

## Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale

3-7      Editorialis  
*Giuseppe Marco SALVATI*

**STUDIA**

9-40      Nuove forme di ministerialità ecclesiale  
✠ *Ignazio SANNA*

41-53      Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale  
*Dario VITALI*

55-77      Ermeneutiche magisteriali post-conciliari. *Status quaestionis*  
*Serena NOCETI*

79-112      Ministerialità ecclesiale e diritto canonico.  
Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale  
*Agostino MONTAN*

113-128      Ministerialità e missione della Chiesa  
*Marcello Card. SEMERARO*

129-143      L'enracinement premier des ministères dans les Églises locales.  
Une requête de leur vérité et de la catholicité de l'Église  
*Hervé LEGRAND*

145-160      Quelle ministerialité pour le sacrement de mariage?  
*Hélène BRICOUT*

161-179      How Can we Consider the Authenticity of Ministry  
in Ecumenical Dialogue?  
*James F. PUGLISI*

181-193      La ministerialità *del* femminile  
*Antonella MENEGHETTI*

- 195-207 La ministerialità della vita religiosa  
*Carlos GARCÍA ANDRADE*
- 209-220 La ministerialità ecclesiale nel tempo della malattia  
*José Michel FAVI*
- 221-242 Il dinamismo della fede e le sue formulazioni dottrinali.  
Alcuni esempi tra cristologia e dottrina trinitaria  
*Nicola CIOLA*

#### RECENSIONES

- 243-248 NICOLA CIOLA, *Al centro il sacerdozio di Cristo. La spiritualità della Venerabile Maria Bordononi e i suoi riflessi nella teologia di Marcello Bordononi* (= Studi cristologici. Nuova serie), Cittadella Editrice, Assisi 2020, 373 pp. [ISBN 978-88-308-1768-5], € 23,00 (✉ Ignazio Sanna).
- 248-253 STEFANO ZAMBONI, *Al cuore della creazione. Mistero di Cristo ed ecologia* (= Quaderni Hypsosis, 4), Aracne, Roma 2020, 208 pp. [ISBN 978-88-255-3746-8], € 14,00 (*Esteban Madrid Pérez*).

## EDITORIALIS

PATH 20 (2021) 3-7

È ben noto che il Vaticano II, in modo diretto e indiretto, ha dato un significativo impulso alla teologia dei ministeri ecclesiali. La riflessione teologica sulla ministerialità nella Chiesa costituisce un cantiere ancora aperto, ma già ricco di acquisizioni, di speranze, di prospettive. La consapevolezza delle responsabilità e degli impegni derivanti dal Battesimo; la più generale crescita del desiderio di partecipazione attiva all'edificazione della Chiesa e all'annuncio del Vangelo; il recupero dell'uguale dignità di tutti i membri del popolo di Dio; le sollecitazioni provenienti dalle differenti Chiese locali, sono stati fattori provvidenziali e hanno costituito un vero «segno dei tempi». Rettamente interpretata, questa nuova sensibilità al tema dei ministeri provocherà una crescita nella maturità dei pastori e dei fedeli.

Attenta a ciò, la *Pontificia Accademia di Teologia* ha voluto dedicare il presente numero della propria rivista «Path» all'argomento. L'articolo introduttivo, di S.E. Mons. Ignazio SANNA, dal titolo *Nuove forme di ministerialità ecclesiale*, evidenzia le ragioni storiche e teologiche che fanno da riferimento per comprendere e fondare il tema in questione. L'autore rileva che la necessità di porre in essere nuove forme di ministerialità non è tanto un rimedio all'indebolirsi dell'incidenza dei valori cristiani tradizionali, oppure alla penuria di clero; invece, da una parte, è frutto della necessità di reinventare l'annuncio del Vangelo e della conseguente urgenza di una vera e propria «conversione pastorale»; dall'altra, si collega alla trasformazione di quell'unità fondamentale della Chiesa locale che è la parrocchia e al radicarsi della convinzione che la Chiesa è «tutta ministeriale». Mons. Sanna insiste giustamente sull'opportunità di non considerare mai la ministerialità «allargata» quale «concorrente», ma quale «complemento» del ministero ordinato: le nuove forme o i nuovi cammini della ministerialità non sono «rivendicazione di protagonismo pastorale da parte dei fedeli laici, ma

la necessaria promozione della soggettività battesimale di tutto il popolo santo di Dio in ordine all'annuncio del Vangelo».

Dopo questo inquadramento dell'argomento, vengono proposti i vari interventi sul tema della ministerialità offerti in occasione del Convegno, organizzato dalla *Pontificia Accademia di Teologia* in sinergia con l'«Associazione Teologica Italiana», che si tenuto a Roma il giorno 22 aprile 2021, presso la Pontificia Università Gregoriana; il titolo era: *I dialoghi della Pontificia Accademia Theologica. Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale*.

L'evento è stato introdotto dalla riflessione del Prof. Dario VITALI, secondo il quale il tema della ministerialità costituisce uno snodo decisivo e urgente per la vita della Chiesa. Ciò perché, da una parte, l'argomento è frutto del modello ecclesiologicalo emerso dal Vaticano II; dall'altra, dovrebbe favorire il superamento di una tipologia di ministero che ancora riflette una concezione tridentina della Chiesa. Esso può favorire un'equilibrata «conversione ecclesiologicala» che diventa tanto più urgente in un contesto segnato spesso da nostalgie di clericalismo oppure da riduzionismi teologici inaccettabili.

A questo sguardo, che è simultaneamente panoramico e prospettico, ha fatto seguito l'intervento della Prof.ssa Serena NOCETI. La sua riflessione è stata ripresa e ampliata nell'articolo *Ermeneutiche magisteriali post-conciliari. Status quaestionis*, nel quale viene proposto un accurato esame del magistero successivo al Vaticano II sul tema della ministerialità. L'autrice individua alcuni elementi teologici interpretativi (popolo di Dio, sacerdozio comune/sacerdozio ministeriale, corresponsabilità ministeriale dei laici) che consentono di ripensare in modo corretto il fondamento e i soggetti della ministerialità, al fine di giungere a una visione «sistemica e organica» dei ministeri ecclesiali, grazie alla quale laici e ministri ordinati, nella loro specificità e nella loro «soggettualità differenziata» contribuiscono all'edificazione della Chiesa e a realizzarne la missione.

Il Prof. Agostino MONTAN ha proposto la riflessione dal titolo *Ministerialità ecclesiale e diritto canonico. Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale*. Facendo uno speciale riferimento ai documenti del Sinodo dei Vescovi per la Regione Panamazzone, in particolare al quarto capitolo dell'Esortazione apostolica di papa Francesco e al *Documento finale* (nn. 93-111), il Prof. Montan, nella prima parte del proprio contributo, mette in evidenza alcune luci e ombre presenti nella dottrina giuridica post-concilia-

re che accompagna la disciplina canonica promulgata dall'autorità competente. Successivamente approfondisce il contributo del Sinodo dei Vescovi delle Chiese dell'Amazzonia in ordine alla ministerialità laicale, richiamando la proposta di nuovi ministeri fatta dal Sinodo, nonché i criteri con i quali il legislatore dà forma giuridica a una determinata materia e alcune questioni aperte emergenti dalla nuova concezione della ministerialità.

L'ultimo intervento del Convegno, dal titolo *Ministerialità e missione della Chiesa*, è stato proposto da S.E. Card. Marcello SEMERARO. Nella propria riflessione ha evidenziato che la ministerialità «nella» e «della» Chiesa non è pensabile senza correlazione e dipendenza dalla missionarietà dell'intero soggetto che è il popolo di Dio. Il Card. Semeraro fa anche emergere che l'oggi della Chiesa sollecita un rinnovamento dei ministeri, da realizzare promuovendo la loro diversità. Ciò, però, non potrà verificarsi indipendentemente da una riflessione sulla metamorfosi della *forma Ecclesiae*, che tenga presenti, tra i diversi elementi di riferimento, l'identità, la missione, il futuro della parrocchia, opportunamente reinterpretati affinché la sua missione diventi il criterio fondativo di un rinnovamento dei ministeri e di una riorganizzazione della presenza ecclesiale in un determinato contesto. A servizio di questo rilancio, la diversità dei ministeri sarà sicuramente un fattore decisivo per un annuncio diversificato e plurale del Vangelo ai nostri contemporanei.

Dopo le relazioni del Convegno, aventi tutte a loro modo un carattere fondativo dei «nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale», ci è sembrato utile offrire in questo numero di «Path» una serie di articoli nei quali si ponga attenzione ad alcune *declinazioni speciali* di questa stessa ministerialità: una maniera concreta per individuare ambiti, impegni, prospettive nei quali o già si esercita di fatto una ministerialità che si radica nel Battesimo; o a partire dai quali si aprono degli spazi possibili per forme di ministerialità ecclesiale da *riconoscere e strutturare*; oppure da *ripensare* con serenità.

In particolare, il Prof. Hervé LEGRAND, nel suo articolo *L'enracinement premier des ministères dans les Églises locales, une requête de leur vérité et de la catholicité de l'Église*, mette in evidenza come il tema dei ministeri sia strettamente «legato alla vitalità delle Chiese locali e alla loro capacità [...] di esistere come soggetti di diritto nella *communio ecclesiarum*». Esso, da una parte, dà occasione per ripensare in modo teologicamente corretto la relazione tra Chiesa universale e Chiese particolari/locali; dall'altra, va-

lorizza e sviluppa un'autentica sinodalità quale stile di vita della comunità credente.

La Prof.ssa Hélène BRICOUT, nel contributo dal titolo *Quelle ministerialité pour le sacrement de Mariage?*, ispirandosi all'attuale Rito del matrimonio, richiama l'attenzione sul fatto che, grazie a tale sacramento, gli sposi, in virtù del Battesimo e nella forza dello Spirito, diventano protagonisti di un evento di portata ecclesiale. Essi sono profezia dell'amore di Cristo per la Chiesa e dell'alleanza di Dio con l'umanità, fanno crescere il regno, sono protagonisti di un «ministero coniugale» condiviso, radicato nel Battesimo, che trasforma la storia e anticipa la pienezza d'amore escatologica.

