

4.

## Il ministero ordinato dal concilio Vaticano II ad oggi

Elaborando la sua ecclesiologia, incentrata sulla sacramentalità della Chiesa intesa come 'segno' e 'strumento' (cfr. *LG* 1) della comunione che origina dalla Trinità (cfr. *LG* 2-4 e *Ad Gentes* [*AG*] 2-4), e quindi come realtà essenzialmente 'missionaria'<sup>1</sup>, il Vaticano II pone le basi per una rilettura globale e radicale del laicato e del ministero ordinato. Negli ultimi secoli la 'missione' era sembrata una realtà piuttosto accidentale rispetto alla natura teologica della Chiesa<sup>2</sup>; il concilio, invece, ha innestato la missione ecclesiale nella Trinità stessa, e l'ha considerata una qualità appartenente alla *natura* della Chiesa tutta *intera*. Ogni battezzato è quindi partecipe della missione ecclesiale: nessuno è passivo nella Chiesa.

Se è così, il ministero ordinato non può accontentarsi di una posizione 'statica', quale quella delineata dalla concezione culturale: deve invece partecipare, a suo modo, alla missione ecclesiale. E dato che il concilio, recuperando la tradizione antica, presenta l'episcopato come pienezza dell'Ordine, è ovvio che deve inserirlo in questo contesto missionario di Chiesa: infatti lo innesta nella missione apostolica, ne precisa i contorni 'ministeriali' e inserisce il compito di annunciare il Vangelo tra quelli scaturiti dall'ordinazione.

<sup>1</sup> «La Chiesa peregrinante per sua natura è missionaria, in quanto essa trae origine dalla missione del Figlio e dalla missione dello Spirito Santo, secondo il disegno di Dio Padre» (*AG* 2).

<sup>2</sup> Per approfondire questo aspetto, cfr. G. COLZANI, *La missionarietà della Chiesa*, Dehoniane, Bologna 1975; S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*,

Pierluigi  
d. Nelli

Arriva dunque in concilio il *sacerdozio* che, avendo come esemplare il presbiterato, si presenta finalizzato essenzialmente all'eucaristia, ed esce dal concilio il *ministero ordinato* che, avendo come esemplare l'episcopato, si presenta distinto in tre gradi e finalizzato all'annuncio, alla celebrazione e alla guida pastorale. Così, di primo acchito, potrebbe essere inquadrato l'apporto del Vaticano II al nostro tema.

Recuperando l'ecclesiologia eucaristica dei Padri, il concilio giunge a presentare il *vescovo* come il perno ministeriale della Chiesa: egli è segno e garante dell'unità ecclesiale sia dentro la propria Chiesa che nel rapporto tra le diverse Chiese; è l'anello di congiunzione tra la dimensione locale e universale della Chiesa. Non è più un semplice 'luogotenente' del papa ma è vero e proprio pastore che, nella pienezza dell'Ordine sacro, guida la sua Chiesa particolare in comunione con la *Catholica*. Egli ha il triplice compito di annunciatore, liturgo e pastore nella propria Chiesa. È questa l'ossatura del III capitolo della *LG*, di gran lunga il più dibattuto in concilio, che il decreto *Christus Dominus* (*CD*) declina poi in direzione giuridica e pastorale.

Il *presbitero* è considerato di conseguenza, da *LG* 28, come detentore del secondo grado dell'Ordine, che lo rende partecipe in misura ridotta del sacerdozio episcopale. La teologia del presbiterato al Vaticano II è partita in sordina ed ha portato, poco alla volta, ad un paragrafo molto denso della *LG* (il 28), ad un decreto specifico sul ministero e la vita dei presbiteri, *Presbyterorum Ordinis* (*PO*), e ad uno sulla formazione presbiterale, *Optatam Totius* (*OT*). Poiché il punto di partenza non è più il potere sacerdotale di consacrare l'eucaristia, ma la missione episcopale di annuncio, celebrazione e guida pastorale, al presbitero viene attribuito lo stesso triplice ministero che è assegnato al vescovo, differendone solo per estensione di esercizio.

Il concilio, infine, parla del *diacono* in *LG* 29. Dopo secoli di silenzio, il diaconato viene restaurato nella sua forma permanente e, considerato come il terzo grado del sacramento dell'Ordine, viene collocato non nella categoria di 'sacerdozio' ma in quella di 'ministero'. La dottrina conciliare avvia l'introduzione del diaconato permanente nelle Chiese locali.

Delineato il quadro complessivo della dottrina conciliare sul ministero ordinato in relazione all'*episcopato* così come emerge dalla *LG*, 'magna charta' del Vaticano II (4.1.), l'attenzione si concentrerà poi sul *presbiterato*, presentando i contenuti di *LG* 28 e soprattutto di *PO*, poiché fu specialmente in occasione della elaborazione di quel decreto che venne approfondita la natura del ministero ordinato (4.2.); un accenno andrà poi riservato al *diaconato*, così come viene inquadrato da *LG* 29. Successivamente l'attenzione si concentrerà sul periodo postconciliare, per evidenziarne gli aspetti maggiormente degni di nota: verrà dapprima

ma proposto un quadro sintetico delle impostazioni teologiche fondamentali (4.3.); poi l'attenzione si sposterà sul dialogo ecumenico (4.4.) e sugli interventi magisteriali più rilevanti (4.5.).

#### 4.1. Il 'ministero ordinato' nella riflessione conciliare sul vescovo (*LG* 18-27)

Lo studio di alcune importanti tematiche connesse alla dottrina conciliare dell'*episcopato* (quali la collegialità e la successione apostolica) esigerebbe ricerche molto più ampie<sup>3</sup>; dati i confini del nostro studio, dobbiamo limitarci ad alcuni accenni: ad essi non possiamo comunque rinunciare, perché il concilio ha plasmato la sua teologia del ministero a partire dall'*episcopato*. I paragrafi 18-27 presentano questa scansione: la *successione* apostolica (18-20), la *sacramentalità* (21), la *collegialità* (22-23), la *ministerialità* esercitata nel triplice 'munus' (24-27). Anziché riassumere i singoli paragrafi, ne riorganizziamo il contenuto in modo da lasciare emergere la dinamica interna delle idee che innervano questi grandi testi.

È comunque difficile strutturare secondo una logica di causa-effetto i contenuti della dottrina conciliare sull'*episcopato*: il Vaticano II l'ha elaborata non tanto per deduzione lineare da un principio all'altro, quanto per convergenza e armonizzazione di quelle correnti fondamentali che abbiamo visto in movimento a ridosso del concilio, cioè la *teologia della Chiesa locale* (4.1.1.), il recupero della connotazione *collegiale* del ministero dei Dodici e, quindi, dei loro *successori* (4.1.2.), la *sacramentalità* dell'*episcopato* (4.1.3.) e la sua caratteristica di *servizio*, che si specifica nella triplice direzione di annuncio, celebrazione e guida pastorale della Chiesa (4.1.4.).

<sup>3</sup> Per entrare nella dottrina conciliare sull'*episcopato*, cfr. M. NICOLAU, *El Episcopado en la Constitución 'Lumen Gentium'*, in *Salmanticensis* 12 (1965) 451-507; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1975, 197-311; J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 115-245; M. MIDALI, *Costituzione gerarchica della Chiesa e in modo particolare dell'episcopato*, in AA.VV., *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, L.D.C., Torino 1965, 493-703. Menzioneremo altri contributi rilevanti nella nota che accompagna, in corrispondenza ai diversi argomenti trattati

4.1.1. L'ABBOZZO CONCILIARE DI UNA TEOLOGIA DELLA CHIESA LOCALE<sup>4</sup>

«Pur senza enfatizzare la novità, si deve riconoscere che il Vaticano II offre i primi tentativi di far posto alla Chiesa particolare nella riflessione magisteriale»<sup>5</sup>.

Il concilio Vaticano II si pose decisamente su questa strada già dall'inizio. Il testo che fece da pioniere si trova già in SC 41: «la principale manifestazione della Chiesa si ha nella partecipazione piena e attiva di tutto il popolo santo di Dio alle medesime celebrazioni liturgiche, soprattutto alla medesima eucaristia, alla medesima preghiera, al medesimo altare cui presiede il vescovo, circondato dal suo presbiterio e dai ministri». Questo testo accoglie l'ecclesiologia eucaristica ignaziano-orientale, ridisegnando attorno all'eucaristia e al vescovo il concetto di ecclesialità. L'*analogato principale* della Chiesa è dunque la comunità eucaristica attorno al vescovo, necessariamente comunità 'locale', e non la Chiesa universalmente considerata, avente il papa come punto di riferimento. In tal modo il Vaticano II, fin dal suo primo documento, recupera l'originaria valenza della *ekklesiā* neotestamentaria e la prospettiva dei Padri, in particolare Ignazio, Cipriano e Agostino<sup>6</sup>.

Ma è nella LG, e proprio nel capitolo sull'episcopato, che il concilio offre i testi migliori sulla teologia della Chiesa locale. Il n. 23, nel contesto della trattazione sulla collegialità, parla delle «Chiese particolari, formate a immagine della Chiesa universale, nelle quali e a partire dalle quali esiste la sola e unica Chiesa cattolica»<sup>7</sup>. Il rapporto Chiesa particolare/Chiesa universale non è dunque di somma o sottrazione, ma – si direbbe – di immanenza. Il testo delinea il rapporto in due direzioni: dalla Chiesa universale alla Chiesa particolare, la Chiesa cattolica è

<sup>4</sup> La bibliografia sul tema della Chiesa locale o particolare è immensa. Per un primo, ma vasto e documentato approccio all'argomento, cfr. H. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in B. LAURET – F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia*, Queriniana, Brescia 1986, III, 147-355.

<sup>5</sup> G. CANOBBIO, *Chiesa particolare e ministero episcopale*, cit., 340.

<sup>6</sup> Cfr. B. NEUNHEUSER, *Chiesa universale e Chiesa locale*, in G. BARÀUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 616-642.

<sup>7</sup> Cfr. M. SEMERARO, *Le Chiese particolari formate a immagine della Chiesa universale (LG 23). Analisi e interpretazioni di una formula*, in N. CIOLA (ed.), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, Dehoniane, Bologna 1998, 303-348. L'autore offre una ricostruzione dettagliata delle diverse redazioni del testo e della sua recezione, all'interno del concilio e nel periodo successivo.

presente nelle Chiese particolari, le quali sono immagine della Chiesa universale; dalla Chiesa particolare alla Chiesa universale, le Chiese particolari conducono a formare la Chiesa universale, poiché è a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica. Due altri accenni alla teologia della Chiesa particolare sono presenti nel secondo capoverso del paragrafo; si tratta però di accenni che introducono una categoria ambigua. Prima si dice che i vescovi «esercitano il loro pastorale governo sopra la porzione (*portio*) del popolo di Dio che è stata loro affidata»; e alla fine del capoverso viene ribadito che i vescovi, «reggendo bene la propria Chiesa come porzione (*portio*) della Chiesa universale, contribuiscono essi stessi efficacemente al bene di tutto il Corpo mistico, che è pure un corpo fatto di Chiese». Se è interessante l'uso patristico del 'corpo di Cristo' come immagine del rapporto tra Chiesa universale e Chiese particolari, resta però inadeguata la definizione di queste ultime come 'porzioni' della prima: si rischia con questa categoria di ritornare alla visione della Chiesa universale come somma delle Chiese particolari e di queste ultime come 'frazioni' della prima<sup>8</sup>.

È comunque LG 26, che tratta del «munus sanctificandi» dei vescovi, a rappresentare probabilmente la migliore espressione conciliare della ecclesiologia eucaristica: imbevuto di richiami ad antichi testi liturgici e patristici, il testo afferma che «questa Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali di fedeli, le quali, aderendo ai loro pastori, sono anche esse chiamate Chiese del Nuovo Testamento». Il rapporto di immanenza viene colto principalmente nella celebrazione dell'eucaristia, che rappresenta il culmine della predicazione e la sorgente dell'unità: «in esse, con la predicazione del vangelo di Cristo, vengono radunati i fedeli e si celebra il mistero della Cena del Signore, affinché [...] sia strettamente unita tutta la fraternità

<sup>8</sup> La stessa ambiguità si ritrova nell'importante testo di CD 11 sulla diocesi: «la diocesi è una porzione (*portio*) del popolo di Dio, che è affidata alle cure pastorali del Vescovo coadiuvato dal suo presbiterio, in modo che, aderendo al suo pastore ed a lui unita per mezzo del Vangelo e della eucaristia nello Spirito Santo, costituisca una Chiesa particolare, nella quale è veramente presente e agisce la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica». Nonostante il peso che H. LEGRAND (cfr. *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, cit., 156) dà al fatto che *portio* sostituisce, nel testo di LG 23, il precedente *pars* (che compare peraltro in LG 13), vedendo nella formulazione attuale un'affermazione chiara dell'immanenza e in *pars* invece un ritorno alla concezione giuridica, non sembra in realtà che si possa sovraccaricare di tale peso il termine *portio*, che fa comunque pensare alla logica della frazione e della 'parte'.

del corpo». Il medesimo rapporto di immanenza tra Chiesa universale e particolare, nelle comunità raccolte attorno all'eucaristia, viene riproposto poco dopo: «in queste comunità, sebbene spesso piccole e povere o che vivono nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa, una, santa, cattolica e apostolica».

