste il Primato. Nella misura in cui questa stessa Chiesa una ed universale deve manifestarsi in un luogo determinato e ivi trovare la sua più alta realizzazione attraverso la celebrazione dell’eucaristia e dei sacramenti, esiste l’episcopato di diritto divino» (K. RAHNER, *Qualche riflessione sui principi costituzionali della Chiesa*, in Y. CONGAR – B.D. DUPUY [edd.], *L’episcopato e la Chiesa universale*, Paoline, Roma 1965, 679.682.687; la versione italiana è del 1965 e quella francese, da cui la prima dipende, è di tre anni prima; ma l’originale tedesco era stato pubblicato nel 1958 con il titolo *Primat und Episkopat. Einige Überlegung über Verfassungsprinzipien der Kirche*, in *Stimmen der Zeit* 161 [1958] 321-336).

¹⁹² G. CANOBBIO, *Chiesa particolare e ministero episcopale*, cit., 337.

¹⁹³ Per la documentazione, cfr. specialmente: J. LÉCUYER, *La grâce de la consécration épiscopale*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 36 (1952) 389-417; ID., *Attuali orientamenti della teologia dell’episcopato*, in Y. CONGAR – B.D. DUPUY (edd.), *L’episcopato e la Chiesa universale*, cit., 959-997. Per un confronto con le altre interpretazioni sostenute alla vigilia del Vaticano II, cfr. C. POZO, *Tres concepciones posibles del sacramento del Orden. A propósito de la sacramentalidad de episcopado*, in *Revista Española de Teología* 24 (1964) 127-135.

gica che Pio XII nel 1947, con la costituzione apostolica *Sacramentum Ordinis*, opta in favore della imposizione delle mani rispetto alla *traditio instrumentorum*, come ‘materia’ del sacramento dell’Ordine, e soprattutto individua la ‘forma’ del rito di ordinazione episcopale nelle parole «comple in sacerdote tuo ministerii tui summam»¹⁹⁴. J. Lécuyer dava dunque voce ad una convinzione pressoché unanime tra i liturgisti e i teologi (non tra i canonisti) quando affermava, a ridosso del Vaticano II: «la teologia si accorge ogni giorno più che partire dal diaconato o dal presbiterato per chiedersi che cosa la consacrazione episcopale può *aggiungere* a tali ordini, è porre male il problema. Bisogna invece partire dall’episcopato, dalla pienezza del sacerdozio che è nel vescovo per studiarne in seguito la partecipazione nel presbitero o nel diacono, non potendosi comprendere la grazia e i poteri di questi ultimi, se non in stretta dipendenza dal vescovo. Va considerato quindi acquisito che la consacrazione episcopale conferisce al vescovo una grazia dello Spirito Santo, un dono spirituale che lo stabilisce nella pienezza del sacerdozio»¹⁹⁵.

Il rinnovamento *ecclesiologicalo* e le *istanze ecumeniche* diffuse consigliavano infine di recuperare dal Nuovo Testamento e dalla tradizione antica la categoria di *servizio* come quella più adeguata per tracciare la relazione tra i sacramenti dell’Ordine e del Battesimo.

Già vari decenni prima del Vaticano II il tema del ministero era entrato in campo ecumenico¹⁹⁶: ma ci si era limitati ad un confronto di posizioni, registrando di volta in volta i punti di accordo e di disaccordo¹⁹⁷. Una delle prime espressioni ecumeniche sull’argomento si ebbe alla prima Conferenza Mondiale di ‘Fede e Costituzione’ del 1927 a Losanna. I lavori della V sezio-

¹⁹⁴ Cfr. DS 3857-3861 (in particolare: 3859-3860); cfr. DDM 1105-1107.

¹⁹⁵ J. LÉCUYER, *Attuali orientamenti della teologia dell’episcopato*, cit., 966; cfr. anche il capitolo su «Il carattere sacramentale dell’episcopato» nel volume di A.-M. CHARUE, *Il clero diocesano*, Paoline, Roma 1962, 124-141 (l’originale francese è del 1960): con numerosi riferimenti alle fonti liturgiche, al magistero e alla discussione tra liturgisti e canonisti.

¹⁹⁶ Cfr. P. DUPREY, *La question du ministère dans les dialogues oecuméniques*, in G. FARNEDI – F. ROUILLARD (edd.), *Il ministero ordinato nel dialogo ecumenico. Riflessioni di teologi cattolici sul documento di Lima 1982*, Pontificia Università Anselmiana, Roma 1985, 13-16.