Il Prof. James PUGLISI si chiede: *How can we consider the authenticity of ministry in ecumenical dialogue?*. Egli si concentra sul tema del riconoscimento del ministero ordinato fra le Chiese cristiane, rispetto al quale, pur dandosi una buona convergenza, esistono ancora problemi aperti. Questo tema particolare costituisce l'occasione di una riscoperta dei fondamenti trinitari, cristologici, ecclesiologici di qualsiasi forma di ministero; nonché l'occasione per valorizzare le sensibilità e le prospettive presenti nelle comunità cristiane non cattoliche, così come emergono nell'ambito del dialogo ecumenico.

La Prof.ssa Antonella MENEGHETTI, nel suo articolo *La ministerialità del femminile*, sottolinea il rinnovato interesse nei confronti del contributo delle donne alla missione della Chiesa. Da sempre impegnate nel campo della carità e dell'evangelizzazione, finalmente vedono profilarsi una maggiore condivisione di responsabilità nella Chiesa, che fa spazio alla capacità tutta femminile di attenzione e di accoglienza nei confronti della singolarità delle persone e delle situazioni. Dopo un accenno ai delicati problemi legati al tema dell'ordinazione presbiterale e del diaconato femminile, l'autrice si sofferma sulla recente Lettera apostolica di papa Francesco, *Spiritus Domini*; pur nella continuità con i documenti che avevano istituito per le donne il ministero straordinario della comunione e il loro servizio alle assemblee domenicali senza presbitero, sembra segnare un punto di svolta. Un passo ulteriore verso la convinzione che, nella Chiesa, la differenza è una ricchezza, non una minaccia; e che la corresponsabilità è un dovere, non una concessione o una supplenza.

L'articolo del Prof. Carlos GARCÍA ANDRADE si propone di evidenziare il *proprium* della *Ministerialità della vita religiosa*. Esso consiste nel far sì che

donne e uomini, nella forza e con i doni dello Spirito, diventino incarnazione ed esegesi sempre nuova del Vangelo, servi amorevoli della Chiesa e del mondo, «parole» della Parola, che traducono nello spazio e nel tempo le intuizioni e le sensibilità dei vari fondatori e fondatrici.

Il Prof. José Michel FAVI, nel suo articolo *La ministerialità ecclesiale nel tempo della malattia*, muovendo dall'idea della Chiesa «segno sacramentale della cura stessa di Dio», nonché dalla necessità di promuovere una visione cristiana della malattia, della salute, della cura, della guarigione e della salvezza, evidenzia come l'accompagnamento delle persone nell'ora della malattia sia una prosecuzione del ministero terapeutico esercitato da Gesù e il segno luminoso dell'attenzione misericordiosa che Dio riserva ai malati e ai poveri. Si tratta di una vera e propria diaconia, che attualizza la grazia sanante di Cristo attraverso una diagnosi, una cura scientifica e un discernimento teologico-pastorale della situazione sanitaria, della condizione esistenziale dell'uomo e delle sue domande di salute o di salvezza.

Il presente numero si conclude con un articolo del Prof. Nicola CIOLA, dal titolo *Il dinamismo della fede e le sue formulazioni dottrinali. Alcuni esempi tra cristologia e dottrina trinitaria*. Con lucidità ed efficacia comunicativa, l'autore richiama anzitutto il fatto che i dogmi trinitari e cristologici, nonché le formulazioni dottrinali, mostrano la loro fecondità solo a condizione che «interagiscano con le sfide che intercettano l'*auditus temporis*». Ne discende che l'inculturazione della fede, come viene evidenziato, ad esempio, dalla formula cristologica calcedonese, è occasione di crescita della comunità ecclesiale nell'impegno a dire la fede del Nuovo Testamento in ogni stagione della storia. Infine, l'autore ricorda, molto opportunamente, che unico fondamento della tradizione, della vita e della dottrina della Chiesa è l'esperienza archetipa di Gesù di Nazaret. Non è difficile comprendere quanto tutto ciò sia utile a una migliore comprensione del tema della ministerialità.

GIUSEPPE MARCO SALVATI

*Pontificia Università San Tommaso (Angelicum), Roma*





# NUOVE FORME DI MINISTERIALITÀ ECCLESIALE

✠ IGNAZIO SANNA

*Presidente della Pontificia Accademia Theologica*

*PATH 20 (2021) 9-40*

## 1. Mancanza di clero e trasformazione della parrocchia

**1.1.** Secondo papa Francesco, così come si espresse nel suo discorso alla Curia Romana del 21 dicembre 2019:

[noi] non siamo più in un regime di cristianità perché la fede – specialmente in Europa, ma pure in gran parte dell’Occidente – non costituisce più un presupposto ovvio del vivere comune, anzi spesso viene perfino negata, derisa, emarginata e ridicolizzata. Ciò fu sottolineato da Benedetto XVI quando, indicando l’Anno della Fede (2012), scrisse: «Mentre nel passato era possibile riconoscere un tessuto culturale unitario, largamente accolto nel suo richiamo ai contenuti della fede e ai valori da essa ispirati, oggi non sembra più essere così in grandi settori della società, a motivo di una profonda crisi di fede che ha toccato molte persone».<sup>1</sup>

In effetti, già nel lontano 1968 il card. Joseph Ratzinger descrisse, quasi profeticamente, la crisi della cristianità, orientandone allo stesso tempo un possibile superamento.

Anche questa volta, egli scrisse, dalla crisi di oggi verrà fuori domani una Chiesa, che avrà perduto molto. Essa diventerà più piccola, dovrà ricominciare tutto da capo. Essa non potrà più riempire molti degli edifici, che aveva eretto nel periodo della congiuntura alta. Essa, oltre che perdere degli aderenti numericamente, perderà anche molti dei suoi privilegi nella società. Essa si presenterà in modo molto più accentuato di un tempo come

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Discorso alla Curia Romana*, in «L’Osservatore Romano», 21 dicembre 2019.

la comunità della libera volontà, cui si può accedere solo per il tramite di una decisione. Essa come piccola comunità solleciterà molto più fortemente l'iniziativa dei suoi singoli membri. Certamente essa conoscerà anche nuove forme di ministero e ordinerà sacerdoti dei cristiani provati, che esercitano una professione: in molte delle comunità più piccole e in gruppi sociali omogenei la cura d'anime sarà normalmente esercitata in questo modo. Ma accanto a queste forme sarà indispensabile la figura principale del prete, che esercita il ministero come lo ha fatto finora. Ma, nonostante tutti questi cambiamenti che si possono presumere, la Chiesa troverà di nuovo e con tutta l'energia ciò che le è essenziale, ciò che è sempre stato il suo centro: la fede nel Dio Unitrino, in Gesù Cristo, il Figlio di Dio fattosi uomo, nell'assistenza dello Spirito, che durerà fino alla fine. Essa riconoscerà di nuovo nella fede e nella preghiera il suo proprio centro e sperimenterà di nuovo i sacramenti come servizio divino e non come un problema di struttura liturgica.<sup>2</sup>

**1.2.** Ora, questa situazione storica di post-cristianità richiede una riflessione teologica e un sicuro discernimento, oltre che sul presente e futuro di una società non più ancorata ai valori cristiani tradizionali, anche sull'attuale mancanza di clero che condiziona inevitabilmente la vita della Chiesa, e sulla conseguenza di questa mancanza nella vita della parrocchia, che è la cellula della Chiesa. Scrive papa Francesco a questo riguardo:

Se qualcosa deve santamente inquietarci e preoccupare la nostra coscienza è che tanti nostri fratelli vivono senza la forza, la luce e la consolazione dell'amicizia con Gesù Cristo, senza una comunità di fede che li accolga, senza un orizzonte di senso e di vita. Più della paura di sbagliare spero che ci muova la paura di rinchiuderci nelle strutture che ci danno una falsa protezione, nelle norme che ci trasformano in giudici implacabili, nelle abitudi-

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *Trasmissione radiofonica* del 24 dicembre 1968 ora su Id., *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia 1969. Il filosofo e teologo domenicano Dominique Collin riprende la tesi di Soren Kierkegaard, secondo il quale il cristianesimo senza Vangelo altro non sarebbe che un simulacro inventato dai cristiani stessi per non dover conformare la loro vita alla parola di Cristo (cf. S. KIERKEGAARD, *Diario*, vol. III, Morcelliana, Brescia 1951, 162). Il Collin scrive: «Poiché sarebbe assurdo affermare che il "cristianesimo" non esiste (la "monumentalità" del cristianesimo storico e culturale ne è la migliore smentita), occorre pensare l'"inexistence" del cristianesimo in termini di "risorsa di eccesso" (Badiou) il cui effetto è sconvolgere l'identità che crediamo acquisita e reiterarla mediante l'apertura di nuovi possibili. In questo senso, il concetto dell'*inexistence* del cristianesimo ci orienta verso un a-venire possibile che non è ancora presente, ma che ci chiama a farlo esistere» (D. COLLIN, *Il cristianesimo non esiste ancora*, Queriniana, Brescia 2020, 12).

ni in cui ci sentiamo tranquilli, mentre fuori c'è una moltitudine affamata e Gesù ci ripete senza sosta: “Voi stessi date loro da mangiare” (Mc 6,37)».<sup>3</sup>

Sicuramente, chi dà da mangiare ai fedeli, ossia chi annuncia loro il Vangelo e porta l'Eucaristia, in via prioritaria, sono i sacerdoti, i ministri ordinati, e uno degli effetti più rilevanti di questo nostro tempo di cristianità malata è l'accentuata mancanza di sacerdoti, soprattutto nei paesi dell'Occidente consumista e secolarizzato. Il numero totale dei sacerdoti nel mondo, infatti, è diminuito, raggiungendo nel 2019 quota 414.582 (-387), ma la diminuzione più consistente è in Europa (-2946) e Oceania (-97). Gli aumenti, invece, si registrano in Africa (+1192), America (+40) e Asia (+1424). I sacerdoti diocesani nel mondo sono 281.810, con una diminuzione in Europa (-2048), maggiore rispetto al passato, cui si aggiunge l'Oceania (-36). I sacerdoti religiosi sono 132.772; crescono in Africa (+233) e in Asia (+724), diminuiscono in America (-364), Europa (-898), Oceania (-61).<sup>4</sup>

**1.3.** Il luogo privilegiato dove si nutre la vita cristiana dei fedeli è, di norma, la parrocchia, considerata la forma storica della localizzazione della Chiesa particolare. La parrocchia, secondo papa Francesco, è «presenza ecclesiale nel territorio, ambito dell'ascolto della Parola, della crescita della vita cristiana, del dialogo, dell'annuncio, della carità generosa, dell'adorazione e della celebrazione» (EG 28). Essa si qualifica non per se stessa, ma in riferimento alla Chiesa particolare di cui costituisce un'articolazione. È la Chiesa diocesana, infatti, che assicura la presenza della Chiesa in un determinato territorio, nelle dimore degli uomini. È attraverso la Chiesa diocesana e in forza della sua necessità teologica, che la parrocchia esprime la propria dimensione locale, ed è a un tempo «scelta storica», non realtà meramente amministrativa, ma soprattutto «scelta pastorale».