Se è vero che la *LG* ha presentato diversi modi di pensare il rapporto tra Chiesa universale e particolare (totalità/parti, realtà compiuta/immagine, presenza) senza preoccuparsi di coordinarli in un sistema organico<sup>9</sup>, è altrettanto vero che con l'abbozzo di una teologia della Chiesa locale ha offerto alla dottrina dell'episcopato una prospettiva gravida di conseguenze. L'ecclesiologia eucaristica impostata dal concilio è infatti difficilmente compatibile con l'idea che i poteri e il mandato per guidare le loro Chiese spettino ai vescovi in quanto «vicari dei romani pontefici» (qualifica espressamente rifiutata da *LG* 27) e favorisce invece l'idea che siano basati sulla consacrazione episcopale in quanto 'apice' del sacramento dell'Ordine (cfr. *LG* 21). Prima però di passare a trattare della sacramentalità, è necessario considerare un altro pilastro della dottrina conciliare sull'episcopato: la collegialità degli apostoli e dei loro successori. Emergerà così la risposta ad una possibile obiezione verso l'ecclesiologia eucaristica: come evitare, quando si adotta una teologia della Chiesa locale, la frantumazione della *Catholica* in una serie di Chiese autocefale, che renderebbe inevitabile l'assunzione del modello ortodosso?

#### 4.1.2. LA 'COLLEGIALITÀ' DEGLI APOSTOLI E DEI LORO SUCCESSORI

La risposta all'obiezione appena avanzata si può riassumere in queste poche frasi: nella prospettiva adottata dal concilio una Chiesa locale è veramente 'Chiesa' solo se il vescovo che la presiede è in comunione con tutti gli altri vescovi, cioè concretamente con il vescovo di Roma. Nulla è più lontano dal Vaticano II di una sovrapposizione tra ecclesiologia eucaristica e ecclesiologia giuridica: richiamando la prassi antica della 'communio', il concilio lascia emergere la necessità del riferimento al primato romano dalla connotazione comunionale della

Chiesa, percorrendo due passi fondamentali: dapprima mostra come i vescovi siano legittimamente detti 'successori' degli apostoli, poi – di conseguenza – come la caratteristica 'collegiale' riscontrabile nei Dodici si trasmetta anche ai loro successori.

L'affermazione della successione apostolica dei vescovi, essendo un dato costante nella tradizione cattolica ed essendo stata confermata dal concilio Vaticano I<sup>10</sup>, non incontrò particolari resistenze tra i padri conciliari: *LG* 20 ne parla, senza introdurre una particolare problematizzazione<sup>11</sup>, appoggiandosi su un motivo di 'ragione teologica', sul Nuovo Testamento e sulla primitiva tradizione. La 'ragione teologica' che, prima ancora dei dati positivi, esige la continuazione del ministero apostolico nella storia della Chiesa è il fatto che l'evangelizzazione deve durare per sempre, altrimenti cesserebbe la Chiesa stessa: «quella missione divina, affidata da Cristo agli apostoli, dovrà durare fino alla fine dei secoli (cfr. *Mt* 28,20), poiché il Vangelo che essi devono trasmettere è per la Chiesa principio di tutta la sua vita in ogni tempo». Da queste affermazioni risulta chiaro che il collegio apostolico e l'episcopato vengono visti essenzialmente in relazione al compito di evangelizzazione. Il testo richiama poi i dati neotestamentari, dai quali risulta che «gli apostoli, in questa società gerarchicamente ordinata, ebbero cura di costituirsi dei successori». Pur non comparando nel Nuovo Testamento la terminologia della 'successione' apostolica (introdotta, come sappiamo, da Clemente romano ed elaborata da Ireneo), il concilio ritiene tuttavia che questa categoria esprima bene il senso dei documenti neotestamentari, poiché gli apostoli «non solo ebbero vari collaboratori nel ministero, ma perché la missione loro affidata venisse continuata dopo la loro morte, lasciarono quasi in testamento ai loro immediati cooperatori l'incarico di completare e consolidare l'opera da essi incominciata». Passando alla tradizione dei primi due secoli, il paragrafo, registrando la presenza di «vari ministeri», nota che, però, «secondo la testimonianza della tradizione tiene il primo posto l'ufficio di quelli che, costituiti nell'episcopato, per successione che risale all'o-

<sup>10</sup> Cfr. *DS* 3061.

<sup>11</sup> Cfr. G. THILS, *La Costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato*, in AA.VV., *La Chiesa. Costituzione 'Lumen Gentium'. Testo conciliare e commento*, Queriniana, Brescia 1966, 113-115. Per uno sguardo alla documentazione patristica sottostante i testi conciliari, cfr. M. SEMERARO, *I Vescovi, Successori degli Apostoli*, in *Ecclesia Mater* 39 (2001) 146-150.

La collegialità  
avuta da  
frantumazione  
della Chiesa  
universale

Successione  
Apostolica

rigine, possiedono i tralci del seme apostolico». Con il richiamo a Clemente, Tertulliano, Ireneo e soprattutto Ignazio, il concilio mostra come i vescovi, coadiuvati dai diaconi e dai presbiteri, abbiano continuato la missione apostolica di manifestare e custodire la tradizione, compiendo il triplice 'munus' di «maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto, ministri del governo». A conclusione del paragrafo compare un'affermazione solenne – una delle più impegnative dell'intero concilio, come si deduce dal linguaggio utilizzato: «perciò il sacro concilio insegna che i vescovi per divina istituzione sono succeduti in luogo degli apostoli, quali pastori della Chiesa».

Il passo decisivo compiuto dal concilio riguarda però la *collegialità*, vera «idea-guida della dottrina conciliare sull'episcopato»<sup>12</sup>. I vescovi succedono agli apostoli non in maniera individualistica ma secondo quella modalità 'collegiale' che già connotava il gruppo apostolico. A differenza della successione, la collegialità fece discutere molto<sup>13</sup>: su questo tema si concentrò la maggior parte degli interventi dei padri conciliari sul cap. III della Costituzione.

Molti timori furono destati già dal termine *collegio*, nell'uso del quale alcuni ravvisavano un attentato al primato papale (il capo di un collegio sarebbe solo un 'primus inter pares'); altri evocarono la presa di distanza, da parte del Vaticano I, nei confronti dei giuristi protestanti che avevano delineato una 'struttura collegiale' della Chiesa (intendendo esprimere l'idea di una perfetta uguaglianza di tutti i suoi membri)<sup>14</sup>. Per rispondere a queste obiezioni, la cui discussione minacciava di distogliere dalla sostanza del problema, i redattori introdussero subito, a partire dal n. 19, un duplice accorgimento: citarono Pietro

<sup>12</sup> B. SENGER, *Die priesterlichen Dienstämter und der Ordensstand nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Laumannsche, Dülmen 1967, 24.

<sup>13</sup> Per seguire il dibattito conciliare sulla collegialità e i suoi risultati, cfr. G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., 245-277; J. RATZINGER, *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei Vescovi*, in *Concilium* 1/1965, 44-73 (poi anche in ID., *Il nuovo popolo di Dio*, cit., 221-245); ID., *La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare*, in G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, cit., 733-760 (poi anche in ID., *Il nuovo popolo di Dio*, cit., 187-219); U. BETTI, *Relazioni tra il Papa e gli altri membri del Collegio Episcopale*, in G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, cit., 761-771; C. COLOMBO, *Il significato della collegialità episcopale nella Chiesa secondo la 'Lumen Gentium'*, in *Rassegna di Teologia* 21 (1980) 177-188.

<sup>14</sup> Cfr. J. RATZINGER, *La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare*, cit., 734-735.

come capo del collegio apostolico e utilizzarono accanto al termine criticato anche un sinonimo, 'coetus stabilis': i dodici furono dunque costituiti da Gesù «sotto la forma di un collegio o di un gruppo stabile, del quale mise a capo Pietro». Anche nei testi successivi il concilio eviterà di utilizzare solo la categoria di 'collegio', inserendo – accanto a quella di 'coetus' – quelle di 'ordo' e 'corpus', manifestando in tal modo che nessun linguaggio giuridico può esprimere compiutamente la natura delle relazioni all'interno della Chiesa<sup>15</sup>.

La prima parte di LG 22 ricorda poi *quattro fatti* che testimoniano in favore della collegialità episcopale, il primo del Nuovo Testamento e gli altri della tradizione antica: l'esistenza di un 'collegio apostolico' con a capo Pietro; l'antica disciplina della 'communio' tra le Chiese locali e i rispettivi vescovi, avente Roma come garante; la celebrazione dei concili, specie ecumenici; la prassi della consacrazione dei vescovi amministrata collegialmente. La conclusione di questa prima parte riprende dal paragrafo precedente l'idea della 'comunione gerarchica': «uno viene costituito membro del corpo episcopale in virtù della consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con i membri». Il testo in tal modo ribadisce che sono due le radici della collegialità: la prima di tipo sacramentale e la seconda di tipo giuridico. La prima evidenza che l'ordinazione «non riguarda soltanto il singolo in quanto singolo, ma è, per sua natura, inserimento in un tutto, in una unità di ministero, per il quale è essenziale il superamento dell'isolamento e la partecipazione ad un incarico comune»; di conseguenza la seconda radice «non appare ora come un elemento esterno al sacramento dell'Ordine, ma come il suo sviluppo connaturale»<sup>16</sup>. Pur essendo entrambi necessari, i due requisiti non sono comunque sullo stesso piano, poiché «la consacrazione sacramentale ha valore di causa efficiente, mentre la comunione gerarchica ha valore di condizione indispensabile perché la consacrazione possa operare la piena successione apostolica»<sup>17</sup>. Al *sacramento* è stata restituita la *priorità rispetto alla giurisdizione*.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, 735-736; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., 207. Per la determinazione del carattere 'analogico' del termine 'collegio', cfr. la 'Nota esplicativa praevia' n. 1 (*Enchiridion Vaticanum* 1,448: d'ora in poi EV).

<sup>16</sup> J. RATZINGER, *La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare*, cit., 738.

<sup>17</sup> U. BETTI, *Relazioni tra il Papa e gli altri membri del Collegio episcopale*, cit., 762.

La seconda parte del paragrafo, che fu il punto più discusso dell'intero cap. III di LG<sup>18</sup>, tratta del rapporto tra il potere del papa e quello del collegio episcopale. Rimandando ai commenti specializzati l'approfondimento del fitto intreccio di idee che vi si incontra, ci limitiamo a richiamarne la sostanza: il collegio episcopale, che succede a quello apostolico nei compiti di insegnamento, santificazione e guida è – in unione con il suo capo, il papa, e mai senza di esso – soggetto della suprema e piena potestà sulla Chiesa universale. La *Nota explicativa praevia* nn. 3-4 darà però una interpretazione ristretta del potere supremo e pieno del collegio episcopale, motivandolo con la presenza del papa nel collegio stesso e riconducendo quindi tale potere al solo romano pontefice<sup>19</sup>. Si può comunque concludere – e sembra questa l'interpretazione più convincente dei testi conciliari, sebbene il Vaticano II non abbia voluto dirimere la questione – che tra papa e collegio «non si tratta di due potestà distinte. Distinti sono soltanto i due soggetti che la possiedono in tutta la sua estensione ed intensità: un soggetto singolare che è il successore di Pietro, ed un soggetto collegiale che è l'intero corpo episcopale»<sup>20</sup>; in questa linea, non ha dunque senso chiedersi se sia 'superiore' la potestà collegiale o quella primaziale, poiché tra i due soggetti vi è una distinzione inadeguata e nessuno dei due si può comprendere senza l'altro: quando i vescovi agiscono nella modalità collegiale, lo fanno sempre insieme al papa e quando il papa agisce nella modalità singolare, lo fa sempre in quanto espressione del collegio episcopale.

<sup>18</sup> Cfr. J. RATZINGER, *La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare*, cit., 748.

<sup>19</sup> Cfr. EV 1,453-455. Esposizione dettagliata dei fatti che hanno portato alla 'Nota' e del suo contenuto in J. RATZINGER, *La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare*, cit., 751-757. Più in generale, sulla questione del 'potere' collegiale, cfr. B. RUSSO, *L'autorità nella Chiesa: natura, soggetti e modi di esercizio e Natura e origine del potere dei vescovi*, in *Rassegna di teologia* 11 (1970) 10-27 e 153-171; nei due studi si troverà molta documentazione patristica e medievale sull'argomento; l'autore propende decisamente per la tesi 'restrittiva' sostenuta dalla 'Nota' in oggetto.