¹⁹⁷ Citiamo alcuni testi dall’edizione curata da C. BOYER – S. VIRGULIN (edd.), *Unità cristiana e movimento ecumenico I (1864-1961)*, Studium, Roma, 1963.

ne si concentrarono su 'Il ministero della Chiesa', registrando convergenze e divergenze. Le prime si raccolgono in cinque proposizioni: 1) il ministero è un dono di Dio, attraverso Cristo, alla sua Chiesa ed è essenziale per l'esistenza e il benessere della Chiesa; 2) il ministero è perennemente attualizzato e reso effettivo mediante Cristo e il suo Spirito; 3) lo scopo del ministero è di impartire agli uomini, mediante il servizio pastorale, i benefici santificanti di Cristo, di predicare il Vangelo, di amministrare i Sacramenti, i quali dovranno essere resi efficaci per la fede; 4) al ministero sono affidati, in tutto o in parte, il governo e la disciplina della Chiesa; 5) coloro che hanno le doti richieste per esplicare questo ministero, che sono stati chiamati dallo Spirito Santo e accettati dalla Chiesa, vengono autorizzati, mediante un atto di ordinazione per la preghiera e l'imposizione delle mani, ad esercitare le funzioni del ministero stesso. Le divergenze invece «riguardano la natura del ministero (sia che consista in uno o più ordini), la natura dell'ordinazione e della grazia che per essa è conferita, le funzioni e l'autorità dei vescovi e la natura della successione apostolica»¹⁹⁸. Le successive Conferenze che affrontano l'argomento del ministero non si discostano sostanzialmente da questo primo binario: la seconda Conferenza Mondiale di 'Fede e Costituzione', svoltasi a Edimburgo nel 1937, non fa altro che citare il documento di Losanna, elencando poi l'opinione delle singole confessioni cristiane¹⁹⁹; nella prima Assemblea generale del Consiglio Ecumenico delle Chiese, il tema del ministero è segnalato tra i punti di divergenza²⁰⁰; la radice di questo ed altri disaccordi viene individuata nelle due 'tendenze' ecclesiologicalhe fondamentali presenti nel mondo cristiano: «la tendenza detta abitualmente 'cattolica' viene caratterizzata da una forte accentuazione della 'continuità della Chiesa visibile' nella 'successione apostolica' del ministero episcopale. La tendenza che si usa chiamare 'evangelica', con la sua dottrina della giustificazione *sola fide*, sottolinea essenzialmente l'iniziativa della parola di Dio e la risposta della fede»²⁰¹. Il continuo confronto tra le diverse ecclesiologicalhe e concezioni del ministero rischiava però di portare ad un vicolo cieco²⁰²: venne perciò inaugurato, nella Conferenza di Lund (1952) un nuovo metodo (*new look*): non più soltanto una comparazione orizzontale, ma anche e soprattutto un comune riferimento verticale a Cristo: «il Cristo crocifisso e risorto agisce già, mediante il suo Santo Spirito, per liberarci dalle divisioni che oscurano questa unità [...]. Più tenderemo di avvicinare il Cristo e più ci avvicineremo reciprocamente»²⁰³. Questa scelta segnò il passaggio da

¹⁹⁸ *Ibid.*, 106.

¹⁹⁹ Cfr. *ibid.*, 161-165.

²⁰⁰ Cfr. *ibid.*, 205.

²⁰¹ *Ibid.*, 204.

²⁰² «La Conferenza di Lund, nel 1952, prese un'acuta coscienza della necessità di cambiare 'stile'. Uno dei veterani esprese la sua lagnanza ai compatrioti: 'Vorremo continuare a girare eternamente nello stesso circolo, spiegando gli uni agli altri senza tregua?» (*ibid.*, 226).

²⁰³ *Ibid.* 228

una metodologia ecclesiocentrica ad una cristocentrica. Fu la stessa scelta operata dal concilio Vaticano II, che favorì una svolta nelle relazioni con i fratelli separati anche a proposito del ministero.

I teologi cattolici più attenti alla dimensione ecumenica prepararono dunque il terreno alla sottolineatura conciliare del ministero come *servizio*. Riassuntivo della migliore teologia dell'episcopato a ridosso del Vaticano II è l'ampio e documentato studio che Y. Congar dedica appunto alla 'gerarchia come servizio'²⁰⁴: nelle prime righe l'autore stesso anticipa i risultati ai quali giungerà, con una sintesi che vale la pena di rileggere: «ritroviamo il tema della gerarchia, intesa essenzialmente come un servizio, in tutta la tradizione cristiana. Che ciò avvenga nelle formule, divenute veri *topoi* della letteratura ecclesiastica, come 'praeesse, prodesse', o in quelle che i tedeschi chiamano le 'Devotionsformeln', nei titoli, clausole stilistiche, come 'Servus servorum Dei', oppure attraverso l'ideologia di servizio del bene comune, del bene di ciascuno e del bene di tutti che implicano le parole costantemente ripetute di *utilis, utilitas*, o che si ritrovi nei discorsi di ordinazione come quelli, così belli pronunciati da s. Agostino, o nel vocabolario da lui lanciato e generalmente conservato, che distingue tra la *potestas* di Cristo e il puro *ministerium* della Chiesa, o, infine, lungo i trattati più o meno espressamente dedicati ai doveri degli uomini rivestiti d'autorità; le testimonianze, dal Nuovo Testamento ai nostri giorni, sono innumerevoli»²⁰⁵.