Ora, le profonde trasformazioni che hanno interessato la composizione sociale, i cambiamenti culturali, la presenza di flussi migratori esterni e interni, l'acquisizione di nuovi modelli di vita e la maturazione di nuove responsabilità; la modifica della nozione stessa di ambito territoriale, una rinnovata idea di mobilità rispetto alla stessa domanda di religiosità (par-

<sup>3</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (EG), n. 49, in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 29, EDB, Bologna 2013, 1214.

<sup>4</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI) - UFFICIO NAZIONALE PER LA PASTORALE DELLE VOCAZIONI, *Annuario Statisticum 2019*, LEV, Città del Vaticano 2019.

tecipazione ai riti e vita liturgico-sacramentale) unito all'invecchiamento della popolazione e con essa alla riduzione significativa del numero dei presbiteri, inducono il rinnovamento del volto della parrocchia in un mondo che cambia. La necessità di questo rinnovamento è documentata dall'Istruzione della Congregazione per il Clero su *La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa*, di carattere amministrativo e non strettamente dottrinale.<sup>5</sup> Secondo questo documento della Santa Sede, che vuole aiutare a trovare strade nuove per l'annuncio del Vangelo procedendo a una conversione pastorale in senso missionario della parrocchia, ossia inventando nuovi cammini di ministerialità ecclesiale, una delle principali conversioni della parrocchia riguarda la sua territorialità. La conversione pastorale in senso missionario richiede, infatti, una riforma della configurazione territoriale della parrocchia, sia perché «la rapidità dei cambiamenti, l'avvicinarsi dei modelli culturali, la facilità degli spostamenti e la velocità della comunicazione stanno trasformando la percezione dello spazio e del tempo»,<sup>6</sup> e sia perché la parrocchia «è inserita in [un] tale contesto, nel quale il legame con il territorio tende a essere sempre meno percepito, i luoghi di appartenenza divengono molteplici e le relazioni interpersonali rischiano di dissolversi nel mondo virtuale senza impegno né responsabilità verso il proprio contesto relazionale».<sup>7</sup> La parrocchia, precisa il documento della Congregazione, «non essendo più, come in passato, il luogo primario dell'aggregazione e della socialità, è chiamata a trovare altre modalità di vicinanza e di prossi-

<sup>5</sup> CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Istruzione *La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa* (20 giugno 2020). «Per sua natura un'Istruzione non può produrre nuove leggi, bensì aiuta ad applicare meglio quelle esistenti, cercando di renderle più chiare e indicando i procedimenti per eseguirle. Il punto del documento è nel suo titolo. È essenziale richiamare a una conversione missionaria che non sia solo dei singoli fedeli, chierici o laici, o dei "professionisti" della pastorale, ma che invece coinvolga la comunità parrocchiale in quanto tale, con tutte le sue componenti. Occorre quindi che ciascuno riscopra la propria vocazione ecclesiale e si senta corresponsabile dell'unica missione evangelizzatrice, rendendosi disponibile per i servizi e gli incarichi che gli corrispondono all'interno della comunità parrocchiale e soprattutto nell'ambito della missione evangelizzatrice della Chiesa» (S. CERNUZIO, *Il cardinale Stella: «L'Istruzione vaticana? Un'allerta perché le parrocchie non diventino agenzie di servizi»*. Intervista, in «Vatican Insider», 28 luglio 2020).

<sup>6</sup> CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Istruzione *La conversione pastorale*, n. 8.

<sup>7</sup> *Ibid.*, n. 9.

mità rispetto alle abituali attività. Tale compito non costituisce un peso da subire, ma una sfida da accogliere con entusiasmo».<sup>8</sup>

Il rinnovamento dell'evangelizzazione richiede nuove attenzioni e proposte pastorali diversificate, perché la parola di Dio e la vita sacramentale possano raggiungere tutti, in maniera coerente con lo stato di vita di ciascuno. Infatti, l'appartenenza ecclesiale oggi prescinde sempre più dai luoghi di nascita e di crescita dei membri e si orienta piuttosto verso una comunità di adozione [*Christifideles laici*, n. 25], dove i fedeli fanno un'esperienza più ampia del popolo di Dio, di fatto, di un corpo che si articola in tante membra, dove ognuna opera per il bene di tutto l'organismo (cf. 1Cor 12,12-27).<sup>9</sup>

La parrocchia vive la dimensione della comunione per il fatto che non è una realtà a sé ed è impossibile pensarla se non nella comunione. Essa, perciò, deve superare la tendenza alla chiusura interna, ma si deve concepire come lo spazio dove ci si forma per uscire dal tempio verso le periferie della vita, e incontrare gli uomini nei luoghi e nei tempi delle loro gioie e delle loro sofferenze. In quanto espressione diretta della Chiesa particolare è una realtà di grazia che si prende cura dei bisogni di salvezza di tutti indistintamente, per manifestare a tutti la paternità e la misericordia di Dio. In fedeltà alla sua realtà di grazia e alla sua missione di manifestare la misericordia divina, accoglie e accompagna quanti vivono con difficoltà e con disagio la complessità sociale crescente, sfugge alla tentazione di gestire solo la religiosità tradizionale o il generico bisogno del sacro delle nostre comunità locali, evita di trasformare le sue strutture caritative e assistenziali in ammortizzatori sociali.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Ibid.*, n. 14.

<sup>9</sup> *Ibid.*, n. 18.

<sup>10</sup> Per lo sviluppo della teologia della parrocchia, cf. V. BO - S. DIANICH - C. CARDAROPOLI, *Parrocchia e pastorale parrocchiale. Storia, teologia e linee pastorali*, Queriniana, Brescia 1986; A. FALLICO, *Parrocchia diventa ciò che sei. Riflessione teologico-pastorale sulla centralità della parrocchia*, Chiesa-Mondo, Catania 2003; CEI, *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, in *Enchiridion CEI* (ECEI), vol. 7, EDB, Bologna 2004, 818-858; G. ZIVIANI, *Una Chiesa di popolo. La parrocchia nel Vaticano II*, EDB, Bologna 2011; MONASTERO DI CAMALDOLI (ed.), *Teologia della parrocchia. Settimana teologica 2016*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli 2016 (registrazione); S. DIANICH, *Il futuro della parrocchia*, in «Il Regno-Attualità» 16 (2020) 501-506; S. FARI - C. MATARAZZO (ed.), *Per una parrocchia generativa. Prospettive e riflessioni da più punti di vista*, CLV Edizioni, Roma 2020; G. PANI, *Il futuro della parrocchia: la conversione pastorale al Vangelo*, in «La Civiltà Cattolica» 172 (2021), II, 59-69.

Vedremo in seguito quali possano essere i nuovi criteri di appartenenza parrocchiale e quali siano i modi concreti di una corresponsabilità dei ministeri laicali nella vita della Chiesa. Per ora, prendiamo atto che le coordinate tradizionali della pastorale parrocchiale, ovvero l'annuncio della parola di Dio, la vita sacramentale e la testimonianza della carità, devono acquistare un nuovo spessore missionario e operare oltre gli ambiti territoriali, finora vincolati dal Diritto canonico.<sup>11</sup>

## 2. Evoluzione del ministero ordinato

**2.1.** Dunque, la mancanza di clero e la trasformazione della parrocchia rendono necessario un aggiornamento e un allargamento della ministerialità ecclesiale, essendo questa un aspetto costitutivo del volto della Chiesa. In un primo tempo, perciò, vorrei precisare anzitutto la natura teologica e lo sviluppo storico del ministero ordinato, con speciale attenzione a evidenziare la necessità di integrare il ministero ordinato con altre forme di ministerialità ecclesiale, e, in un secondo tempo, vedere quali possano essere i nuovi cammini di questa ministerialità.

**2.2.** Ricordiamo, anzitutto, il dato teologico fondamentale, nei termini con cui è stato fissato dal Concilio Vaticano II. Riguardo al ministero ordinato, la *Presbyterorum ordinis*, nel precisarne la natura, scrive:

Tutti i fedeli formano un sacerdozio santo e regale, offrono a Dio ostie spirituali per mezzo di Gesù Cristo, e annunziano le grandezze di colui che li ha chiamati dalle tenebre nella sua luce meravigliosa. Non vi è dunque nessun membro che non abbia parte nella missione di tutto il corpo [...]. Ma alcuni fedeli sono promossi dal Signore come ministri, in modo che nel seno della società abbiano la sacra potestà dell'ordine per offrire il sacrificio e perdonare i peccati, e che in nome di Cristo svolgano per gli uomini in forma ufficiale la funzione sacerdotale [...]. I presbiteri, in virtù dell'unzione dello Spirito Santo, sono segnati da uno speciale carattere che li configura a Cristo sacerdote, in modo da poter agire in nome di Cristo, capo della Chiesa. [...] Essi, in forza della propria chiamata e della propria

<sup>11</sup> Secondo il *Codice di diritto canonico* (CIC), la parrocchia è «una determinata comunità di fedeli che viene costituita stabilmente nell'ambito di una Chiesa particolare, e la cui cura pastorale è affidata, sotto l'autorità del Vescovo diocesano, a un parroco quale suo proprio pastore» (can. 515, § 1). Gli elementi costitutivi, quindi, sono: la fede di una comunità, il Vescovo che ne è il garante, e il parroco, colui che l'anima.