<sup>20</sup> U. BETTI, *Relazioni tra il Papa e gli altri membri del Collegio episcopale*, cit., 766; è questa sostanzialmente anche la posizione di W. BERTRAMS, *Die Einheit von Papst und Bischofskollegium in der Ausübung der Hirten Gewalt durch den Träger des Petrusamtes*, in A. SCHÖNMETZER (ed.), *Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II*, cit., 60-79 (specialmente: 71-79); cfr. anche R. GAGNEBET, *De duplici subiecto unice potestatis supremae*, ibid., 118-128 (l'autore qualifica 'soggetto primario' il papa e 'secondario' l'episcopato).

#### 4.1.3. LA SACRAMENTALITÀ DELL'EPISCOPATO

A questo punto è chiaro perché il Vaticano II arriva ad affermare con nettezza la sacramentalità episcopale: da una parte l'ecclesiologia eucaristica rimette al centro il ministero del vescovo nella propria Chiesa locale e, proprio per garantire l'ecclesialità, postula la comunione con gli altri vescovi; dall'altra la collegialità richiede il recupero di una piena soggettività dei singoli vescovi. Con queste acquisizioni non era più compatibile, come abbiamo visto, l'idea che il papa fosse una sorta di super-vescovo universale, rappresentato nelle singole diocesi, per motivi pratici, dai suoi 'luogotenenti', i vescovi. LG 21, recuperando la ricchezza della tradizione liturgica, può quindi dichiarare che l'episcopato è la pienezza del sacramento dell'Ordine<sup>21</sup>. L'affermazione fu così poco contestata in concilio, che si può parlare di «una vera unanimità morale» tra i padri del Vaticano II, quando il 30 ottobre 1963 dovettero rispondere al quesito relativo<sup>22</sup>.

LG 21 – paragrafo fondamentale «per tutti gli altri aspetti della teologia dell'episcopato»<sup>23</sup> – presenta prima di tutto l'affermazione di una presenza particolare di Cristo nei vescovi: «nei vescovi, assistiti dai presbiteri, è presente in mezzo ai credenti il Signore Gesù Cristo, pontefice sommo». Questa presenza non è statica (cioè finalizzata ad una superiore 'dignità' del vescovo) bensì dinamica (cioè finalizzata alla crescita della comunità cristiana attraverso il ministero del vescovo): si esprime infatti nell'esercizio del triplice compito della predicazione, amministrazione dei sacramenti e guida del popolo di Dio. La presenza attiva di Cristo nei vescovi non è fondata su una loro capacità naturale e nemmeno su una generica garanzia divina, bensì sulla permanente assistenza ed azione dello Spirito che, disceso sugli apostoli, viene da loro trasmesso, con l'imposizione delle mani, prima ai loro collaboratori e poi ai vescovi. Se la consacrazione episcopale, attraverso il gesto dell'imposizione, conferisce questo dono dello Spirito, vuol

<sup>21</sup> Per un commento dettagliato a LG 21, cfr. J. LÉCUYER, *L'Episcopato come Sacramento*, in G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, cit., 713-732; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., 218-244. Entrambi gli autori documentano le affermazioni conciliari con rimandi abbondanti alle fonti patristiche e teologiche.

<sup>22</sup> J. LÉCUYER, *L'Episcopato come Sacramento*, cit., 720.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 713.

dire che è vero e proprio sacramento e non solo conferimento di facoltà giuridiche in contesto liturgico.

Di qui l'affermazione solenne: «insegna il santo concilio che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'Ordine, quella cioè che dalla consuetudine liturgica della Chiesa e dalla voce dei santi Padri viene chiamata il sommo sacerdozio, il vertice del sacro ministero». Stabilendo che l'episcopato è la pienezza sacramentale dell'Ordine, il concilio ne deriva che «la consacrazione episcopale conferisce pure, con l'ufficio di santificare, gli uffici di insegnare e di governare, che però, per loro natura, non possono essere esercitati se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra del collegio». Commenta J. Ratzinger: «Il limite severo che da secoli si era introdotto, nel pensiero della maggior parte dei teologi occidentali, tra il potere di ordine e il potere di giurisdizione, si rende ora permeabile, e lo stretto incrocio delle due realtà che, in definitiva, ne costituiscono una sola, appare chiaro davanti allo sguardo»<sup>24</sup>.

Non solo quindi l'ufficio relativo ai sacramenti, ma anche quelli relativi alla predicazione e alla guida pastorale sono originati dall'Ordine: il concilio compie così un passo fondamentale per la teologia del ministero episcopale: passo che, non senza fatica, verrà compiuto anche per quello presbiterale. Ma il testo citato non rinuncia, ovviamente, a parlare della giurisdizione: e lo fa introducendo la categoria di 'comunione gerarchica', un'idea non priva di ambiguità, che vuole comunque preservare la necessaria dimensione visibile ed esteriore della comunione ecclesiale<sup>25</sup>. In concreto, ciò significa che per il vescovo non basta

<sup>24</sup> J. RATZINGER, *La collegialità episcopale: spiegazione teologica del testo conciliare*, cit., 737.

<sup>25</sup> Per la precisazione del concetto, cfr. G. GHIRLANDA, 'Hierarchica communio'. Significato della formula nella 'Lumen Gentium', P.U.G., Roma 1980; riassunto in ID., *Episcopato e presbiterato nella Lumen Gentium*, in *Communio* 59 (1981), 53-70. Così commenta J. Lécuyer l'accento alla comunione gerarchica all'interno del paragrafo 21 sulla sacramentalità: «basta riflettere sulla finalità del ministero ordinato perché l'affermazione conciliare appaia evidente. Si tratta infatti di un 'servizio', di un ministero istituito da Cristo per il bene della sua Chiesa; ora quest'ultima, che ha per scopo di continuare l'opera instaurata dal suo fondatore, ricondurre cioè all'unità i dispersi figli di Dio (cfr. *Gv* 11,52), non potrebbe adempiere il suo compito se non essendo una, come il suo fondatore l'ha voluta. Tale unità si deve manifestare visibilmente con l'unità fra i pastori stabilita da Cristo. Vi è senza dubbio una unità dell'episcopato che è procurata dall'unità del sacramento e dalla partecipazione alla medesima grazia episcopale. Però non potrebbe bastare: infatti, la grazia ricevuta

avere ricevuto l'ordinazione per esercitare i suoi *munera*, ma che occorre anche un mandato da parte del papa: perché il *munus* ricevuto nell'ordinazione diventi una *potestas* esercitabile, è necessaria una determinazione di tipo giuridico, una *missio canonica*<sup>26</sup>. Il testo si riferisce specificamente alla predicazione e alla guida pastorale, evitando di prendere posizione circa la questione della validità degli atti sacramentali compiuti da un vescovo non in comunione con Roma<sup>27</sup>. Il concilio supera così lo schema delle *duae potestates* là dove esse riconducono il ministero a due diverse fonti; ma lo accetta, sebbene con diversa terminologia, là dove afferma che per parlare di 'potestà' effettiva è necessaria non solo la consacrazione valida ma anche l'abilitazione giuridica che esprima la comunione gerarchica.

Il paragrafo si chiude con un richiamo alla tradizione liturgica, che permette di riassumere gli elementi della sacramentalità dell'episcopato, esplicitando anche la dottrina del *carattere*: «dalla tradizione infatti, quale risulta specialmente dai riti liturgici sia d'oriente che d'occidente, consta chiaramente che con l'imposizione delle mani e con le parole della consacrazione la grazia dello Spirito Santo viene conferita, e viene impresso un sacro carattere, in maniera che i vescovi, in modo eminente e visibile, sostengano le parti dello stesso Cristo maestro,

e i poteri che quelle comportano sono ordinati a stabilire, conservare e rafforzare l'unità della Chiesa nel perseguimento della sua missione. È quindi necessario che il loro esercizio si svolga nell'unità visibile del Corpo apostolico continuato nell'episcopato» (*L'Episcopato come Sacramento*, cit., 723).

<sup>26</sup> È il linguaggio della 'Nota explicativa praevia' n. 2 la quale, introducendo alcuni termini chiarificatori, intende precisare l'affermazione citata del n. 21 (oltre che il n. 22). La 'Nota' afferma: «Uno diventa 'membro del collegio' in virtù della consacrazione episcopale e mediante la comunione gerarchica col capo del collegio e con le membra. Nella consacrazione è data una 'ontologica' partecipazione dei sacri 'uffici' come indubbiamente consta dalla tradizione, anche liturgica. Volutamente è usata la parola 'uffici' (*munerum*) e non 'potestà' (*potestatum*), perché quest'ultima voce potrebbe essere intesa come di potestà 'liberamente esercitabile' (*ad actum expedita*). Ma perché si abbia tale libera potestà, deve accedere la canonica o giuridica determinazione da parte dell'autorità gerarchica [...]. Una siffatta ulteriore norma è richiesta dalla natura della cosa, trattandosi di incarichi che devono essere esercitati da più soggetti, per volontà di Cristo gerarchicamente cooperanti» (*EV* 1,449-450).

<sup>27</sup> È dottrina comune che i gesti episcopali sacramentali compiuti al di fuori della comunione gerarchica siano validi ma illeciti, mentre quelli che riguardano la predicazione e la guida pastorale siano anche invalidi: cfr. J. NEUMANN, *Weibe und Amt in der Lehre von der Kirchenverfassung des II. Vatikanischen Konzils*, in *Archiv für katholischen Kirchenrecht* 135 (1966) 3-18; più sinteticamente J. LÉCUYER, *L'Episcopato come Sacramento*, cit., 726-727.

UNICA  
ORIGINE  
↳  
ORDINE

Rimane  
in parte  
la suddivisione

del vecchio rito: i poteri sacramentali e di giurisdizione (p. 142-144)  
Il vet. II aprì una strada: non fu il frutto d. ministero

↳ ORDINE È  
GERARCHICO

MA  
UNA SOLA  
FONTE  
ORDINE

(vedi p. 232)

pastore e pontefice e agiscono in sua persona». È così soddisfatta la definizione tridentina del sacramento dell'Ordine, che comporta oltre alla grazia anche il carattere<sup>28</sup>.

È dall'acquisizione della sacramentalità episcopale che viene ribaltata l'impostazione riguardante la teologia del ministero ordinato: ormai il punto di partenza è l'episcopato, con il suo triplice 'munus', e non più il presbiterato-'sacerdozio', con il suo unico 'munus' eucaristico-sacrificale<sup>29</sup>.

#### 4.1.4. L'EPISCOPATO COME 'SERVIZIO' ARTICOLATO NEL TRIPLEX MUNUS

L'intero capitolo III della LG è percorso dall'idea che l'episcopato non è una semplice 'dignità' ma un vero 'servizio'<sup>30</sup>. Già nel n. 18 l'accento è sulla finalizzazione ecclesiale del ministero pastorale: esso è infatti istituito «per pascere e sempre più accrescere il popolo di Dio»; in tal modo i ministri «sono a servizio dei loro fratelli, perché tutti coloro che appartengono al popolo di Dio, e perciò godono della vera dignità cristiana, aspirino tutti insieme liberamente e ordinatamente allo stesso fine e arrivino alla salvezza» (LG 18).

Ma è in LG 24 che il principio è espresso più chiaramente, poiché vi appare l'idea che il potere dei vescovi in realtà non ha altro scopo che di essere ministero. Dopo avere richiamato i testi più importanti del Nuovo Testamento sulla missione apostolica (Mt 28,18-20; Mc 16,15-16; At 26,17ss.) e sull'invio dello Spirito agli apostoli (At 1,8; 2,1ss.; 9,15), il testo conclude: «questo ufficio (*munus*) che il Signore ha affidato ai pastori del suo popolo è un vero servizio (*servitium*), che nella Sacra Scrittura è chiamato significativamente 'diaconia' o ministero ('*diakonía*' seu *ministerium*)» (cfr. At 1,17.25; 21,19; Rom 11,13; 1 Tm

<sup>28</sup> Il testo tridentino (DS 1767) è esplicitamente citato alla nota 21.

<sup>29</sup> Cfr. su questo paragrafo: G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., 218-244: l'autore offre abbondanti riferimenti alle fonti – antiche, medievali e moderne – che sono alla base della decisione conciliare.

<sup>30</sup> Cfr. M. LÖHRER, *La gerarchia al servizio del popolo cristiano*, in G. BARÁUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, cit., 699-712. L'autore mostra come la LG, recuperando il fondamento neotestamentario del 'servizio' pastorale, inquadra la gerarchia nelle coordinate della doppia ministerialità cristologico-ecclesiale.

1,12)». La *potestas-exusía* è dunque intesa non come 'comando' o 'dignità', bensì come 'munus', 'servitium', 'diakonía', 'ministerium'. È determinante il fatto che questo paragrafo venga collocato prima dei tre successivi che trattano dei *tria munera*: ne dà dunque l'inquadratura e l'interpretazione esatta, che è quella 'diaconale'.