Stretta fra la rivalutazione teologica del laico e quella del vescovo, la figura del 'presbitero' in quanto tale *non* respira approfondimenti di rilievo²⁰⁶.

²⁰⁴ Y. CONGAR, *La gerarchia come servizio secondo il Nuovo Testamento e i documenti della tradizione*, in Y. CONGAR - B.D. DUPUY (edd.), *L'episcopato e la Chiesa universale*, cit., 87-127.

²⁰⁵ *Ibid.*, 87-89.

²⁰⁶ Uno sguardo alla situazione bibliografica del decennio pre-conciliare, attraverso le *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, conferma questa impressione. Il primo dato generale che emerge è la scarsità di studi prettamente teologici sull'Ordine, rispetto all'abbondanza di scritti ascetici e spirituali (soprattutto sul tema della vocazione). Con una punta massima nel 1956, anno nel quale la rivista bibliografica registra un solo titolo sul 'sacerdozio' cristiano nella sezione 'dogmatica specialis/de sacramentis', a fronte di oltre sessanta titoli riguardanti gli altri sacramenti (cfr. *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 [1957] 182-184 e 628-630). Buona parte degli studi di quel periodo tratta, appunto, della sacramentalità dell'episcopato: nel 1953 gli studi sull'Ordine segnalati dalla rivista sono quasi tutti su questo

neppure nelle riflessioni teologiche più mature²⁰⁷. Sarà il concilio a proiettare anche sul presbitero le acquisizioni riguardanti il laico e il vescovo. La teologia del *diaconato*, poi, si stava riscuotendo in quegli anni dal suo secolare torpore, in ordine al tentativo di riplasmare una figura 'permanente' di diacono²⁰⁸.

tema (cfr. *ibid.* 30 [1954] 200-202; 237-238; 564-566; 593-594), sebbene in generale dominino le trattazioni ascetico-spirituali sulla vocazione e sul diaconato. Sembra rappresentare bene il decennio pre-conciliare la proporzione ricavabile dall'annata del 1963: nella sezione 'theologia moralis/de ordine' (cfr. *ibid.* 39 [1963] 317-318), su trenta titoli, sei riguardano il diaconato, due il presbiterato, cinque la sacramentalità dell'episcopato e la figura del vescovo e diciassette la vocazione. Più o meno le stesse proporzioni sono rilevabili nelle annate immediatamente precedenti.

²⁰⁷ Ricordiamo, a titolo rappresentativo, il volume di O. SEMMELROTH, *Il ministero sacerdotale. Spiegazione teologica*, Paoline, Roma 1964 (l'originale tedesco è del 1958). L'autore offre pagine pregnanti e ancora attuali sulla relazione tra il 'ministero sacerdotale' globalmente considerato da una parte e la Chiesa, Cristo e gli apostoli dall'altra; ma, nel momento in cui distingue tra episcopato, presbiterato e diaconato, mentre integra la visione tomista sull'episcopato ed abbozza qualche 'nuova' riflessione sul diaconato, ripropone tale e quale la dottrina scolastica sul presbiterato. Scrive ad es. in un passaggio-chiave: «La struttura di questa gerarchia è determinata dalla sua relazione al sacrificio eucaristico. San Tommaso ha sviluppato con tanta logica questo argomento da giungere alla conclusione che l'episcopato non è un sacramento [...]. Effettivamente quanto al potere e al compito di rendere presente nella comunità il sacrificio di Cristo, la consacrazione episcopale non rappresenta un potenziamento del presbiterato. Però il potere che il sacerdote ha di offrire il sacrificio non ha un senso in sé, ma è concesso solo per dare una risposta alla parola di Dio. Il ministero sacerdotale presuppone perciò quello didattico e pastorale e li porta alla loro meta. Di conseguenza tende per sua intima natura a essere completato dal potere di insegnare e di governare. La consacrazione episcopale, direttamente, non completa quanto è stato dato col presbiterato rispetto all'eucaristia, ma lo completa conferendo una partecipazione incoativa al potere di governo. Con questo potere il vescovo viene a possedere il sacerdozio in tutta la sua pienezza. Pur non ricevendo nulla di più in ordine diretto all'eucaristia, il suo sacerdozio viene elevato e perfezionato da una partecipazione nuova al potere pastorale, che lo destina e lo rende atto in modo più diretto e impellente a essere completato dal mandato giurisdizionale vero e proprio. Non si può quindi dire, senza precisare ulteriormente, che con il sacramento dell'Ordine venga conferito *solo il potere sacrificale*. Questo è vero nel caso del presbiterato, che conferisce il potere sull'eucaristia e orienta il levita a partecipare al potere didattico e pastorale, senza però renderlo effettivamente partecipe. Nel caso dell'episcopato e del diaconato invece le cose stanno in modo un tantino diverso, anche se la partecipazione incoativa al potere pastorale ricevuta nell'ordinazione richiede ulteriormente il mandato esplicito per divenire effettiva. Tuttavia l'unità che esiste nella Chiesa fra liturgia della parola e liturgia sacrificale riappare anche in questi due gradi del sacerdozio, i quali, benché siano gradi sacramentali, più che altro *affiancano il presbiterato*, preparandolo e completandolo dal punto di vista didattico e pastorale» (377-378: *sottolineature nostre*).