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 li ha assunti il Signore.<sup>12</sup>

La *Lumen gentium*, dal suo canto, precisa il rapporto del sacerdozio ordinato con quello comune dei fedeli e, in qualche modo, stabilisce le basi per un proficuo dialogo tra ministero presbiterale e nuove forme di ministerialità.

Cristo Signore, pontefice assunto di mezzo agli uomini (cf. Eb 5,1-5), fece del nuovo popolo «un regno e sacerdoti per il Dio e il Padre suo» (Ap 1,6; cf. 5,9-10). Infatti, per la rigenerazione e l'unzione dello Spirito Santo i battezzati vengono consacrati per formare un tempio spirituale e un sacerdozio santo, per offrire, mediante tutte le attività del cristiano, spirituali sacrifici, e far conoscere i prodigi di colui, che dalle tenebre li chiamò all'ammirabile sua luce (cf. 1Pt 2,4-10). Tutti, quindi, i discepoli di Cristo, perseverando nella preghiera e lodando insieme Dio (cf. At 2,42-47), offrano se stessi come vittima viva, santa, gradevole a Dio (cf. Rm 12,1), rendano dovunque testimonianza di Cristo e, a chi la richieda, rendano ragione della speranza che è in essi di una vita eterna (cf. 1Pt 3,15) Il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo. Il sacerdote ministeriale, con la potestà sacra di cui è investito, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico nel ruolo di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo; i fedeli, in virtù del loro regale sacerdozio, concorrono all'offerta dell'Eucaristia, ed esercitano il loro sacerdozio col ricevere i sacramenti, con la preghiera e il ringraziamento, con la testimonianza di una vita santa, con l'abnegazione e la carità operosa.<sup>13</sup>

Il ministero ecclesiastico di istituzione divina viene esercitato in diversi ordini, da quelli che già anticamente sono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi. I presbiteri, pur non possedendo l'apice del sacerdozio e dipendendo

<sup>12</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis* (7 dicembre 1965) (PO), nn. 2-3; per un commento aggiornato cf. S. NOCETI - R. REPOLE (edd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 4: Christus Dominus, Optatam Totius, Presbyterorum ordinis*, EDB, Bologna 2017 (testi di E. Castellucci, M. Faggioli, S. Noceti e S. Panizzolo).

<sup>13</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 10; per un commento aggiornato cf. S. NOCETI - R. REPOLE (edd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2: Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015 (testi di G. Canobbio, S. Mazzolini, S. Noceti, R. Repole, G. Routhier e D. Vitali).

dai vescovi nell'esercizio della loro potestà, sono tuttavia a loro congiunti nella dignità sacerdotale e in virtù del sacramento dell'Ordine a immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote (cf. Eb 5,1-10; 7,24; 9,11-28), sono consacrati per predicare il Vangelo, essere i pastori fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti del Nuovo Testamento. Partecipando, nel loro grado di ministero, dell'ufficio dell'unico mediatore, che è il Cristo (cf. 1Tm 2,5) annunziano a tutti la parola di Dio. Esercitano il loro sacro ministero soprattutto nel culto eucaristico o sinassi, dove, agendo in persona di Cristo e proclamando il suo mistero, uniscono le preghiere dei fedeli al sacrificio del loro capo e nel sacrificio della messa rendono presente e applicano fino alla venuta del Signore (cf. 1Cor 11,26), l'unico sacrificio del Nuovo Testamento, quello cioè di Cristo, il quale una volta per tutte offrì se stesso al Padre quale vittima immacolata (cf. Eb 9,11-28). Esercitano inoltre il ministero della riconciliazione e del conforto a favore dei fedeli penitenti o ammalati e portano a Dio Padre le necessità e le preghiere dei fedeli (cf. Eb 5,1-4). Esercitando, secondo la loro parte di autorità, l'ufficio di Cristo, pastore e capo, raccolgono la famiglia di Dio, quale insieme di fratelli animati da un solo spirito, per mezzo di Cristo nello Spirito li portano al Padre e in mezzo al loro gregge lo adorano in spirito e verità (cf. Gv 4,24). Si affaticano inoltre nella predicazione e nell'insegnamento (cf. 1Tm 5,17), credendo ciò che hanno letto e meditato nella legge del Signore, insegnando ciò che credono, vivendo ciò che insegnano (LG 28).

Francesco ha riaffermato il fondamento teologico del ministero ordinato e dei ministeri «istituiti» o «laicali» in più occasioni, invitando a superare ogni forma di clericalismo che umilia la dignità dei battezzati e a riconoscere la chiamata dei laici per l'evangelizzazione e l'edificazione della Chiesa nel mondo contemporaneo. Nella *Prefazione* al libro di mons. Fabio Fabene sui ministeri, ha scritto:

Il santo popolo di Dio è tutto sacerdotale, in quanto partecipa dell'unico sacerdozio di Cristo. I ministri ordinati, che agiscono *in persona Christi capitis*, sono certamente indispensabili alla crescita di questo popolo, dal momento che solo essi possono presiedere l'Eucaristia per sfamarlo e assolvere i peccati per prolungare in esso la misericordia di Dio. Al tempo stesso, se il cuore dell'identità del sacerdote sta nel consacrare il pane eucaristico, il centro della missione laicale consiste nel consacrare il mondo secondo il progetto di Dio.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> FRANCESCO, *Prefazione*, in F. FABENE, *Sinfonia di ministeri. Una rinnovata presenza dei laici nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2020, 7.



Nella lettera di accompagnamento del Motu proprio *Spiritus Domini*, ha ribadito:

Nel corso della storia, con il mutare delle situazioni ecclesiali, sociali, culturali, l'esercizio dei ministeri nella Chiesa cattolica ha assunto forme diverse, rimanendo intatta la distinzione, non solo di grado, fra i ministeri «istituiti» (o «laicali») e i ministeri «ordinati». I primi sono espressioni particolari della condizione sacerdotale e regale propria di ogni battezzato (cf. 1Pt 2,9); i secondi sono propri di alcuni fra i membri del popolo di Dio che in quanto vescovi e presbiteri «ricevono la missione e la facoltà di agire nella persona di Cristo Capo» o in quanto diaconi «vengono abilitati a servire il popolo di Dio nella diaconia della liturgia, della parola e della carità» (Benedetto XVI, Lettera apostolica in forma di Motu Proprio *Omnium in mentem*, 26 ottobre 2009). Per indicare tale distinzione si usano anche espressioni come sacerdozio battesimale e sacerdozio ordinato (o ministeriale). È bene in ogni caso ribadire, con la costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II, che essi «sono ordinati l'uno all'altro; l'uno e l'altro infatti, ciascuno a suo modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo» (LG 10). La vita ecclesiale si nutre di tale reciproco riferimento ed è alimentata dalla feconda tensione di questi due poli del sacerdozio, ministeriale e battesimale, che pur nella distinzione si radicano nell'unico sacerdozio di Cristo.<sup>15</sup>

**2.3.** Precisato questo dato teologico fondamentale, vediamo, ora, lo sviluppo storico dello stesso ministero ordinato, che ha conosciuto un'evoluzione di significato e funzioni a cominciare dalla costituzione delle prime comunità cristiane fino alla stagione riformatrice del Concilio Vaticano II. Secondo la ricostruzione storica di Erio Castellucci, che utilizziamo per il nostro saggio:

Il Nuovo Testamento non ha [...] nessun interesse per una visione sistematica dei ministeri se non, in forma appena germinale, negli scritti tardivi detti «Lettere pastorali». La situazione generale dei ministeri nel Nuovo Testamento è notoriamente dinamica e in movimento. La base comune della ministerialità è il mandato che Gesù affida ai Dodici e al quale poi si riconnette anche Paolo, il quale si colloca – sebbene ultimo – sulla scia apo-

<sup>15</sup> FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede circa l'accesso delle donne ai ministeri del lettorato e dell'accollato* (10 gennaio 2021), in «L'Osservatore Romano», 11 gennaio 2021; cf. ID., *Lettera apostolica in forma di Motu Proprio Spiritus Domini* (10 gennaio 2021). Cf. BENEDETTO XVI, *Lettera apostolica in forma di Motu Proprio Omnium in mentem* (26 ottobre 2009), in EV 26, 845-851.

stolica (1Cor 15,3-8). Gli *apostoli* scelgono poi, mentre ancora sono in vita, dei *collaboratori* che li affiancano e a volte li sostituiscono nel ministero; nelle Lettere pastorali viene infine abbozzata una teologia della *successione*, con la menzione anche dell'importante gesto dell'imposizione delle mani per il ministero (almeno due testi sono sicuri: (1Tm 4,4 e 2Tm 1,6). Dentro questo quadro generale non è facile cogliere la specificità delle diverse figure ministeriali che compaiono nel Nuovo Testamento, il loro reciproco rapporto e il contenuto del loro servizio. La *terminologia* è infatti fluttuante e imprecisa: oltre alla triade divenuta poi classica di sorvegliante-vescovo, anziano-presbitero e diacono-servo (tre ministeri non sempre distinguibili tra loro e in alcuni casi certamente sovrapponibili), compaiono molti altri termini: si parla dei Sette (At 6), di profeti, maestri, evangelisti, pastori, capi (*begumenoï*) e presidenti (*proistamenoï*). L'indefinitezza della terminologia è dovuta a un duplice motivo: l'attesa della parusia imminente, che sconsigliava una strutturazione troppo dettagliata dei ministeri, e la presenza diretta o indiretta degli apostoli, che erano di fatto considerati i ministri della comunità.<sup>16</sup>

Nel passaggio dall'ambiente delle comunità apostoliche a quello delle prime comunità ecclesiali, in un primo momento, il compito essenziale del presbitero non era tanto la presidenza eucaristica e della comunità quanto l'annuncio del Vangelo. Solo in un secondo tempo, con il sorgere e il diffondersi della forma parrocchiale di Chiesa, i presbiteri assumeranno il ruolo di «parroci» e i Vescovi quello di grandi amministratori della diocesi. Per un lungo periodo storico, sulla dimensione evangelizzatrice ha preso il sopravvento la dimensione culturale, di modo che il clero cosiddetto secolare aveva finito per trascurare sempre di più il compito dell'annuncio del Vangelo, che veniva lasciato sostanzialmente agli ordini religiosi.