Gli ultimi tre numeri della trattazione sull'episcopato riguardano dunque i compiti di annuncio, celebrazione e guida pastorale<sup>31</sup>. Lo schema dei 'tria munera'<sup>32</sup>, già applicato all'intera Chiesa (cfr. LG 10-13), accennato per i vescovi in LG 19, 20 e 21, esteso ai presbiteri (cfr. LG 28 e PO 4-6) e ai laici (cfr. LG 34-36), diventa per il Vaticano II la griglia usuale per sistematizzare i doni del Signore e i relativi compiti della Chiesa.

Quando LG 25 tratta del *munus docendi* dei vescovi, rende particolarmente evidente l'intento di completare il Vaticano I: riprende infatti l'insegnamento del precedente concilio, ma lo colloca nel contesto della

<sup>31</sup> Per un commento dettagliato a questa sezione, cfr. J. LÉCUYER, *Il triplice ufficio del vescovo*, in G. BARÁUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, cit., 851-871; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., 278-311.

<sup>32</sup> Di origine cristologica – Calvino per primo aveva sistematizzato i titoli di Cristo entro le tre categorie di Profeta, Sacerdote e Re –, ben presto la teologia cattolica ne trasse deduzioni ecclesiologiche e ministeriali: la Scuola di Tubinga, all'inizio del secolo scorso, elaborò un'ecclesiologia strutturata attorno alle tre categorie; poco dopo si diffuse, in ambiente teologico, l'abitudine a considerare anche i compiti del ministro ordinato entro questo schema. Per la storia e l'uso dei due modelli nella teologia del ministero ordinato si possono utilmente consultare (in ordine alfabetico): Y. CONGAR, *Sur la Trilogie: Prophète-Roi-Prêtre*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983) 97-115; M.J. CREHAN, *Priesthood, Kingship and Prophecy*, in *Theological Studies* 42 (1981) 216-231; P.G. DRILLING, *The Priest, Prophet and King Trilogy: Elements of its Meaning in LG and today*, in *Eglise et Théologie* 18 (1988) 179-206; J. FUCHS, *Origines d'une trilogie ecclesiologique à l'époque rationaliste de la théologie*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 53 (1969) 185-211; L. HÖDL, *Die Lehre von den drei Ämtern Jesu Christi in der dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils 'Über die Kirche'*, in *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, Schöningh, München - Paderborn - Wien 1967, II, 1785-1806; P. KRÄMER, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra Potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Paulinus, Trier 1973; U. NAVARRETE, *Potestas vicaria Ecclesia*, in *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 60 (1971) 415-486; P.E. PERSSON, *Repraesentatio Christi*, cit., 166-177; L. SCHICK, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, Peter Lang, Frankfurt am Main - Bern 1982; O. SEMMELROTH, *Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche*, in *Theologie und Philosophie* 44 (1969) 181-195; R. VAILLANCOURT, *Le sacerdoce et les trois pouvoirs messianiques*, in *Laval Théologique et Philosophique* 22 (1966) 248-303.

infallibilità dell'intero collegio episcopale (dell'infallibilità di tutta la Chiesa aveva già detto il n. 12). Dei quattro capoversi del n. 25, il primo è dedicato al magistero non infallibile e gli altri tre a quello infallibile.

Il magistero non infallibile viene trattato prima per i vescovi e poi per il papa. Circa i vescovi il testo stabilisce tre punti fondamentali. Il primo è che «tra le funzioni principali dei vescovi eccelle la predicazione del Vangelo»: la nota rimanda ai decreti di riforma del Tridentino, dove la 'predicazione' viene messa al primo posto tra gli uffici episcopali; in realtà il richiamo a Trento non è del tutto pertinente perché, come ben sappiamo, Trento nei decreti sulla riforma ragionava all'interno della *potestas iurisdictionis* e quindi escluse dal confronto tra le funzioni episcopali proprio il ministero dei sacramenti, già trattato nei decreti dogmatici nell'ambito della *potestas ordinis*: quando parlava di 'compito principale' quel concilio intendeva dunque 'principale' rispetto alla amministrazione, all'emanazione di decreti, alla supervisione economica delle diocesi, ecc., e non 'principale' rispetto alla celebrazione dei sacramenti. Se nel Vaticano II la predicazione 'eccelle' non è dunque per fedeltà a Trento, ma per una rinnovata visione missionaria della Chiesa, che porta in primo piano l'annuncio della parola. Il secondo punto è che i vescovi sono «dottori autentici, cioè rivestiti dell'autorità di Cristo» (forse sarebbe meglio tradurre: 'autoritativi': che, cioè, insegnano non semplicemente sulla base delle loro qualità o del loro studio, ma dell'assistenza 'garante' dello Spirito); la loro funzione di predicare si esplicita in alcune direzioni strettamente correlate: predicano al popolo la fede da credere e da applicare nella pratica; illustrano e attualizzano questa fede alla luce dello Spirito, facendola fruttificare; vegliano per tenere lontani dal gregge gli errori. Nominando all'ultimo posto questa funzione, il testo vuole evitare una visione meramente 'negativa' dell'assistenza dello Spirito Santo al magistero. Il terzo punto riguarda l'adesione da parte dei fedeli al magistero non infallibile dei vescovi e del papa: sebbene il grado di adesione richiesto sia inferiore rispetto al magistero infallibile, non potrà mancare il «religioso ossequio dello spirito» o «della volontà e dell'intelligenza»<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Vengono elencati tre criteri, validi per il magistero non infallibile sia del papa come dei vescovi, per stabilire il grado di adesione richiesto da un insegnamento: la natura dei documenti; il frequente riproporre la stessa dottrina; il tenore dell'espressione verbale.

Il paragrafo continua poi inserendo il dogma del Vaticano I sull'infallibilità del magistero papale nel clima 'collegiale' del Vaticano II: prima infatti di ripetere e commentare le dichiarazioni del cap. IV della *Pastor Aeternus*, LG 25 parla di una 'infallibilità' che riguarda il collegio episcopale: «quantunque i singoli vescovi non godano della prerogativa dell'infallibilità, quando tuttavia, anche dispersi per il mondo, ma conservanti il vincolo della comunione tra di loro e col successore di Pietro, nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e di morale s'accordano su una dottrina da ritenersi come definitiva, propongono infallibilmente la dottrina di Cristo»; ricorda poi il concilio ecumenico come la forma più manifesta e più alta dell'esercizio collegiale del magistero. Sebbene non sia facile immaginare un tale esercizio magisteriale infallibile da parte dei singoli vescovi (non si può accettare l'interpretazione minimale secondo cui LG qui intende l'atto di ribadire le dottrine già definite dai papi e dai concili), è chiaro che siamo in presenza di una grande apertura del *munus docendi* in senso 'collegiale'<sup>34</sup>: il Vaticano II ha voluto decisamente sottrarre l'infallibilità del ministero pontificio dall'isolamento nel quale era stato costretto dal Vaticano I.

A LG 26 sul *munus sanctificandi* abbiamo già accennato a proposito della 'Chiesa locale'. Il n. 27, che fungerà da testo-base di CD, reinterpreta quanto il Vaticano I aveva definito sulla giurisdizione universale del papa, ricollocandola nel suo *alveo collegiale*. Due affermazioni spesso ribadite nel testo vanno evidenziate. Prima di tutto, il fatto già ricordato che i vescovi non sono 'vicari' del papa, ma «vicari e delegati di Cristo», la cui potestà viene dall'ordinazione: per descriverla, il concilio utilizza gli stessi termini che il Vaticano I riferiva a quella papale: «propria, ordinaria e immediata», intesa come «l'abituale e quotidiana cura del loro gregge»; il testo insiste sul fatto che i vescovi «non devono essere considerati i vicari dei romani Pontefici, perché esercitano una potestà che è loro propria e con tutta verità sono detti sovrintendenti (*Antistites*) dei popoli che governano». La seconda affermazione, sulla linea del n. 24, è che il potere e l'autorità del vescovo sono per *servire*: all'inizio è detto che i vescovi non utilizzano la sacra potestà «se non per edificare il proprio gregge nella verità e nella

<sup>34</sup> Cfr. F.A. SULLIVAN, *On the Infallibility of the Episcopal College in the Ordinary Exercise of its Teaching Office*, in A. SCHÖNMETZER (ed.), *Acta congressus internationalis de theologia Concilii Vaticani II*, cit., 189-195.

santità, ricordandosi che chi è il più grande si deve fare come il più piccolo, e colui che governa come colui che serve». E all'inizio del terzo capoverso: «il vescovo, mandato dal Padre di famiglia a governare la sua famiglia, tenga innanzi agli occhi l'esempio del buon pastore, che è venuto non per essere servito, ma per servire e dare la sua vita per le pecore».

La connotazione *diaconale* del ministero episcopale, come appare dalla breve rassegna, percorre trasversalmente tutti gli aspetti trattati: dalla successione alla sacramentalità, dalla collegialità all'esercizio dei *tria munera*; per il Vaticano II «il servizio è la forma e la maniera specifica con cui la gerarchia deve formare e guidare il popolo sacerdotale»<sup>35</sup>. La pienezza del sacramento dell'Ordine non sta quindi nell'amento di 'dignità' ma nell'assunzione piena di un 'servizio'. Con questa medesima *ottica ministeriale e missionaria*, il Vaticano II rilegge il presbiterato e il diaconato.

### Temî di studio

- 1) Studiare il capitolo III della LG con l'aiuto dei commentatori, che ne ricostruiscono le fonti e precisano il significato delle affermazioni. Si segnalano in particolare: il commento puntuale di G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Jaca Book, Milano 1975, 197-311 (l'autore fu uno dei principali estensori della costituzione conciliare); l'ampio commento di M. MIDALI, *Costituzione gerarchica della Chiesa e in modo particolare dell'episcopato*, in AA.VV., *La Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, L.D.C., Torino 1965, 493-703 (utile specialmente per l'imponente documentazione relativa alle fonti neotestamentarie e patristiche); gli studi che J. RATZINGER, all'epoca uno dei teologi più impegnati in concilio, dedica all'episcopato in *Id.*, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, 115-245.
- 2) Approfondire l'uso e il significato dei testi biblici sulla 'collegialità' nella LG, leggendo il contributo di S. LYONNET, *I fondamenti scritturistici della collegialità episcopale*, in G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 793-809.
- 3) Verificare l'influsso ignaziano sulla dottrina conciliare dell'episcopato, seguendo lo studio di S. DIANICH, *Ignazio di Antiochia nella dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II*, in A. AUTIERO - O. CARENA (edd.), *Pastor bonus in populo. Figura, ruolo e funzioni del vescovo nella Chiesa. Miscellanea di studi in onore di S.E. Mons. Luigi Belloli*, Città Nuova, Roma 1990, 267-288.

<sup>35</sup> M. LÖHRER, *La gerarchia al servizio del popolo cristiano*, cit., 702.

### 4.2. Il 'ministero ordinato' nella riflessione conciliare sul presbitero (LG 28 e PO)

Seguiamo ora le vicende che hanno riguardato direttamente l'elaborazione di LG 28 e soprattutto di PO<sup>36</sup>, poiché, come abbiamo accennato, fu proprio discutendo attorno al presbiterato che il concilio (come poi il post-concilio) approfondì *la natura dell'intero ministero ordinato*. Gli interventi conciliari sull'*episcopato*, come si è visto, furono rivolti non tanto a chiarirne il senso come 'ministero ordinato', quanto a metterne in evidenza le caratteristiche di successione apostolica, sacramentalità e collegialità; gli interventi sul *diaconato*, a loro

<sup>36</sup> Fondamentali e insostituibili, per la presentazione delle fonti, la minuziosità dei commenti e l'autorevolezza dei commentatori, sono ancora i volumi che il *Lexikon für Theologie und Kirche* ha riservato al concilio Vaticano II. Il commento a LG 28, già menzionato, è stato affidato a A. GRILLMEIER (*Dogmatische Konstitution über die Kirche. Kommentar zum III Kapitel. Artikel 28*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1967, I, 246-255) e al commento a PO (*Dekret über Dienst und Leben der Priester*, *ibid.*, 1968, III, 128-140) hanno collaborato J. Lécuyer e F. Wulf. Utile per un primo accostamento genetico ai testi conciliari sul ministero presbiterale è poi un ampio studio nel quale A. Favale ripercorre la formazione di LG 28 e di PO, evidenziando a grandi linee il progresso lento ma costante del concilio rispetto al pre-concilio (*Genesi storico-dottrinale del paragrafo 28 della Costituzione dogmatica 'Lumen gentium' e del Decreto 'Presbyterorum Ordinis'*, in *Id.* [ed.], *I sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, L.D.C., Torino 1968, 7-125). Pur non potendo fare riferimento agli *Acta* conciliari, la cui pubblicazione non era ancora iniziata, l'articolo è ancora oggi utile per un primo accostamento ai testi. Gli stessi pregi e limiti presenta il volume (di circa 200 pagine) di R. WASSELYNCK, *Les prêtres. Elaboration du décret 'Presbyterorum Ordinis' de Vatican II*, Desclée, Paris 1968. Dipendente dal Wasselynck è l'agile e preciso commento di P. Delhaye ai nn. 1-6 di PO, comparso nel 1968 in diversi fascicoli della stessa rivista (*Le décret sur les prêtres*, in *L'ami du clergé* 78 [1968] 479-486; 643-648; 664-672): l'autore, seguendo passo passo i testi conciliari, permette al lettore di farsi un'idea precisa della genesi e del significato delle singole affermazioni; utile è anche l'ampio volume a cura della Commissione Episcopale Francese del clero e dei seminari, *I sacerdoti nel pensiero del Vaticano II*, U.A.C., Roma 1966, che raccoglie, introduce e commenta brevemente tutti i testi conciliari sul prete. Cfr. inoltre F. MARTY - H. MAZERAT, *Le ministère et la vie des prêtres*, in *Vocation* 233 (1966) 32-35; G. GARRONE, *Les prêtres dans l'Eglise d'après la Constitution dogmatique 'Lumen Gentium'*, *ibid.*, 19-27; H. DENIS, *La teologia del presbiterato da Trento al Vaticano II*, in Y. CONGAR - J. FRISQUE (edd.), *I preti. Formazione, ministero e vita*, A.V.E., Roma 1970, 105-154; L.M. WEBER, *Muß sich auch das Priesterbild wandeln?*, in *Diakonia* 4 (1969) 2-23; P. VALLIN, *Le 'simple prêtre' selon Vatican II*, in AA.VV., *Le ministère sacerdotal. Un dossier théologique*, Faculté de Théologie, Lyon 1970, 127-135; A. CHAPELLE, *Pour la vie du monde. Le sacrement de l'Ordre*, Institut d'Etudes théologiques, Bruxelles 1978.

volta, riguardarono più che altro il dilemma se ripristinare o meno questo grado e, soprattutto, se ammettere il diaconato uxorato. Fu invece in occasione delle discussioni sul *presbiterato* che si confrontarono le diverse opinioni sulla *natura* del ministero ordinato. Per questo motivo l'esposizione riguardante il presbiterato sarà più ampia e ricorrerà anche direttamente alle discussioni conciliari.