²⁰⁸ Tuttavia la teologia pre-conciliare non riusciva a svincolarsi dagli schemi tomisti per

Temi di studio

- 1) Leggere lo studio di B. BOTTE, *La collegialità nel Nuovo Testamento e nei Padri apostolici*, in AA.VV., *Il Concilio e i Concili*, Roma 1961, 19-42, constatando come abbia preparato la dottrina del Vaticano II sulla collegialità episcopale.
- 2) Studiare il rapporto tra Chiesa universale e locale a ridosso del concilio Vaticano II, confrontando la posizione ortodossa espressa da N. AFANASSIEF, *La Chiesa che presiede nell'amore*, in O. CULMANN E AL., *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, Il Mulino, Bologna 1965, 487-555, con le riflessioni di K. RAHNER, *Qualche riflessione sui principi costituzionali della Chiesa*, in Y. CONGAR - B.D. DUPUY (edd.), *L'episcopato e la Chiesa universale*, Paoline, Roma 1965, 669-695.
- 3) Approfondire il tema della sacramentalità dell'episcopato alla vigilia del Vaticano II, facendosi aiutare da J. LÉCUYER, *Attuali orientamenti della teologia dell'episcopato*, in Y. CONGAR - B.D. DUPUY (edd.), *L'episcopato e la Chiesa universale*, Paoline, Roma 1965, 959-997. Attraverso le note di questo studio accedere, dove è possibile, alle fonti patristiche e liturgiche.
- 4) Leggere il basilare contributo di Y. CONGAR, *La gerarchia come servizio secondo il Nuovo Testamento e i documenti della tradizione*, in Y. CONGAR - B.D. DUPUY (edd.), *L'episcopato e la Chiesa universale*, Paoline, Roma 1965, 87-127, per farsi un'idea precisa del tema lungo la storia, dal Nuovo Testamento alle soglie del Vaticano II.

cui il diaconato era comunque considerato essenzialmente in relazione al 'sacerdozio', cioè all'offerta del sacrificio eucaristico. È ancora O. Semmelroth che riassume con esattezza la situazione della 'teologia del diaconato' a ridosso del concilio: «Il potere che viene conferito al diacono in ordine al culto, non è a dir vero molto largo. Nella prassi attuale il diaconato ha piuttosto un significato simbolico di gradino sul cammino verso il presbiterato. Ci sono però correnti che mirano a ridargli una vera importanza e affermano che l'attività del diaconato sta nella predicazione della parola e nell'insegnamento pastorale, più che nel culto vero e proprio. Esso dovrebbe riacquistare quel senso e quella funzione di servizio, che attualmente più non possiede. Presentano il diacono come uno che serve la Chiesa predicando la parola di Dio e partecipando alla cura delle anime. Questo potere non viene evidentemente concesso con l'ordinazione diaconale, ma solo attraverso un successivo mandato esplicito, tuttavia un rinnovamento del diaconato nel senso progettato sarebbe perfettamente in linea con il senso dell'ordinazione sacramentale che l'accompagna. Egli coopererebbe allora all'offerta del sacrificio eucaristico fatto dal presbitero predicando la parola di Dio e radunando gli uomini attorno all'altare» (*ibid.*, 379). Uno degli autori che hanno maggiormente riflettuto sul diaconato alla vigilia del Vaticano II è certamente K. RAHNER: cfr. in particolare *Cosa dice la teologia circa il ripristino del diaconato*, in ID., *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Paoline, Roma 1965, 307-395 (l'originale tedesco è del 1962).