Questa struttura pastorale è arrivata sino al Concilio di Trento, per il quale, in opposizione alla riforma luterana che privilegia l'ufficio di predicatore, l'elemento essenziale del sacerdozio era costituito dal compito di offrire il sacrificio. L'ufficio di predicare e annunciare il Vangelo era menzionato solo in negativo, come condanna dell'idea che il sacerdozio fosse dato in vista del *nudum ministerium predicandi*.<sup>17</sup> Sarà il Concilio Vaticano II a promuovere il pieno reintegro del *munus docendi* tra i compiti essenziali del

<sup>16</sup> E. CASTELLUCCI, *Modelli di ministero sacerdotale nella storia*, in «Pistis&Praxis. Teologia e Pastoral» 7 (2/2015) 287; cf. ID., *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2006<sup>2</sup>, 11-78.

<sup>17</sup> Cf. CONCILIO DI TRENTO, *Sessione XXIII. Canones de sacramento ordinis* (15 luglio 1563), can. 1 (DS 1771).

prete e del vescovo.<sup>18</sup> Ovviamente, bisogna precisare che i *munera docendi, sanctificandi e regendi* sono teologicamente inseparabili l'uno dall'altro. Se isolati, perdono la loro efficienza spirituale. La loro connessione è ovvia: il «servizio della Parola» prepara alla celebrazione del sacramento.

**2.4.** Analizzando ora i diversi modelli storici del ministero presbiterale, per quanto riguarda il cosiddetto «modello sacerdotale», il Castellucci precisa che nessun ministro cristiano viene chiamato «sacerdote» dagli autori del Nuovo Testamento. Solo «a partire dal III secolo con Tertulliano (per i vescovi) e dal IV secolo (anche per i presbiteri) si afferma poi sempre più chiaramente quella “sacerdotalizzazione” del ministero che il Nuovo Testamento aveva intenzionalmente evitato». La ragione fondamentale del «passaggio all'uso di *sacerdos* per indicare il ministro cristiano, vescovo e prete, è strettamente legato al tema della presidenza eucaristica», che il vescovo o il prete esercitano *in persona Christi*. Siccome, poi, «l'eucaristia è l'atto supremo del sacerdozio di Cristo [...] ed è un sacrificio [...], colui che la presiede compie un atto sacerdotale e può essere legittimamente chiamato “sacerdote”».<sup>19</sup>

La sacerdotalizzazione del ministero raggiunge il suo culmine nell'epoca medioevale, quando il “sacerdozio”, senza distinzione sostanziale tra prete e vescovo, consiste essenzialmente nell'offrire il sacrificio eucaristico e nell'assoluzione dei peccati. Questa visione<sup>20</sup> [...], con l'asserita uguaglianza sacramentale tra presbiteri e vescovi, è portata a compimento da Tommaso d'Aquino, il quale afferma che dall'ordinazione sacerdotale deriva un duplice potere: il primo è dato in ordine al *Corpus Christi verum* e il secondo al

<sup>18</sup> Cf. CASTELLUCCI, *Modelli di ministero sacerdotale*, 290. La *Presbyterorum ordinis* nell'elencaire le funzioni dei presbiteri mette al primo posto i presbiteri come ministri della parola di Dio: «Il popolo di Dio viene adunato innanzitutto per mezzo della parola del Dio vivente, che tutti hanno il diritto di cercare sulle labbra dei sacerdoti. Dato infatti che nessuno può essere salvato se prima non ha creduto, i presbiteri, nella loro qualità di cooperatori dei vescovi, hanno anzitutto il dovere di annunciare a tutti il Vangelo di Dio, seguendo il mandato del Signore: “Andate nel mondo intero e predicate il Vangelo a ogni creatura”» (PO 4).

<sup>19</sup> *Ibid.*, 291-292. Questa evoluzione di terminologia e di significati, secondo Jean-Marie R. Tillard, cit. da Castellucci, è uno sviluppo legittimo del dogma. Cf. J.-M.R. TILLARD, *La «qualité sacerdotale» du ministère chrétien*, in «Nouvelle Revue Théologique» 95 (5/1973) 481-514. Per questa evoluzione si veda anche P.M. GY, *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, in *Id.*, *Études sur le sacrement de l'Ordre*, Cerf, Paris 1957; P. GRELOT, *Regole e tradizioni del cristianesimo primitivo*, Piemme, Casale M. (AL) 1998.

<sup>20</sup> Già chiaramente teorizzata da SAN GIROLAMO, *Commentarium in Epistulam ad Titum* I, 5: PL 26, 562-563; *Epistula CXLVI, 1 a Evangelus*: PL 32, 1194.

*Corpus Christi mysticum*.<sup>21</sup> [...] Di fatto, gli unici due passi neotestamentari che influivano sulla teologia del ministero ordinato finirono per essere quello dell'istituzione dell'Eucaristia nell'ultima cena e quello della consegna agli apostoli da parte di Gesù del potere di rimettere/ritenere i peccati. La comunità rimaneva sullo sfondo, e non entrava teologicamente nella determinazione del ministero sacerdotale. Non dimentichiamo che i monaci e i religiosi ricevevano normalmente l'ordinazione sacerdotale, senza ricevere con ciò necessariamente l'abilitazione alla presidenza della comunità. [Infine,] il modello cultuale entra a pieno titolo nel Concilio di Trento, dove serve a contrastare la negazione luterana del sacerdozio ordinato e la riduzione del ministero a delega comunitaria con la presidenza dell'annuncio. La dottrina di Trento si può riassumere in queste affermazioni della sessione XXIII sull'Ordine: Cristo ha istituito il sacerdozio, trasmettendo agli Apostoli e ai loro successori «il potere di consacrare, offrire e distribuire il suo corpo e il suo sangue, come pure di rimettere e ritenere i peccati» (DS 1764, can. 1: DS 1771). Da Trento al Vaticano II il modello cultuale è dominante, tanto che si usa semplicemente «sacerdote» per indicare il presbitero sia nei documenti magisteriali sia nei manuali e nei libri di asceti. Il Vaticano II ribadirà un primato «ontologico» del *munus sanctificandi*, ma lo toglierà da quel trono solitario sul quale era stato posto da oltre un millennio.<sup>22</sup>

**2.5.** Per quanto riguarda il «modello presidenziale», il dato storico, afferma Castellucci, evidenzia che

dalla fine del IV secolo, quando si affermerà la forma parrocchiale di Chiesa, la figura più diffusa di «sacerdote» diventa gradualmente il «parroco», ossia colui che presiede la vita e attività ordinaria di una comunità decentrata rispetto al centro urbano in cui risiede il Vescovo. Il prete-parroco, che presiedeva sia l'Eucaristia sia la comunità nelle sue varie espressioni – annuncio, celebrazione, relazioni personali – era comunque affiancato o disturbato dal prete «liturgo», il «prete da Messa», che presiedeva solo l'Eucaristia in certe circostanze e non aveva legami stabili con alcuna comunità territoriale, vivendo della celebrazione di Messe in diversi luoghi o dei benefici di cappelle gentilizie. Fu il Concilio di Trento che tentò, con buoni risultati, di riagganciare il prete e il vescovo al territorio, obbligando parroci e vescovi alla residenza e chiedendo ai vescovi di ordinare solo coloro che fossero davvero necessari ai bisogni della diocesi (Can. 16, *De Reformatione*, in COD 749, 37-750, 6). In questo modo Trento

<sup>21</sup> Cf. A. CARPIN, *Il sacramento dell'Ordine. Dalla teologia isidoriana alla teologia tomista*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1988, 143-189.

<sup>22</sup> CASTELLUCCI, *Modelli di ministero*, 292-293.

cercò di ritornare a una maggiore coincidenza delle due figure di prete e quindi delle due presidenze. Tuttavia il permanere dopo Trento di figure presbiterali dedicate ad ambiti pastorali non parrocchiali o ad aggregazioni laicali e soprattutto lo sviluppo del presbiterato dei religiosi e monaci – con l’affermarsi di un importantissimo ordine religioso come quello dei gesuiti che prevede normalmente la professione dopo l’ordinazione – mantennero anche in seguito la distinzione tra le due figure del «prete» e del «parroco». La diffusione dell’ordinazione sacerdotale, nei monasteri prima e nei conventi poi, portò infatti da un parte all’affidamento di comunità territoriali, anche estese, a monaci e frati e dall’altra all’aumento numerico degli ordinati che, senza avere giurisdizione territoriale, celebravano la Messa e assolvevano dai peccati.<sup>23</sup>

E Castellucci conclude:

Si può dire insomma che il prete post-tridentino ideale è il parroco, ma che rimane uno spazio legittimo – e anzi in certe circostanze è promosso per compiti specifici – per un prete-non-parroco. La doppia presidenza, dell’eucaristia e della comunità, restano così non solo di fatto ma anche in teoria sempre distinte, per quanto la «figura ideale» di pastore tenda sempre a riunirle.<sup>24</sup>

A questo proposito, Castellucci ricorda la vicenda dell’elaborazione del *Proemio di Presbiterorum ordinis*,

dove vengono dichiarati i destinatari del decreto. A mano a mano che si guadagnava un’impostazione meno sacerdotale-sacrale e più ministeriale del presbiterato, con l’emergere della pastoraltà e del legame con la Chiesa locale come note caratterizzanti il suo ministero e la sua vita spirituale,<sup>25</sup> veniva a delinarsi quasi spontaneamente il presbitero diocesano in cura d’anime come «tipo ideale» di presbitero e veniva sollevata, corrispettivamente, la domanda sul senso del ministero ordinato di quei presbiteri che non assumono cura d’anime, tra i quali vi sono specialmente presbiteri religiosi. Il testo definitivo del *Proemio* afferma: «Ciò che qui viene detto si applica a tutti i presbiteri, specialmente a coloro che sono dediti alla cura delle anime, con i dovuti adattamenti a riguardo dei presbiteri religiosi». La figura presbiterale *oggettivamente* più completa, nel decreto, appare quella del presbitero diocesano «in cura d’anime», ossia del parroco.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> *Ibid.*, 300.

<sup>24</sup> *Ivi.*

<sup>25</sup> Cf. E. CASTELLUCCI, *L’identità del presbitero in prospettiva cristologica ed ecclesiological*, in «Seminarium» 30 (1990) 92-139.