Il concilio cominciò a riflettere sulla teologia del presbiterato quando ne avvertì la inadeguatezza rispetto alla rinnovata dottrina dell'*episcopato*. Era difficile sposare l'idea 'ministeriale' e 'missionaria' di vescovo delineata dalla *LG* con l'idea 'sacrale' e 'culturale' di presbitero ereditata dalla tradizione tridentina<sup>37</sup>. Ma se il presbiterato era il secondo grado dell'Ordine, dipendente dal primo, ne doveva riproporre i tratti: infatti il concilio riuscì a plasmare, con molta fatica ma con un buon risultato, una figura di presbitero 'ministeriale' e 'missionaria', all'interno della quale raccoglie anche elementi più tradizionali e li rilegge criticamente<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Cfr. in proposito le pertinenti osservazioni di H. LINNERZ, *Das Konzil hat gesprochen*, Butzon & Berker, Kevelaer 1966, 88-90. Per la documentazione relativa allo sviluppo conciliare della teologia del presbiterato, al quale accenniamo in questa sezione, ci permettiamo di rimandare ad un paio di nostri contributi: *L'identità del presbitero in prospettiva cristologica ed ecclesiologica*, in *Seminarium* 30 (1990) 92-139; *A trent'anni dal decreto 'Presbyterorum Ordinis'. La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale*, in *La Scuola Cattolica* 124 (1996) 3-68 e 195-261.

<sup>38</sup> La trattazione che segue si basa sulle quattro successive redazioni di *LG* 28 e le sette di *PO*: cfr. *Schema Constitutionis De Ecclesia n. 12: De Presbyteris*, in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani Secundi* I, IV, 23 (d'ora in poi: *AS* seguito da tre numeri: il primo numero romano si riferisce al periodo o volume e il secondo numero romano alla parte; seguono, in numero arabo, le pagine); *Schema Constitutionis De Ecclesia n. 15: De Presbyteris et Diaconis*, in *AS* II, I, 234; *Schema Constitutionis De Ecclesia n. 28: De Presbyteris eorumque relatione ad Christum, ad Episcopos, ad presbyterium et ad populum christianum*, in *AS* III, I, 225-227; *Constitutio Dogmatica De Ecclesia n. 28*, in *AS* III, VIII, 808-810; *Schema decreti De Clericis*, in *AS* III, IV, 825-845; *Schema propositionum De Sacerdotibus*, in *AS* III, IV, 846-849; *Schema propositionum De vita et ministerio sacerdotali*, in *AS* III, IV, 225-233; *Schema decreti De ministerio et vita Presbyterorum*, in *AS* IV, IV, 833-863; *AS* IV, IV, 336-375 e *AS* IV, VI, 345-388; *Schema decreti De Presbyterorum ministerio et vita*, in *AS* IV, VII, 107-190; *Decretum De Presbyterorum ministerio et vita*, in *AS* IV, VII, 704-732.

#### 4.2.1. IL PUNTO DI PARTENZA 'MISSIONARIO' NELLA RILETTURA DEL PRESBITERATO

Si potrebbe supporre che il guadagno conciliare di una visione missionaria del presbiterato, una volta agganciato alla visione missionaria dell'episcopato, sia il risultato di un cammino pacifico e lineare: è stato invece faticoso e pieno di ostacoli. In concilio, infatti, si sono fronteggiate due teologie: da una parte quella tradizionale-culturale, sostenuta particolarmente dai vescovi dei paesi di antica cristianità; e dall'altra, portata a Roma in particolare dai vescovi dei paesi di nuova cristianità, la concezione missionaria del ministero, che proponeva invece di partire dal presbitero e dal vescovo come inviati ad evangelizzare prima che a celebrare i sacramenti. L'esito globale è solido: è stata recepita in *LG* 28 e in *PO* 2, la *visione missionaria del ministero*; è indicativo in proposito il fatto che il decreto da solo contenga più di trenta riferimenti alla teologia della missione<sup>39</sup>.

In *LG* 28 leggiamo: «Cristo, consacrato e mandato nel mondo dal Padre (cfr. *Gv* 10,36), per mezzo dei suoi apostoli ha reso partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi, i quali hanno legittimamente affidato, secondo diversi gradi, l'ufficio del loro ministero a vari soggetti nella Chiesa». Il paragrafo prende dunque avvio dalla teologia giovannea della consacrazione-missione (cfr. *Gv* 10,36), completando gli anelli della 'sequenza missionaria' del quarto Vangelo (Padre-Cristo-apostoli) con la menzione prima dei 'vescovi' e poi di «vari soggetti nella Chiesa» ai quali i vescovi hanno «legittimamente affidato, secondo diversi gradi, l'ufficio del loro ministero».

*PO* 2, che rappresenta il paragrafo teologico più importante del decreto, afferma: «Nostro Signore Gesù, che il Padre santificò e inviò nel mondo (*Gv* 10,36), rende partecipe tutto il suo corpo mistico di quella unzione dello Spirito con la quale è stato unto: in esso, infatti, tutti i fedeli formano un sacerdozio santo e regale [...]. Non c'è dunque nessun membro che non abbia parte nella missione di tutto il corpo [...]. Ma lo stesso Signore, affinché tutti i fedeli fossero uniti in

<sup>39</sup> In *PO* ricorre 21 volte il termine 'missio', 2 volte 'missionalis', 5 volte 'missus' e 9 volte il verbo 'mitto' (cfr. X. OCHOA, *Index Verborum cum documentis Concilii Vaticani II*, Roma 1967, 306-308).

un corpo solo, di cui però 'non tutte le membra hanno la stessa funzione' (Rom 12,4), istituì alcuni come ministri [...]. Pertanto, dopo aver inviato gli apostoli come egli stesso era stato inviato dal Padre, Cristo, per mezzo degli stessi apostoli, rese partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi, la cui funzione ministeriale fu trasmessa in grado subordinato ai presbiteri». Rispetto al testo di LG 28, da cui dipende strettamente, PO 2 presenta una vistosa differenza: preferisce sdoppiare la sequenza *Padre-Cristo-apostoli-vescovi-altri ministri*, in due sequenze: *Padre-Cristo-Chiesa/sacerdozio comune* e *Padre-Cristo-apostoli-vescovi-presbiteri*. Il motivo dello sdoppiamento sta nell'intenzione di far emergere con più chiarezza, rispetto a LG 28, che la santificazione-missione è realtà che riguarda tutta la Chiesa prima ancora che i suoi ministri; non si tratta però di una vera e propria 'lacuna' di LG, poiché la costituzione aveva già dato largo spazio al sacerdozio comune nei nn. 10 e 11, per cui non ritenne di inserirne di nuovo la menzione nel n. 28. Rimane comunque il fatto che la sequenza di LG 28, così come appare, è una diretta 'deduzione cristologica' del ministero ordinato, mentre le sequenze di PO 2 inseriscono anche l'elemento ecclesiale, facendo emergere la necessità del ministero non solo dalla volontà di Cristo ma anche dall'esigenza dell'unità del corpo mistico, per assicurare la quale esistono diversi ministri.

La nota comune, in ogni caso, è la *missionarietà*: non ci si accontenta più di inquadrare il ministero nella sola linea della 'consacrazione-santificazione', ma la si coniuga con la linea della 'missione'. Il 'mondo', con i suoi problemi, entra a far parte della natura del ministero ordinato.

limite di PO 3

Va però segnalato in proposito un limite non secondario di PO. Il paragrafo 3, che tratta esplicitamente del rapporto presbitero-mondo, contiene ottimi spunti ma manca di una 'ecclesiologia' missionaria: diversamente dall'orientamento di PO 2, la missione del presbitero delineata in PO 3 non appare inserita nella missione di tutto il popolo di Dio, ma viene mutuata unicamente dal rapporto del presbitero con Cristo. Il paragrafo si apre applicando direttamente al presbitero quanto Eb 5,1 afferma del 'sacerdozio' in generale; stabilisce poi un parallelo: da una parte Cristo, che volle essere in ogni cosa uguale ai fratelli eccetto il peccato (cfr. Eb 2,17; 4,15) e s. Paolo che, imitando Cristo, si definì «segregato per il Vangelo» (Rom 1,1) e dall'altra i presbiteri i quali, per vocazione e ordinazione, «sono in un certo modo segregati in seno al popolo di Dio; ma non per rimanere separati da questo stesso popolo o da qualsiasi uomo, bensì per consacrarsi interamente all'opera per la quale il

Signore li assume». Il testo continua, applicando la logica «nel mondo ma non del mondo» ai presbiteri. Vi sono ottimi spunti, ma manca l'*ecclesiologia missionaria*: la missione dei presbiteri, nel testo, mutua le sue modalità unicamente dalla missione di Cristo e non vi appare che i presbiteri partecipino (benché con modalità proprie) dell'universale missione della Chiesa. Così il presbitero risulta *isolato* nella relazione con il mondo: invece di considerare da una parte la Chiesa con il presbitero al suo interno e dall'altra il mondo, si considera da una parte il presbitero e dall'altra il resto dell'umanità (battezzati e non). Nonostante questa ambiguità, si può comunque dire che in LG e in PO il concilio avvia un processo irreversibile di rilettura della missione del presbitero dentro la categoria della 'missione'.

AG 5 presenterà un'articolazione più soddisfacente delle due 'missioni', quella ecclesiale e quella ministeriale, vedendo negli apostoli chiamati e inviati da Gesù «ad un tempo il seme del nuovo Israele e l'origine della sacra gerarchia». Esiste quindi nella Chiesa un'unica grande 'missione', quella ricevuta da Cristo e da lui trasmessa agli apostoli, che si esplica con diverse modalità; come dirà *Apostolicam Actuositatem* (AA) 2: «c'è nella Chiesa diversità di ministero ma unità di missione».

Ricapitolare di LG

#### 4.2.2. IL 'CONTENUTO' DELLA MISSIONE PRESBITERALE: I TRIA MUNERA

Nasce conseguentemente in concilio la questione del contenuto della missione presbiterale: se il presbitero è 'missionario', il suo ministero non è certamente racchiuso nella sola dimensione del culto, ma deve comprendere anche la predicazione e la guida pastorale. L'allargamento di orizzonti avvenne trasferendo al secondo grado dell'Ordine quanto era stato detto per l'episcopato<sup>40</sup>. Il concilio è stato

<sup>40</sup> È quanto emerge esplicitamente in alcuni chiarimenti offerti dalla commissione redattrice del decreto; ne ricordiamo un paio. Rispondendo ad alcuni padri che richiedevano l'inserimento nel testo della definizione scolastica di 'sacerdozio' (ordinato all'eucaristia), i redattori rispondono: «siccome nella mente di questo concilio e secondo le richieste di molti padri è necessario che il sacerdozio dei presbiteri sia connesso con quello dei vescovi, che è dichiarato culmine e pienezza del sacerdozio, il sacerdozio dei presbiteri in questo schema viene necessariamente considerato sotto l'aspetto non di un 'munus' ma di tre 'munera', e così collegato con gli apostoli e con la loro missione» (AS IV, VII, 107-108). Sulla stessa linea la commissione afferma, poco più avanti: «la maggioranza dei padri vuole che il 'munus' sacerdotale dei presbiteri appaia come derivante dal 'munus' dei vescovi e si leghi con esso; ma questo 'munus' dei vescovi appare più vasto del 'munus' eucaristico – sebbene trovi in esso il suo compimento – e deve essere considerato propriamente *apostolico*» (*ibid.*, 117).

perciò condotto, dalla sua ecclesiologia missionaria e dalla sua dottrina sull'episcopato, a rivalutare fortemente nel presbitero il ministero della parola (e, di riflesso, quello della guida pastorale), arrivando a dire che anch'esso è radicato nel sacramento dell'Ordine ed entra perciò tra gli elementi essenziali del presbiterato<sup>41</sup>. Già abbozzato in LG 28, questo passaggio è stato portato a compimento in PO 4-6 utilizzando lo schema dei tre *munera*, che ha sostituito quello delle due *potestates*.