<sup>26</sup> CASTELLUCCI, *Modelli di ministero*, 301.

**2.6.** La figura del «parroco», tuttavia, secondo Severino Dianich, che commenta la citata Istruzione della Congregazione per il Clero, «non fa parte del patrimonio di fede sul ministero ordinato, ma solo della tradizione canonica». Se, infatti,

con il termine parroco s'intende, come fa il Codice, un fedele «chiamato a partecipare al ministero di Cristo, per compiere la servizio della comunità le funzioni di insegnare, santificare e governare» (CIC can. 519), è evidente che può essere parroco solo chi è ordinato nel grado del presbiterato. Ma questo non esclude che si possa dare anche un'altra definizione del termine, con cui poter designare come parroco anche un fedele ordinato nel grado del diaconato oppure non ordinato, ma che venga investito, con attribuzioni e autorità determinate dal Vescovo, della cura pastorale d'una comunità.<sup>27</sup>

In ultima analisi, secondo Dianich, la questione della possibile creazione di «parroci» diaconi, o non ordinati, non implica alcun problema di ortodossia nella concezione del sacramento dell'Ordine. Tant'è vero che, come abbiamo già visto dalla ricostruzione storica di Castellucci,

la figura del parroco, così come la definisce il Codice, si è sviluppata assai tardi nella storia: basti pensare alla lenta articolazione delle strutture ecclesiarie fra la città e la campagna, con la iniziale concentrazione della celebrazione dell'Eucaristia solo intorno al Vescovo. Lo stesso ministero episcopale poi si articolava fra vescovi, corepiscopi, metropolitani e patriarchi, con ruoli molto differenziati, mentre nelle campagne medievali la figura del pievano e della pieve, l'unica chiesa deputata ad avere un fonte battesimale, si distaccava nettamente da quella dei preti curati delle altre chiese.<sup>28</sup>

### 3. Ministero ordinato e ministerialità ecclesiale

**3.1.** Per vedere, ora, su quale base storico-teologica il ministero ordinato possa essere integrato in una più vasta ministerialità ecclesiale, e quale fecondo rapporto possa stabilirsi nella comunità tra ministero ordinato e ministeri istituiti, prendo come punto di partenza la definizione di Chiesa quale «comunità d'amore» di Benedetto XVI,<sup>29</sup> ossia una comunità non

<sup>27</sup> DIANICH, *Il futuro della parrocchia*, 503.

<sup>28</sup> *Ivi.*

<sup>29</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus Caritas est* (25 dicembre 2005), nn. 19-39. La seconda parte dell'enciclica ha per titolo: *Caritas. L'esercizio dell'amore da parte della*

composta da singoli soggetti isolati e giustapposti, ma da fratelli e sorelle che hanno in comune la vita divina, l'amore stesso di Dio; e perciò vivono in comunione d'amore, sia *ad intra* (nei rapporti intraecclesiali) sia *ad extra* (in relazione al mondo). La Chiesa, quindi, è vista dal Papa emerito nella sua natura essenzialmente comunitaria. Infatti, anche quando agisce un solo battezzato, sia esso ministro sacro o no, questi riassume in qualche modo l'azione della comunità ecclesiale. I Padri solevano affermare che *unus christianus, nullus christianus*, un cristiano da solo non è un cristiano, e papa Francesco, parafrasando questo assioma dei Padri, parlando dell'appartenenza al popolo di Dio, disse: «Ricordatevi bene: essere cristiano significa appartenenza alla Chiesa. Il nome è “cristiano”; il cognome è “appartengo alla Chiesa”». <sup>30</sup>

Questa natura comunitaria della Chiesa è originaria ed è fondata sul Nuovo Testamento. San Paolo, infatti, presenta la Chiesa come un corpo animato dalla diversità delle membra con le loro molteplici funzioni. Le sue lettere, inviate alle comunità da lui fondate, testimoniano una grande varietà di carismi e ministeri. In 1Cor 12, solo per fare un esempio, l'Apostolo elenca ben quattordici carismi donati dallo Spirito: «Vi sono diversi carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversi ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diverse attività, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti» (1Cor 12,4-6). Nell'organizzazione delle prime comunità cristiane, poi, troviamo sempre diverse forme di servizi-ministeri, secondo la varietà dei «carism» distribuiti dallo Spirito (cf. 1Cor 2,4-1; Ef 4,11-16).

**3.2.** Nell'epoca apostolica, all'interno della comunità, iniziano a differenziarsi i ruoli e i compiti, anche se viene sempre riconosciuta l'autorità degli apostoli e dei loro successori, deputati a regolare le forme e le espressioni

*Chiesa quale «comunità d'amore».* Nel linguaggio comune, il termine «comunità» indica prevalentemente la dimensione sociale, pubblica, non intimistica né privatistica del «fenomeno ecclesiale». Ma, nel suo fondamento teologico, la «comunità» deriva essenzialmente dalla «comunione»: è l'*Ecclesia de Trinitate* che affonda nel mistero del Dio trinitario le proprie radici e che si autoconcepisce come «presenza divina nel mondo». Una tale comunità è detta anche «d'amore», perché l'amore trinitario di Dio convoca la comunità dei fedeli nell'unica *communio* ecclesiale, facendo dell'esercizio della carità per mezzo della Chiesa, la visibilità del suo stesso amore per gli uomini, come scrive sant'Agostino: «Se vedi la Carità vedi la Trinità» (n. 19).

<sup>30</sup> FRANCESCO, Udienza generale *La Chiesa: 2. l'appartenenza al popolo di Dio* (25 giugno 2014), n. 3.



del ministero (cf. 1Cor 14; Tt 1,5-9), per il bene comune e in fedeltà al mandato del Signore. Nella Chiesa di Antiochia, per esempio, troviamo apostoli, profeti e profetesse che predicano nell'assemblea liturgica e proclamano l'azione di grazie (1Cor 14,15-17), e dottori incaricati dell'insegnamento sistematico (1Cor 12,28). Nella Chiesa di Gerusalemme, l'organizzazione dei ruoli segue il modello giudaico che prevede un gruppo di *presbiteroi* presieduto da Giacomo. Verso la fine del primo secolo, come abbiamo già visto nella ricostruzione storica del Castellucci, si afferma la triade: sorveglianti (episcopi), anziani (presbiteri) e servitori (diaconi). I sorveglianti, che, in pratica, si identificano con gli anziani, in un primo tempo, svolgevano un ruolo di ospitalità, poi di salvaguardia dell'autentica fede, preservando la comunità dalle false dottrine e dalle divisioni. Gli anziani sono i capi della comunità, svolgono un'azione collegiale di governo, come nelle sinagoghe ebraiche, ma, nell'esercizio del loro ministero, sono controllati dalla stessa comunità, non sono gli «specialisti del sacro» (At 11,30; 14,22; 15,2; 20,17; 21,28; 1Tm 4,14; 5,17.19; Gc 5,14; 1Pt 5,1). Infine, i diaconi sono anch'essi dei capi di comunità e incaricati innanzitutto dell'insegnamento e del servizio. Il termine diacono è applicato anche alle donne, anche se si discute in quale senso esso debba essere inteso.<sup>31</sup>

Agli inizi del III secolo l'organizzazione interna delle comunità è quasi completa, con una organica distribuzione dei ministeri e una gerarchia all'interno di essi. Il centro di ogni comunità cristiana è il Vescovo locale, la cui funzione e figura si elaborano e si sviluppano lentamente. Egli è il capo della comunità; il suo potere si accresce in relazione alla grandezza e l'importanza di essa. Egli è il maestro che insegna (il suo simbolo è la cattedra episcopale), e forma i fedeli nella dottrina e nella disciplina. Il Vescovo è anche il liturgo, che celebra la liturgia e amministra i sacramenti della salvezza. È anche il giudice, che amministra la giustizia nella

<sup>31</sup> Per la nascita e lo sviluppo delle strutture delle prime comunità cristiane cf. J. DANÉLOU, *Il ministero delle donne nella Chiesa antica*, in *Aspetti della teologia del sacerdozio dopo il Concilio*, Città Nuova, Roma 1974, 209-227; L. PADOVESE (ed.), *I sacerdoti dei primi secoli: testimonianze dei Padri sui ministeri ordinati*, Piemme, Casale M. (AL) 1992; E. CATTANEO, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Paoline, Milano 1997, 526-534; A. FILIPPINI, *Protocristianesimo. Il cristianesimo del I secolo alla luce degli scritti neotestamentari*, GB Editori, Roma 2013; M. SIMONETTI, *Il Vangelo e la storia. Il cristianesimo antico (secoli I-IV)*, Carocci, Roma 2018.



comunità.<sup>32</sup> Il patrologo Angelo Di Berardino, per l'analisi storica dei ruoli ministeriali, si rifà a una descrizione dell'organizzazione della comunità in una lettera scritta da Cornelio, vescovo di Roma, verso il 251, al suo collega di Antiochia:

«In essa [Chiesa di Roma] vi sono quarantasei presbiteri, sette diaconi, sette suddiaconi, quarantadue accoliti, cinquantadue esorcisti, lettori e sacrestani» (EUSEBIO, *Storia ecclesiastica*, 6,43,11). [...] Questa organizzazione è presente ormai in tutte le comunità urbane. Infatti cinquant'anni dopo, a Cirta, capitale della Numidia, secondo gli Atti del verbale del 13 maggio del 303 (*ad domum in qua christiani conveniebant*), sono presenti: un vescovo, due tre [o tre] presbiteri, due diaconi, quattro suddiaconi, sei fossori. Alla stessa comunità appartengono anche altri fossori, che nel momento sono assenti, personaggi importanti per la sepoltura dei cristiani defunti. Ci sono anche sette lettori, ma sembra che ci siano altri ancora. Il vescovo Agostino, nel 426, in una città quasi del tutto cristiana di circa dieci mila abitanti dispone di sette presbiteri (*Ep.* 213,1).<sup>33</sup>

Anche le *Constitutiones apostolorum*, la grande opera di argomento canonico-liturgico, datata fra il 375 e il 380, offrono un quadro di com'era organizzata la comunità locale. Questa era divisa in

due blocchi: il primo, i chierici *superioris ordinis*, costituito da vescovi, presbiteri e diaconi, si trova in ogni Chiesa e i tre ordini sono normalmente nominati nei documenti con lo stesso ordine decrescente o ascendente. È la parte dirigente della chiesa per autorità e cultura e la loro incidenza sociale è molto forte, come dimostra l'abbondante legislazione imperiale del quarto secolo nei loro riguardi.<sup>34</sup>

La *Tradizione apostolica* sottolinea fortemente che i diaconi non sono ordinati al sacerdozio, ma al servizio del vescovo con il compito di eseguirne gli ordini. Anche Cipriano insiste su questi concetti, poiché i diaconi «sono i ministri dell'episcopato e della Chiesa» (*Epist.* 3,1). Lo ricorda anche il Concilio di Nicea del 325: «I diaconi sono i servitori dei vescovi e inferiori ai presbiteri» (can. 18).<sup>35</sup>

<sup>32</sup> A. DI BERARDINO, *Organizzazione delle comunità cristiane agli inizi del quarto secolo*, in «Etica&Politica - Ethics&Politics» 16 (1/2014) 493.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 495-496; la fonte di questa documentazione, oltre a EUSEBIO, *Storia ecclesiastica*, 6,43,11, è anche Y. DUVAL, *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2000, 50-55 e 88.