Lo stesso processo verificatosi in concilio per la dottrina dell'episcopato segnò anche quella del presbiterato, sebbene in questo caso le resistenze siano state maggiori a motivo dell'intreccio più stretto, nella *mens* dei padri conciliari, tra la figura del presbitero e il ministero del culto. Ad un certo punto, comunque, divenne evidente la difficoltà di esprimere attraverso il *modello binario* la visione missionaria del ministero presbiterale che il concilio stava maturando: il compito dell'annuncio infatti, che appariva ai padri conciliari sempre più importante ed essenziale, in quel modello rimaneva escluso dall'essenza dell'Ordine e ricondotto a mera realtà giuridica. Fu perciò quasi per logica intrinseca che il Vaticano II adottò anche per il presbitero il *modello ternario*<sup>42</sup>, stabilendo che il contenuto della missione presbiterale consiste nel *triplice ministero*: proclamazione autorevole della parola, presidenza della liturgia, guida pastorale del popolo di Dio. Anche per il presbitero, quindi, non più Ordine e giurisdizione come due fonti del ministero, bensì Ordine come unica fonte, dalla quale deriva il ministero nelle sue tre articolazioni, regolate dalla giurisdizione. Ma questo triplice compito – va ribadito – non assorbe tutta la missione della Chiesa, bensì ne rappresenta *una modalità*: quella del *servizio* al sacerdozio comune.

Sia LG 28 sia PO 4-6 presentano dunque il presbitero come ministro ordinato per l'evangelizzazione, la celebrazione e la guida pastorale. LG 28: «i presbiteri [...] in virtù del sacramento dell'Ordine (*vi sacramenti Ordinis*), a immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote, sono consacrati per predicare il Vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti del Nuovo Testamento». Il testo lascia

<sup>41</sup> M. CAPRIOLI, *I presbiteri, ministri della parola di Dio*, in *Teresianum* 34 (1983) 121-145 e 307-334, presenta una attenta ricostruzione diacronica ed un commento sincronico del testo del decreto sul compito dell'annuncio (PO 4).

<sup>42</sup> La commissione redattrice di PO è arrivata ad affermare come la teoria del 'triplex munus', sebbene non sia 'definita' dal concilio, «de facto sit doctrina Vaticani II» (AS IV, VII, 197; *Relatio* de n. 13).

aperta la questione se e in che misura i tre 'munera' siano regolati dalla giurisdizione; il problema del resto, come vedemmo, non è stato risolto neppure per l'episcopato. Le stesse osservazioni valgono per PO 4-6, dove viene articolato lo schema ternario adottato in LG 28.

La riconduzione di tutti e tre gli uffici all'Ordine esige una *ridefinizione del loro rapporto*: in che relazione stanno i tre compiti? E qual è il più importante? È il terzo passo che il concilio compie nella rilettura missionaria del presbiterato. Nel periodo pre-conciliare non si poneva fondamentalmente questo problema, poiché il primato spettava ovviamente al ministero sacramentale-eucaristico, dato che era l'unico dedotto direttamente dall'Ordine. Man mano che il concilio rimette in discussione lo schema binario ed accetta quello ternario, emerge invece la domanda sulla relazione tra i *munera* e sulla loro gerarchia.

In LG 28 l'esposizione dei tre uffici segue l'ordine già adottato per i vescovi in LG 25-27: i presbiteri «annunciano a tutti la divina parola. Ma soprattutto (*maxime*) esercitano la loro funzione sacra nel culto o assemblea eucaristica [...]. Esercitando per la loro parte di autorità la funzione di Cristo, pastore e capo, raccolgono la famiglia di Dio». Il ministero della parola è nominato al primo posto, conformemente alla prospettiva missionaria adottata dal concilio (la vita cristiana inizia dall'ascolto della parola predicata); il ministero eucaristico è presentato come il 'culmine', perché l'eucaristia è culmine della vita della Chiesa; infine il ministero della guida pastorale viene messo in rapporto di subordinazione con quello del vescovo («per la loro parte di autorità»).

I problemi in merito alla gerarchia dei *munera* non vennero però fuori in occasione dell'elaborazione di LG 28, bensì di PO. I padri conciliari si raccolsero attorno a *tre posizioni di fondo*: qualcuno ripropose il primato assoluto del ministero sacramentale; altri sottolinearono di più quello prettamente missionario della predicazione; altri ancora videro nel compito pastorale la specificità del presbiterato<sup>43</sup>. Fu cura

<sup>43</sup> Per una presentazione più approfondita dell'argomento e la relativa documentazione conciliare ci permettiamo nuovamente di rimandare ad un nostro contributo: *Il presbitero evangelizzatore, liturgo e pastore. Studio sulla dottrina del Vaticano II in confronto con la teologia postconciliare*, in E. MANICARDI (ed.), *Teologia ed evangelizzazione. Saggi in onore di Mons. Serafino Zandoni*, Dehoniane, Bologna 1993, 185-247.

della commissione redattrice armonizzare il più possibile le diverse posizioni: il risultato fu il testo finale del decreto, che presenta due importanti acquisizioni. La prima: ogni *munus* gode di una priorità, ma in ambiti diversi. Il ministero della predicazione è primo nell'ambito logico dell'esecuzione (dalla predicazione nasce la fede che si esprime poi nella celebrazione sacramentale: cfr. PO 4); il ministero sacramentale-eucaristico è primo nell'ambito ontologico o qualitativo del compimento (l'eucaristia è il fine di tutta la vita e le attività della Chiesa, compresa la predicazione: cfr. PO 5); il ministero pastorale, infine, è primo nell'ambito quantitativo dell'estensione (la carità deve informare tutta la realtà della Chiesa, compresa la predicazione e la celebrazione dei sacramenti: cfr. PO 6).

PO Si intuisce così anche la seconda acquisizione, che è il vero apporto di PO sul tema dei *munera* del presbitero: essi non rappresentano tre compiti affiancati, ma tre aspetti dello stesso ministero: tanto che parlare di uno è già implicitamente parlare degli altri due. In questo modo il concilio pone le basi per una soluzione del dilemma: *presbitero uomo del culto o della parola*. La predicazione è orientata di sua natura all'eucaristia e alla comunità (cfr. PO 4); l'eucaristia è compimento della predicazione e fonte e culmine della vita ecclesiale (cfr. PO 5); la carità, la cui molteplici espressioni sono coordinate dal presbitero-pastore, è attuazione pratica della predicazione e frutto ed espressione dell'eucaristia (cfr. PO 6). Per loro stessa natura, dunque, tutti e tre i compiti del presbitero, in quanto ministeri della parola, dell'eucaristia e della carità, sono profondamente integrati. È significativo che ciascuno dei tre paragrafi di PO (4, 5 e 6) dedicati rispettivamente al compito della parola, dei sacramenti e della guida pastorale, parli anche degli altri due *munera*: ciascun paragrafo, cioè, non presenta la riflessione su un compito a sé stante, ma la riflessione sul rapporto tra uno, preso come chiave di lettura, e gli altri due.

#### 4.2.3. LA DIMENSIONE COMUNITARIA DEL PRESBITERATO E IL 'PRESBITERIO'

In PO compare 111 volte il termine *presbyteri* al plurale e solo 7 *presbyter* al singolare. È un segnale preciso: il decreto intende liberare il presbiterato dall'individualismo e recuperarne la dimensione comunitaria.

Qual è il fondamento di questa visione comunitaria del presbitero? LG 28 e PO lo indicano non in una realtà puramente giuridica o pastorale, bensì nel sacramento dell'Ordine. Il concilio ha stabilito il carattere essenzialmente comunitario del presbiterato partendo, ancora una volta, dall'episcopato e, più specificamente, dalla *sacramentalità e collegialità episcopale*. È l'insistenza su questi due principi che porta, di riflesso, al recupero della dimensione comunitaria del presbiterato: recupero che avviene in due tappe (logiche più che cronologiche): il Vaticano II dapprima mette in evidenza il legame di consacrazione-missione tra tutti i presbiteri e di questi con i vescovi; poi rileva, con il recupero della nozione di 'presbiterio', una particolare consistenza della comunione fra i presbiteri di una stessa Chiesa particolare e di questi con il loro vescovo.

In un primo momento, dunque, il presbitero è liberato da quella visione individualista che ne fa il 'detentore' di un potere sacramentale personale. Le voci di numerosi padri, che ribadiscono il carattere essenzialmente comunitario del presbiterato, vengono ascoltate e si riflettono nei testi di LG 28 e PO 7 e 8. Nel paragrafo della costituzione leggiamo: «In virtù della comune sacra ordinazione e della missione, tutti i presbiteri sono fra loro legati da un'intima fraternità»... In PO 7: «Tutti i presbiteri, insieme ai vescovi, partecipano in tal grado dello stesso e unico sacerdozio e ministero di Cristo, che la stessa unità di consacrazione e di missione esige la comunione gerarchica dei presbiteri con l'ordine dei vescovi». PO 8 riprende la medesima prospettiva, limitandosi però ai presbiteri, i quali «costituiti nell'ordine del presbiterato mediante l'ordinazione, sono tutti tra loro uniti da un'intima fraternità sacramentale». Si può parlare di una qualche *collegialità presbiterale*? Qualche padre, negli interventi sulla costituzione, proponeva di trasporre anche ai presbiteri il concetto di 'collegialità' guadagnato per i vescovi: la commissione redattrice tuttavia, né in LG né in PO, accolse questa prospettiva, presumibilmente per evitare diatribe su un punto che, avendo impegnato tante energie già a proposito dei vescovi, si sarebbe mostrato prevedibilmente controverso.

In questo contesto, percorrendo una seconda tappa logica, il Vaticano II riabilita la nozione di *presbiterio*, che era ormai caduta teologicamente in disuso<sup>41</sup>. Durante l'elaborazione dei testi conciliari sul presbitero, alcuni padri, forti dell'affermazione della sacramentalità episcopale, propongono di inserire nei documenti la menzione esplicita del 'presbiterio' nel senso ignaziano di 'senato del vescovo'. Le loro richieste non cadono nel vuoto: dalla penultima redazione della costi-

<sup>41</sup> Per la storia e i fondamenti del 'presbiterio', cfr. J. LÉCUYER, *Il presbyterium*, in Y. CONGAR - J. FRISQUE (edd.), *I preti. Formazione, ministero e vita*, cit., 209-225; V. FUSCO, *Il presbitero: fondazione biblico-teologica*, in *Asprenas* 33 (1986) 5-35; M. SEMERARO, *Per una fondazione teologica del presbiterio*, in *Lateranum* 64 (1998) 135-156.

tuzione e dalla quarta del decreto si parla infatti costantemente di 'presbiterio', fino alle dichiarazioni dei testi finali. *LG* 28 afferma che i presbiteri, «saggi collaboratori dell'ordine episcopale e suo aiuto e strumento, chiamati al servizio del popolo di Dio, costituiscono col loro vescovo un unico presbiterio, sebbene destinato a uffici diversi. Nelle singole comunità locali di fedeli rendono, per così dire (*quodammodo*) presente il vescovo, cui sono uniti con animo fiducioso e grande, condividono in parte le sue funzioni e la sua sollecitudine e le esercitano con dedizione quotidiana [...]. E a ragione di questa loro partecipazione nel sacerdozio e nella missione, i presbiteri riconoscano nel vescovo il loro padre e gli obbediscano con rispetto». Se si può trovare esagerata l'affermazione che i presbiteri «rendono presente» il vescovo nelle singole comunità di fedeli (l'attenuazione '*quodammodo*' tradisce un certo imbarazzo dei redattori ma non toglie l'esagerazione), è però apprezzabile il fatto che, sulla base della ritrovata sacramentalità episcopale, il concilio possa parlare del presbiterio come legame di tipo non solamente operativo o affettivo, ma propriamente *sacramentale*. La stessa dottrina, sdoppiata in due diversi paragrafi, è sostanzialmente proposta in *PO* 7 (relazioni tra vescovo e presbiteri) e 8 (relazioni dei presbiteri tra loro). In quest'ultimo paragrafo leggiamo che i presbiteri, «costituiti nell'ordine del presbiterato mediante l'ordinazione, sono tutti tra loro uniti da intima fraternità sacramentale; ma in modo speciale (*specialiter*) essi formano un unico presbiterio nella diocesi al cui servizio sono assegnati sotto il proprio vescovo. Infatti, anche se si occupano di mansioni differenti, sempre esercitano un unico ministero sacerdotale in favore degli uomini».