<sup>34</sup> DI BERARDINO, *Organizzazione delle comunità*, 496.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 497.

Il secondo gruppo, costituito dai chierici *inferioris ordinis*, varia come numero, compiti e importanza, secondo le varie province ecclesiastiche. Questi chierici svolgono gli uffici più umili, anche culturalmente, e sono socialmente meno rilevanti. Essi hanno diritti, responsabilità e doveri abbastanza diversi.<sup>36</sup>

### 3.3. All'interno di questo secondo gruppo,

nelle comunità cristiane, esistono anche altri ministri *inferioris ordinis*. Anzitutto il suddiacono, stretto collaboratore del diacono. Tale ministero non è diffuso dappertutto; in Occidente, più tardi, assume anche l'ufficio di lettore. Ufficio più importante è quello del lettore, che è presente in tutte le Chiese, il quale è incaricato di leggere nelle assemblee liturgiche con preparazione e competenza nella lettura pubblica; in alcune Chiese, come in Occidente e in Africa è incaricato anche del canto.<sup>37</sup>

Nelle Chiese dove non c'erano alcuni ordini minori, il loro ufficio viene svolto da altri, che assommano in sé più funzioni.

L'accollitato è proprio dell'Occidente. Più diffusa la figura dell'esorcista, che impone le mani ai catecumeni e ai malati, ha il compito di fare esorcismi per liberare il posseduto dalla presenza diabolica, secondo le credenze dell'epoca; nel rito dell'ordinazione riceve come segno il libro degli esorcismi. Quest'ordine non fu diffuso in ogni regione, e sembra che scompaia verso il VI secolo. L'*ostiario* (il portiere) ha la cura dell'edificio e il controllo dei partecipanti alle assemblee. Non era un grado obbligatorio nel *cursus* ecclesiastico; questo cominciava con gli altri ordini. Il suo ufficio nell'alto Medioevo, almeno in alcuni luoghi, viene svolto dal *mansionario* (il sagrestano), che ha cura della chiesa, presso la quale abitava, o del cimitero. Ma il mansionario non appartiene al clero. Appartengono al clero i *fossore* (*copiatae*), incaricati di scavare nelle catacombe e nei cimiteri le tombe dei defunti, ed eseguire tutte le opere di abbellimento; è di loro competenza anche l'amministrazione di questi luoghi.<sup>38</sup>

## 4. Ministero ordinato e ecclesiologia di comunione

4.1. Nel lungo corso della storia della Chiesa, i tanti servizi o ministeri di fatto sono rimasti molto spesso sopraffatti dalla «sacerdotalizzazione» del

<sup>36</sup> *Ibid.*, 496.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 497.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 497-498.

ministero ordinato, che ha progressivamente monopolizzato ogni ruolo, soprattutto nel settore dell'azione liturgica, e ha fatto sì che il ministro per eccellenza sia diventato il presbitero. Non per nulla, ancora oggi, il presbitero viene chiamato dalla gente «sacerdote» (uomo del sacro) e ha riassunto in sé ogni ministero. Il magistero pontificio postconciliare ha provveduto a correggere questa sacerdotizzazione del ministero con diversi interventi distanziati nel tempo.<sup>39</sup> San Paolo VI, scrivendo nel Motu Proprio *Ministeria quaedam*, che «il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano essenzialmente e non solo di grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro, poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo» (cf. LG 10), ha distinto il sacerdozio ministeriale dei presbiteri e dei vescovi, fondato sul sacramento dell'Ordine, da quello dei fedeli, che trova la sua fonte nel sacramento del Battesimo, e al tempo stesso ne ha mostrato la relazione nella partecipazione all'unico sacerdozio di Cristo e nel comune servizio alla Chiesa, suo corpo.<sup>40</sup>

**4.2.** Sulla linea di san Paolo VI, san Giovanni Paolo II ha valorizzato i carismi sia straordinari che semplici, ha messo in luce la fioritura carismatica tra i fedeli laici, sia uomini che donne, e ha invitato ad accogliere con gratitudine i doni dello Spirito sia da parte di chi li riceve sia da parte di tutta la Chiesa. Nell'Esortazione *Christifideles laici* ha scritto:

La missione salvifica della Chiesa nel mondo è stata attuata non solo dai ministri in virtù del sacramento dell'Ordine, ma anche da tutti i fedeli laici:

<sup>39</sup> Cf. CASTELLUCCI, *Modelli di ministero sacerdotale*, 291-293. Il Castellucci fa notare che anche dopo il Vaticano II, alcuni teologi e commentatori hanno rilanciato la concezione culturale del ministero. Antonio Miralles, dopo aver definito il sacerdote «uomo di Dio», «strumento per dare alle anime la grazia, per comunicare a ciascuno la salvezza conseguita da Gesù Cristo», afferma che il suo essere si manifesta nella celebrazione del culto, nel quale egli è mediatore, associato a Cristo, nei confronti degli uomini. Miguel Nicolau, in un suo commento a *Presbiterorum ordinis*, interpreta il decreto nella linea di una deduzione diretta dalle caratteristiche del sacerdozio di Cristo a quelle del sacerdozio presbiterale; perciò i preti sono mediatori tra Dio e gli uomini, perché vivono tra gli uomini per innalzarli a Dio; e il loro sacerdozio si realizza essenzialmente nel compito di sacrificare, «che è lo specifico del sacerdote in tutte le religioni». Cf. A. MIRALLES, *Consacrazione e potere sacramentale dei presbiteri*, in G. CONCETTI (ed.), *Il prete per gli uomini d'oggi*, Ave, Roma 1974; M. NICOLAU, *El decreto sobre el ministerio y vida de los presbiteros*, in «Manresa» 39 (1967) 125-147.

<sup>40</sup> SAN PAOLO VI, Lettera apostolica in forma di Motu Proprio *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972), in EV 4, 1111.

questi, infatti, in virtù della loro condizione battesimale e della loro specifica vocazione, nella misura a ciascuno propria, partecipano all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo. I pastori, pertanto, devono riconoscere e promuovere i ministeri, gli uffici e le funzioni dei fedeli laici, che hanno il loro fondamento sacramentale nel Battesimo e nella Confermazione, nonché, per molti di loro, nel Matrimonio.<sup>41</sup>

Al tempo stesso, ha ribadito che l'unità di missione della Chiesa, alla quale partecipano tutti i battezzati, non deve ignorare «l'essenziale diversità di ministero dei pastori, radicato nel sacramento dell'Ordine, rispetto agli altri ministeri, uffici e funzioni ecclesiali, che sono radicati nei sacramenti del Battesimo e della Confermazione». Proprio per questo «i vari ministeri, uffici e funzioni che i fedeli laici possono legittimamente svolgere nella liturgia, nella trasmissione della fede e nelle strutture pastorali della Chiesa, dovranno essere esercitati in conformità alla loro specifica vocazione laicale, diversa da quella dei sacri ministri» (CL 23).

**4.3.** Francesco, in primo luogo, come abbiamo già visto, nella lettera di accompagnamento del Motu Proprio *Spiritus Domini*, rifacendosi a Benedetto XVI, conferma che «nel corso della storia, con il mutare delle situazioni ecclesiali, sociali, culturali, l'esercizio dei ministeri nella Chiesa cattolica ha assunto forme diverse, rimanendo intatta la distinzione, non solo di grado, fra i ministeri "istituiti" (o "laicali") e i ministeri "ordinati"».<sup>42</sup>

In secondo luogo, porta a compimento la rivalutazione della ministerialità ecclesiale con la decisione di conferire alle donne il ministero del lettorato e accolitato, che Paolo VI aveva riservato ai soli uomini, e di istituire il ministero del catechista. Accogliendo le raccomandazioni di alcune assemblee del Sinodo dei Vescovi, scrive Francesco:

Si è giunti in questi ultimi anni a uno sviluppo dottrinale che ha messo in luce come determinati ministeri istituiti dalla Chiesa hanno per fondamento la comune condizione di battezzato e il sacerdozio regale ricevuto nel sacramento del Battesimo; essi sono essenzialmente distinti dal ministero ordinato che si riceve con il sacramento dell'Ordine. Anche una consolidata prassi nella Chiesa latina ha confermato, infatti, come tali ministeri laicali,

<sup>41</sup> SAN GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* (30 dicembre 1988) (CL), n. 23, in EV 11, 1083.