In che cosa consista la specificità della comunione tra i membri di uno stesso *presbiterio* rispetto alla comunione tra tutti gli appartenenti all'ordine del *presbiterato*, i testi conciliari non lo dicono. Alcuni padri, intervenendo sul decreto, proposero di applicare il concetto di *collegialità* almeno al *presbiterio diocesano*: ma anche questa volta la commissione redattrice rifiutò, rispondendo che parlare di 'collegium' o 'corpus' presbiterale avrebbe potuto insinuare «una qualche equiparazione tra il collegio dei vescovi, che è di diritto divino, e il presbiterio diocesano»<sup>45</sup>. Sia in *LG* 28 che in *PO* 8, comunque, il riferimento basilare e più volte citato nelle note è Ignazio di Antiochia.

<sup>45</sup> AS IV, VII, 162.

J. Lécuyer si è incaricato di mostrare come le affermazioni conciliari (specialmente di *PO* 8) sul presbiterio costituiscano una aggiornata interpretazione di Ignazio<sup>46</sup>. Lo studioso traccia la storia del presbiterio a partire dal Nuovo Testamento e ne precisa il significato nel Vaticano II: dopo aver segnalato l'unico uso neotestamentario del termine in senso cristiano (*1 Tm* 4,14), egli presenta e commenta le tredici ricorrenze di *presbyterion* nell'epistolario ignaziano, concludendo che il vescovo di Antiochia lo concepisce come un collegio di persone che detengono un ministero inferiore al vescovo ma superiore ai diaconi e sono chiamate ad una stretta collaborazione con il vescovo. Se in Ippolito 'presbiterio' si ritrova con lo stesso significato, tende poi gradualmente a divenire sinonimo di 'presbiterato' già in Cipriano e poi decisamente in Girolamo. Da *corona episcopi a dignitas*: e con questa nuova connotazione passa nel medioevo e arriva al Vaticano II. In concilio, però, il termine recupera pienamente la valenza ignaziana, indicando l'insieme dei presbiteri che sono al servizio di una Chiesa particolare, sotto l'autorità del proprio vescovo.

Per approfondire il discorso e motivare la specificità della comunione tra i membri di uno stesso presbiterio, rispetto alla comunione tra tutti i presbiteri del mondo, il concilio avrebbe dovuto riflettere più a fondo sulla *sacramentalità* dell'episcopato e sulla teologia della *Chiesa particolare*: mentre prende come riferimento la *collegialità* episcopale che però, come si è visto, non viene ritenuta dai redattori un punto di partenza adeguato. Pur non arrivando a fondare questa specificità, il concilio compie però l'operazione fondamentale di restituire alla teologia la nozione di 'presbiterio', liberando il 'sacerdozio' del presbitero dall'individualismo in cui era caduto.

Vedi Moran f. 3

#### 4.2.4. RILETTURA CRITICA DELLA PROSPETTIVA CULTUALE E SACRALE

Inquadrando la tradizionale dottrina del sacerdozio ministeriale nella prospettiva della *missione*, il Vaticano II non ha rifiutato la prospettiva del *culto* e della *consacrazione*, ma l'ha resa più dinamica ed ecclesiale operando anche ridimensionamenti e tagli. Nella prospettiva culturale-sacrale, i pilastri del rapporto tra il presbitero e Cristo si potevano ricondurre a tre: l'*istituzione* del sacerdozio da parte di Gesù nell'ultima Cena; la continuità tra le caratteristiche del *sacerdozio* mediatore di Cristo e del ministro; la peculiarità della *relazione* tra la perso-

<sup>46</sup> Cfr. J. LÉCUYER, *Il presbyterium*, cit.

na e l'azione di Cristo e la persona e il ministero del sacerdote. Tutti e tre questi temi sono stati riletti, integrati ed eventualmente corretti dal concilio all'interno della dimensione ministeriale e missionaria del presbiterato.

La teologia conciliare della missione ha portato in primo luogo alla reinterpretazione dell'*istituzione del presbiterato*. Prima del concilio, come è emerso, il momento dell'istituzione era collocato quasi esclusivamente nell'*ultima cena*, e più specificamente nel comando «fate questo in memoria di me», con una operazione evidentemente funzionale alla concezione culturale del sacerdozio. Il Vaticano II, pur non negando l'importanza dell'ultima cena nella teologia del ministero, ne riconduce l'istituzione non più ad un solo specifico episodio ma, con più ampio respiro, alla *globalità della missione* di annuncio-santificazione-guida pastorale, che il Signore ha affidato agli apostoli e questi hanno a loro volta partecipato ad altri. *Istituzione e missione* risultano così saldati perfettamente: è nell'intera missione apostolica ricevuta da Gesù, prima e dopo la Pasqua (missione che continua quella che egli ha ricevuto dal Padre), che va individuata l'*istituzione del ministero ordinato* e quindi del presbiterato. Questa la prospettiva chiaramente adottata in *LG 28* e ripresa in *PO 2*.

In *LG 28* l'*istituzione* del presbiterato, come abbiamo notato, viene ricondotta a Cristo non direttamente, ma attraverso la mediazione dei vescovi. Sebbene il concilio non intenda entrare nelle questioni storiche riguardanti una istituzione *diretta* o *indiretta* del presbiterato da parte di Cristo, opta di fatto per la seconda tesi: dichiara infatti che i vescovi, resi partecipi della consacrazione e missione degli apostoli, «hanno legittimamente affidato, secondo diversi gradi, l'ufficio del loro ministero a vari soggetti nella Chiesa. Così il ministero ecclesiastico di istituzione divina viene esercitato in diversi ordini da quelli che già anticamente sono chiamati vescovi, presbiteri e diaconi». Con ciò il testo afferma l'istituzione diretta del 'ministero' globalmente inteso (cioè dell'episcopato) ad opera di Cristo e la suddivisione 'legittima' (cioè: rientrante nei poteri da Cristo affidati alla Chiesa) di tale ministero ad opera della Chiesa. È la rilettura del tridentino «*divina ordinatione instituta*». *LG 28*, rispetto a Trento, è però più cauto: dove Trento affermava che la gerarchia è «composta di vescovi, presbiteri e ministri», il Vaticano II utilizza la meno impegnativa asserzione che il ministero ecclesiastico «è esercitato in diversi ordini da quelli che già

anticamente sono chiamati vescovi, presbiteri e diaconi»; l'ultimo concilio, quindi, dà una valutazione 'di fatto' e non entra nelle questioni 'di diritto'. Evitando di 'definire' che il ministero ecclesiastico è formato da tre gradi, e limitandosi a constatare che 'viene esercitato' in tre gradi, *LG* lascia anche aperta la possibilità di una futura diversa ripartizione dei gradi dell'Ordine, qualora la Chiesa la giudicasse più adeguata ai tempi. In ogni caso, i redattori intendono evitare una netta presa di posizione sull'origine storica dei presbiteri e sull'esatto contenuto dei ministeri menzionati nel Nuovo Testamento<sup>47</sup>.

Differente nei particolari ma non nella sostanza è il testo, già incontrato, di *PO 2*. Il Signore, affinché tra i fedeli vi fosse l'unità, «promosse alcuni di loro come ministri [...]. Pertanto, dopo aver inviato gli apostoli come egli stesso era stato inviato dal Padre, Cristo, per mezzo degli stessi apostoli, rese partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi, la cui funzione ministeriale fu trasmessa in grado subordinato ai presbiteri...». La principale differenza sta nel fatto che *PO* utilizza una formulazione impersonale (la funzione dei vescovi «fu trasmessa» ai presbiteri) là dove *LG* ne utilizzava una personale (i vescovi «hanno legittimamente affidato» l'ufficio del loro ministero a vari soggetti, tra cui i presbiteri). La scelta di una formulazione più vaga rispetto a quella di *LG 28* è dovuta all'intenzione di non escludere una istituzione apostolica del presbiterato<sup>48</sup>.

Il secondo passo compiuto dal concilio nella rilettura missionaria della prospettiva della consacrazione riguarda *la nozione e il contenuto del sacerdozio presbiterale*. Il concilio non abbandona la visione culturale, ma la integra e relativizza in due maniere.

In primo luogo, nei testi conciliari si verifica un progressivo *ampliamento* della attribuzione e del significato di 'sacerdozio': il termine viene infatti allargato anche a tutti i battezzati e, quando è applicato al presbitero, ai ministeri di evangelizzazione e guida pastorale. Di quest'ultimo ampliamento abbiamo già parlato; con il primo, si ritorna alla prospettiva neotestamentaria e patristica, che riconosceva la piena legittimità del *sacerdozio comune* dei battezzati.

<sup>47</sup> Cfr. le motivazioni della commissione redattrice della costituzione in *Disceptatio* (AS III, I, 256) e *Relatio*, nn. 28-29 (AS III, II, 212-213).

<sup>48</sup> Cfr. le motivazioni della commissione redattrice del decreto in *Relatio de singulis numeris*, n. 2 (AS IV, VII, 119).

L'inizio di PO 2, con l'importante affermazione che la santificazione e missione sono partecipate da Cristo a «tutto il suo corpo mistico» e perciò «tutti i fedeli formano un sacerdozio santo e regale», rappresenta la migliore espressione conciliare del 'sacerdozio comune' all'interno di un testo sul ministero ordinato. Il famoso passo di LG 10 riporta una descrizione approfondita e convincente del 'sacerdozio comune' e ne stabilisce il legame con quello ministeriale attraverso la formula dedotta da Pio XII: essi differiscono «*essentia et non gradu tantum*». Sebbene non sia priva di ambiguità, e nel contesto in cui venne coniata, come è già emerso, indichi senza dubbio una certa inferiorità di grado del sacerdozio comune, nell'uso conciliare essa assume un significato prettamente *ministeriale*: il sacerdozio ministeriale rappresenta non un'intensificazione bensì un aiuto per la realizzazione di quello comune; mentre dunque il sacerdozio comune è nell'ordine dei fini, rappresentando la realizzazione del proprio battesimo e della vita cristiana nella carità, quello ministeriale è nell'ordine dei mezzi, costituendo uno strumento posto a servizio del sacerdozio comune<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Non possiamo addentrarci qui ulteriormente nell'interpretazione della formula e nelle sue conseguenze circa il rapporto tra sacerdozio comune e ministeriale. Cfr., tra i molti studi in proposito (in ordine cronologico): A. HUERGA, *El sacerdocio de los fieles. Cambio de perspectivas teológicas desde el Concilio de Trento al Vaticano II*, in AA.VV., *El sacerdocio de Cristo y los diversos grados de su participación en la Iglesia*, CSIC, Madrid 1969, 167-195; G. ROCCA, *Sacerdozio comune dei fedeli e sacerdozio ministeriale nel Nuovo Testamento e nel Vaticano II*, in AA.VV., *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio*, cit., 173-208; A. FERNANDEZ, *Nota teológica sobre la explicación conceptual de una fórmula difícil: la diferencia entre el sacerdocio comun y el sacerdocio ministerial*, in *Revista Española de Teología* 36 (1976) 329-347; J. REZETTE, *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel selon Vatican II. Exégèse d'un texte conciliaire*, in *Antonianum* 52 (1977) 221-230; L. BOGLIOLO, *L'essenziale diversità tra sacerdozio gerarchico e sacerdozio comune*, in *Divinitas* 22 (1978), 220-228; L. SARTORI, *Sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune: una formula ambigua?*, in *Rassegna di Teologia* 21 (1980) 409-412; A. BALLESTRERO, *Il fondamento sacramentale del sacerdozio ministeriale*, in *La Rivista del Clero Italiano* 61 (1980) 931-935; D. SARTORE, *Premesse alla lettura di LG 10. Annotazioni su alcuni sviluppi del Magistero ecclesiastico*, in *Lateranum* 47 (1981) 80-86; A. ACERBI, *Osservazioni sulla formula 'essentia et non gradu tantum' nella dottrina cattolica sul sacerdozio*, in *Lateranum* 47 (1981) 98-101; T. CITRINI, *Interrogativi sul 'sacerdozio' nella patristica e nella teologia del nostro secolo*, in *Rassegna di Teologia* 22 (1981) 148-150; ID., *L'essenza e il grado: destino di una formula nel variare dei sistemi linguistici*, in *Rassegna di Teologia* 22 (1981) 471-473; B.J. HILBERATH, *Das Verhältnis von gemeinsamen und antlichen Priestertum in der Perspektive von Lumen Gentium 10*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 94 (1985) 311-326; P.J. ROSATO, *Priesthood of the Baptized and Priesthood of the Ordained. Complementary Approaches to their Interrelation*, in *Gregorianum* 68 (1987) 215-266.

In secondo luogo, il concilio relativizza la visione culturale tendendo a sostituire il termine *sacerdoti* con quello di *presbiteri* quando parla di coloro che detengono il secondo grado dell'Ordine. Questo fenomeno è talmente massiccio da non poter essere sottovalutato: mentre nelle encicliche papali pre-conciliari si usava esclusivamente il termine 'sacerdote' per indicare il presbitero (così anche nel primo schema del decreto), ad un certo punto, dal quarto schema di PO in poi, compare quasi sempre 'presbitero' e solo poche volte 'sacerdote': se nella prima redazione solo una volta si leggeva 'presbitero' di fronte alle 56 ricorrenze di 'sacerdote', nel testo definitivo, invece, 'presbitero' (quasi sempre al plurale, come si è detto) ritorna 118 volte e 'sacerdote' solo 21. Il motivo fondamentale di questa evoluzione fu che la terminologia presbiterale appariva più aderente al Nuovo Testamento e permetteva di recuperare una visione meno isolata e più ecclesiale del secondo grado dell'Ordine.

L'ultimo passo percorso dal Vaticano II nella rilettura missionaria della prospettiva culturale e sacrale riguarda il tema dello *specifico legame tra il presbitero e Cristo*. Peso preponderante, per non dire esclusivo, rivestiva questo tema nel pre-concilio, fino a forgiare quella visione del 'sacerdos alter Christus' e 'mediatore' di cui abbiamo parlato. Il concilio, ancora una volta, non rigetta questa prospettiva cristologica: la inserisce però nella sua ecclesiologia missionaria e, di conseguenza, la toglie l'aura sacrale, la rende più dinamica ed ecclesiale, la relativizza e, all'occorrenza, la corregge.

Così il *carattere presbiterale* è menzionato, nei testi conciliari, solo una volta, in PO 2: «Il sacerdozio dei presbiteri viene conferito attraverso quel peculiare sacramento nel quale i presbiteri, per l'unzione dello Spirito Santo, sono segnati con uno speciale carattere e sono in tal modo configurati a Cristo sacerdote, così che possano agire in persona di Cristo capo». Il Vaticano II non ne dà né una definizione né una descrizione, ma si accontenta di riproporne l'esistenza e di dire che è dono spirituale configurante a Cristo sacerdote affinché il presbitero possa agire 'in persona di Cristo capo'. All'inverso di ciò che era capitato nell'elaborazione che portò a LG 28, quando le richieste da parte di alcuni vescovi in ordine all'inserimento della nozione di 'carattere' nel testo erano state ignorate, nelle discussioni sul decreto, ad alcuni padri che domandavano l'abolizione di tale nozione giudicandola troppo 'scolistica', i redattori risposero che essa era agganciata alla tradi-

zione ecclesiale<sup>50</sup>. *PO* la utilizza dunque per affermare che l'ordinazione comporta un aspetto ontologico che precede qualunque determinazione psicologica, spirituale o pastorale del ministro; in altre parole, non è sulla base delle sue forze morali, spirituali o culturali che il presbitero svolge i propri compiti, ma sulla base della fedeltà di Cristo e del suo Spirito. Proprio perché l'essere presbitero non è una superiore dignità rispetto all'essere battezzato, ma è un servizio al sacerdozio battesimale, è necessario che sia fondato su Dio e non sulle qualità del ministro.

Il testo ricordato di *PO 2* menziona anche la formula *agere in persona Christi*, già presente in *LG 28*, ma con una differente sfumatura: mentre in *LG 28* l'espressione è riferita al solo ufficio della celebrazione eucaristica, in *PO 2* è riferita alla globalità del ministero presbiterale. Gli altri due passi in cui compare in *PO* l'analoga espressione *gere personam Christi*, tradiscono la medesima oscillazione tra un senso più ampio e uno più stretto: se in *PO 12*, infatti, connota l'intero ministero presbiterale, in *PO 13* si legge che «soprattutto nel sacrificio della Messa i presbiteri agiscono in modo speciale nella persona di Cristo (*personam specialiter gerunt Christi*)». Il fatto che l'azione 'in persona di Cristo' sia riferita 'soprattutto' ma non esclusivamente alla celebrazione eucaristica, è un'ulteriore conferma del fatto che il concilio vede in essa il *vertice* di un ministero presbiterale missionario. Con questa espressione, sia essa usata in senso lato o stretto, il concilio vuole esprimere il fatto che il presbitero esercita i suoi compiti, e in particolare quello della presidenza eucaristica, non solo *dentro* la comunità, ma anche *di fronte* ad essa (sebbene il Vaticano II non utilizzi ancora queste espressioni), con la forza di Cristo e quasi prolungandone la presenza e l'azione nella Chiesa<sup>51</sup>.

Il concilio non parla invece del presbitero come *alter Christus* né come *mediatore*: eppure entrambe le espressioni erano state richieste

<sup>50</sup> Cfr. *Relatio de n. 2*, in *AS IV*, VIII, 121.

<sup>51</sup> Oggi disponiamo di un importante strumento per lo studio di queste e simili categorie nel magistero conciliare e successivo: cfr. L. LOPPA, *'In persona Christi' - 'Nomine Ecclesiae'. Linee per una teologia del ministero nel Vaticano II e nel Magistero postconciliare (1962-1985)*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1985; cfr. anche L. SARTORI, *'In persona Christi', 'In persona Ecclesiae'. Considerazioni sulla mediazione ministeriale della Chiesa*, in R. CECOLIN (ed.), *Sacerdozio e mediazioni*, cit., 72-98 (è un tentativo di rilettura del binomio in chiave ecumenica, a partire dal concilio).

con fermezza da diversi padri, che le ritenevano capaci di esprimere l'essenza del sacerdozio ministeriale. I redattori, oltre che tralasciarle costantemente nei diversi schemi (escluso una menzione del 'sacerdote mediatore' nel primo schema del decreto), evitano di motivare il loro rifiuto. È comunque ovvio che le due categorie sono state lasciate cadere perché si armonizzavano a fatica con la rinnovata visione che il concilio dà della Chiesa e del presbitero. *Sacerdos alter Christus*, infatti, sosteneva come sappiamo una concezione sacrale del presbitero come essere 'al di sopra' della Chiesa, in una sorta di quasi-identità con Cristo. Si comprende allora la difficoltà di integrare questa visione con l'ecclesiologia conciliare. Considerazioni analoghe valgono per la nozione di *mediatore* (intermediario, ecc.): essa poteva creare confusione sia perché rischiava di attentare all'unicità della mediazione di Cristo sia perché svalutava la realtà sacerdotale dell'intero popolo di Dio. Mai, dunque, i testi conciliari parlano del presbitero come 'mediatore': piuttosto il momento più alto del suo ministero, la presidenza eucaristica, viene inquadrata come 'servizio' compiuto in favore dei fedeli affinché il loro sacrificio spirituale sia reso perfetto «perché viene unito al sacrificio di Cristo, unico mediatore» (*PO 2*).

#### 4.2.5. LA CONNOTAZIONE 'MINISTERIALE' DEL PRESBITERATO E DEL DIACONATO

Per il concilio esiste una relazione particolare del presbitero con Cristo capo e pastore; relazione che lo abilita a esercitare il ministero nella Chiesa non per capacità propria ma in virtù dell'azione del Signore. Questa relazione però non è *per una superiore dignità* del 'sacerdote', bensì *per il ministero* verso la comunità.

Espressione sintetica di questa impostazione è l'affermazione dei redattori del testo finale di *PO*: *il presbiterato è ordinato al ministero*<sup>52</sup>. Il Vaticano II ha così recuperato la specificità *diaconale* non solo del vescovo, ma anche del presbitero, al punto da farne il riferimento fondamentale della sua figura teologica e spirituale. Ad una concezione che spesso si limitava a *giustapporre* il ministero alla vita spirituale, quasi che questa, mutuata dal modello monastico, potesse essere dise-

<sup>52</sup> *AS IV*, VII, 115 (*Modi generales*).

gnata senza quello, il concilio sostituisce una concezione che mutua dal ministero le linee della spiritualità del presbitero: PO 13 è il testo più indicativo al riguardo, dove i tratti della spiritualità presbiterale vengono dedotti dal triplice ministero.

A questo proposito *una inversione* verificatasi nel titolo del decreto è particolarmente significativa e diviene quasi il simbolo e la sintesi dell'intero cammino conciliare di rilettura del presbiterato: mentre il terzo schema si intitolava: *La vita e il ministero sacerdotale*, dal quarto in avanti il titolo è: *Il ministero e la vita dei presbiteri*. Facendo precedere la riflessione sulla vita spirituale a quella sul ministero, si era condotti ad esaurire la vita spirituale in un rapporto individuale con Cristo, indipendentemente dall'esercizio del ministero, il quale risultava così elemento aggiunto ed esteriore alla spiritualità del presbitero; con l'inversione operata nel titolo e nella trattazione, invece, viene riconosciuto che è il ministero stesso – evangelizzazione, culto, guida pastorale – a configurare la vita spirituale del presbitero. È questo un aspetto centrale della visione conciliare che non sembra ancora sufficientemente recepito, come emergerà nella ripresa sistematica.

Concludendo la trattazione conciliare sul 'ministero ordinato', si deve accennare anche al *diaconato*, del quale tratta LG 29: pur essendo un paragrafo breve, contiene una decisione importante: la restaurazione del diaconato nella sua *forma permanente*<sup>33</sup>. Essa venne presa in conformità con la ritrovata visione *ministeriale* dell'episcopato e del presbiterato, che favorì il recupero di quel grado dell'Ordine contrassegnato, nel nome stesso e nel ruolo assunto, dalla sottolineatura del *servizio*.

LG 29 dapprima offre rapide indicazioni sulla natura del diaconato: i diaconi stanno «in un grado inferiore della gerarchia», perché la loro consacrazione è «non per il sacerdozio ma per il ministero», cioè sono ordinati non per offrire il sacrificio eucaristico, ma per il servizio della carità nella Chiesa. Dunque i diaconi sono membri della gerarchia, in quanto ricevono il sacramento dell'Ordine, ma in un grado inferiore, per cui non sono 'sacerdoti' (ossia non hanno il sacerdozio ministeriale). Il testo aggiunge che essi «sono al servizio del popolo di Dio in comunione col vescovo e il suo presbiterio» (del

<sup>33</sup> Per un commento puntuale a LG 29, cfr. A. KERKVOORDE, *Elementi per una teologia del diaconato*, in G. BARÁUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, cit., 896-940; G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, cit., 326-339.

quale essi non fanno parte). L'indole sacramentale del diaconato è indicata dal concilio indirettamente, attraverso le parole «sostenuti dalla grazia sacramentale»: in modo quindi molto meno deciso e vincolante di quel che il concilio ha fatto per la sacramentalità dell'episcopato. Si elencano poi i compiti concreti del diacono, articolando il triplice «servizio della liturgia, della parola e della carità».

Finalmente il testo afferma che, per rendere possibile un adeguato esercizio di questi compiti, «il diaconato potrà in futuro essere restaurato come grado proprio e permanente della gerarchia» e quindi non più solo come gradino per il presbiterato. Viene lasciato alle conferenze episcopali di decidere, con l'approvazione del papa, se e dove sia opportuno che tali diaconi (permanenti) siano ordinati, avendo come criterio «il bene delle anime». Il diaconato permanente «potrà essere conferito a uomini di più matura età», anche sposati, e anche ai giovani (non sposati) idonei, che però contraggono così l'obbligo del celibato.

### Temi di studio

- 1) Confrontare la dottrina del concilio di Trento sul 'sacerdozio' con quella del Vaticano II sul 'presbiterato', seguendo lo studio di H. DENIS, *La teologia del presbiterato da Trento al Vaticano II*, in Y. CONGAR – J. FRISQUE (edd.), *I preti. Formazione, ministero e vita*, A.V.E., Roma 1970, 105-154. Evidenziare in particolare la portata dell'assunzione, da parte dell'ultimo concilio, dell'episcopato come *esemplare* del ministero ordinato e le sue conseguenze per la dottrina del presbiterato.
- 2) Seguendo la traccia offerta da J. LÉCUYER, *Il presbyterium*, in Y. CONGAR – J. FRISQUE (edd.), *I preti. Formazione, ministero e vita*, A.V.E., Roma 1970, 209-225, confrontare i testi di Ignazio sul 'presbyterion' con quelli del Vaticano II: verificare i mutamenti semantici e chiedersi in che senso il concilio abbia inteso recuperare una 'ecclesiologia ignaziana'.
- 3) Confrontare le proposte circa il diaconato permanente avanzate da K. RAHNER alla vigilia del concilio, in *Cosa dice la teologia circa il ripristino del diaconato* (in *Id.*, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, Paoline, Roma 1965, 307-395), con LG 29, accostato con l'aiuto di qualche commentatore; si suggeriscono: A. KERKVOORDE, *Elementi per una teologia del diaconato*, in G. BARÁUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica 'Lumen Gentium'*, Vallecchi, Firenze 1965, 896-940 e G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, Jaca Book, Milano 1975, 326-339.