<sup>42</sup> Cf. FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto*; BENEDETTO XVI, Motu Proprio *Omnium in mentem*.

essendo basati sul sacramento del Battesimo, possono essere affidati a tutti i fedeli, che risultino idonei, di sesso maschile o femminile, secondo quanto già implicitamente previsto dal can. 230, § 2.<sup>43</sup>

Lo Spirito del Signore Gesù, sorgente perenne della vita e della missione della Chiesa, distribuisce ai membri del popolo di Dio i doni che permettono a ciascuno, in modo diverso, di contribuire all'edificazione della Chiesa e all'annuncio del Vangelo. Questi carismi, chiamati ministeri in quanto sono pubblicamente riconosciuti e istituiti dalla Chiesa, sono messi a disposizione della comunità e della sua missione in forma stabile.<sup>44</sup>

Nella *Lettera* di accompagnamento del Motu Proprio *Spiritus Domini*, Francesco aggiunge:

Mediante i sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Eucaristia, i membri del Corpo di Cristo ricevono dalla Spirito del Risorto, in varia misura e con diversità di espressioni, quei doni che permettono loro di dare il necessario contributo all'edificazione della Chiesa e all'annuncio del vangelo ad ogni creatura.<sup>45</sup>

Nel motu proprio *Antiquum ministerium*, ribadisce:

“Fin dai suoi inizi la comunità cristiana ha sperimentato una diffusa forma di ministerialità che si è resa concreta nel servizio di uomini e donne i quali, obbedienti all'azione dello Spirito Santo, hanno dedicato la loro vita per l'edificazione della Chiesa. I carismi che lo Spirito non ha mai cessato di effondere sui battezzati, trovarono in alcuni momenti una forma visibile e tangibile di servizio diretto alla comunità cristiana nelle sue molteplici espressioni, tanto da essere riconosciuto come una diaconia indispensabile per la comunità». <sup>46</sup>

E poi riconosce che

è necessario riconoscere la presenza di laici e laiche che in forza del proprio battesimo si sentono chiamati a collaborare nel servizio della catechesi (cf. CIC can. 225; CCEO cann. 401 e 406). Questa presenza si rende ancora più urgente ai nostri giorni per la rinnovata consapevolezza dell'evangelizzazione nel mondo contemporaneo (cf. *Evangelii gaudium*, 163-168), e per l'imporsi di una cultura globalizzata (cf. *Fratelli tutti*, 100.138), che richiede un incontro

<sup>43</sup> FRANCESCO, Lettera apostolica in forma di Motu Proprio *Spiritus Domini* (10 gennaio 2021).

<sup>44</sup> *Ivi*.

<sup>45</sup> FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto*.

<sup>46</sup> FRANCESCO, Lettera apostolica in forma di Motu Proprio *Antiquum ministerium* (10 maggio 2021) (AM), n. 2, in «L'Osservatore Romano», 11 maggio 2021.

autentico con le giovani generazioni, senza dimenticare l'esigenza di metodologie e strumenti creativi che rendano l'annuncio del Vangelo coerente con la trasformazione missionaria che la Chiesa ha intrapreso. Fedeltà al passato e responsabilità per il presente sono le condizioni indispensabili perché la Chiesa possa svolgere la sua missione nel mondo (AM 5).

In rapporto al ministero specifico dell'evangelizzazione, papa Bergoglio aveva scritto nell'*Evangelii Gaudium* che

il soggetto dell'evangelizzazione è ben più di un'istituzione organica e gerarchica, poiché anzitutto è un popolo in cammino verso Dio. Si tratta certamente di un *mistero* che affonda le sue radici nella Trinità, ma che ha la sua concretezza storica in un popolo pellegrino ed evangelizzatore, che trascende sempre ogni pur necessaria espressione istituzionale (EG 111). In virtù del Battesimo ricevuto, ogni membro del popolo di Dio è diventato discepolo missionario (cf. Mt 28,19). Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare a uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo delle loro azioni. [...] Ogni cristiano è missionario nella misura in cui si è incontrato con l'amore di Dio in Cristo Gesù; non diciamo più che siamo «discepoli» e «missionari», ma che siamo sempre «discepoli-missionari» (EG 120).<sup>47</sup>

**4.4.** In ultima analisi, l'ecclesiologia di comunione del Concilio e del postconcilio ha messo in chiara evidenza che il soggetto della missione e dell'evangelizzazione è la Chiesa locale nella sua totalità di popolo santo di Dio.<sup>48</sup> In continuità con questa ecclesiologia, il documento dei Vescovi

<sup>47</sup> Cf. anche A. BORRAS, *Quand les prêtres viennent a manquer. Repères théologiques et canoniques en temps de précarité*, Médiaspaul, Paris 2017, 79-87.

<sup>48</sup> Il dibattito sul passaggio dall'ecclesiologia societaria all'ecclesiologia di comunione è molto vasto. Per una prima idea sulla problematica si può vedere J.-M.R. TILLARD, *Chiesa di Chiesa. L'ecclesiologia di comunione*, Queriniana, Brescia 1989; J. RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen Gentium*, in «L'Osservatore Romano», 4 marzo 2000; BENEDETTO XVI, *Discorso* alla Curia Romana [sull'ermeneutica della continuità e discontinuità delle decisioni del Concilio] (22 dicembre 2005), in «L'Osservatore Romano», 23 dicembre 2005; A. AMATO, *L'ecclesiologia di comunione e la Lettera «Communio Notio» della Congregazione per la Dottrina della Fede*, in «Angelicum» 83 (2006) 873-884. Nella sua relazione al Convegno per i trentotto anni di fondazione della rivista «Communio», Erio Castellucci scrive: «È diventato comune nell'ecclesiologia adottare la formula "ecclesiologia di comunione" come espressione riassuntiva della visione della Chiesa proposta dall'ultimo Concilio. Effettivamente la categoria di "comunione" è centrale nel Vaticano II e sintetizza bene il nucleo della sua visione ecclesiologica». Nella stessa relazione, però, egli precisa che l'ecclesiologia del Vaticano II è

italiani *Evangelizzazione e ministeri*, per indicare il soggetto ecclesiale del popolo santo di Dio, ha usato lo slogan «Chiesa tutta ministeriale»:

L'esigenza vivissima, sentita in maniera differente e convergente nel campo sociale e nel campo ecclesiale, è quella di una Chiesa tutta ministeriale, tutta dotata e preparata, tutta compaginata e mobilitata con la molteplicità delle sue membra al servizio della propria missione nel mondo. Solo una Chiesa tutta ministeriale è capace di un serio e fruttuoso impegno di evangelizzazione e promozione umana e di attualizzazione «di tutte le potenzialità evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nella realtà del mondo» (EN 70).<sup>49</sup>

È chiaro che i Vescovi non vogliono sminuire il ruolo del sacerdozio ordinato, ma solo ribadire che tutta la comunità è arricchita dallo Spirito di carismi e ministeri per svolgere il suo servizio. Il ministero ordinato, secondo una felice espressione del teologo mons. Bruno Forte, è «il ministero della sintesi, non la sintesi dei ministeri».<sup>50</sup> In altre parole, il ministro ordinato non ricopre ed esaurisce tutti ministeri nella Chiesa (come avveniva nel passato), ma ha un compito di unità e relazione tra i vari ministeri.

A questo riguardo, va notato che l'*Ordinamento Generale del Messale Romano* precisa che anche quando il Vescovo e il presbitero «presiedono l'assemblea che celebra», l'atto del celebrare è costitutivamente plurale. La norma della *lex orandi - lex credendi* è molto chiara:

missionaria: «Non v'è dubbio che il Vaticano II abbia impostato un'ecclesiologia missionaria, superando decisamente due grandi riduzioni ereditate nel corso degli ultimi secoli. Una prima riduzione riguardava l'assorbimento della missione nelle "missioni", per cui solo chi partiva verso paesi lontani veniva chiamato "missionario"; una seconda, consisteva nella convinzione che la missionarietà costituisse solo un momento episodico e passeggero della Chiesa, che avrebbe avuto termine una volta cristianizzato tutto il mondo. Il Vaticano II supera entrambe le riduzioni, evidenziando la natura missionaria della Chiesa, fondata sulle stesse missioni trinitarie» (E. CASTELLUCCI, *L'ecclesiologia di comunione e il Concilio Vaticano II. Un corpo e un popolo*, in «L'Osservatore Romano», 31 maggio 2010). Cf. V. MIGMOZZI, *L'ecclesiologia di comunione nel e dal Vaticano II: tra recezione e sviluppi successivi*, in A. GABRIELLI - G. MISSUTI (edd.), *Ecclesiologie di comunione nella Chiesa antica (I-III sec.)*. Presupposti per gli sviluppi ecclesiologici, Ecumenica Editrice, Bari 2019, 207-231.

<sup>49</sup> CEI, Documento pastorale *Evangelizzazione e ministeri* (15 agosto 1977), n. 18, in ECEI 2, 1001. Il primo a utilizzare l'espressione «Chiesa tutta ministeriale» fu Y.-M. CONGAR, in un intervento all'Assemblea dei Vescovi francesi nel 1973: cf. *Tous responsables dans l'église? Le ministère presbytéral dans l'église tout entière «ministérielle»*. *Reflexions de l'assemblée plénière de l'Episcopat (Lourdes 1973)*, Centurion, Paris 1973, 60-61.

<sup>50</sup> B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1995, 303.



I fedeli nella celebrazione della messa formano la gente santa, il popolo che Dio si è acquistato e il sacerdozio regale, per rendere grazie a Dio, per offrire la vittima immacolata non soltanto per le mani del sacerdote ma anche insieme con lui, e per imparare a offrire se stessi. Procurino quindi di manifestare tutto ciò con un profondo senso religioso e con la carità verso i fratelli che partecipano alla stessa celebrazione. Evitino perciò ogni forma di individualismo e di divisione, tenendo presente che hanno un unico Padre nei cieli, e perciò tutti sono tra loro fratelli.<sup>51</sup>

Formino, invece, un solo corpo, sia nell'ascoltare la parola di Dio, sia nel prendere parte alle preghiere e al canto, sia specialmente nella comune offerta del sacrificio e nella comune partecipazione alla mensa del Signore. Questa unità appare molto bene dai gesti e dagli atteggiamenti del corpo, che i fedeli compiono tutti insieme (OGMR 96).

In questo orizzonte di «comune offerta del sacrificio» e di «comune partecipazione alla mensa del Signore», con la comunione nella Parola e nel sacramento, prende forma l'esperienza della Chiesa.

## 5. Nuove strade per la Chiesa

Alla luce, ora, del fondamento teologico-pastorale di forme di ministerialità allargata, da esercitarsi in complementarità con il ministero ordinato, niente vieta che la relativa prassi possa essere adottata o introdotta nelle comunità ecclesiali. A questo riguardo, una prospettiva molto importante di nuovi cammini di ministerialità ecclesiale l'ha offerta il Sinodo speciale su *Amazonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale*, celebrato a Roma nell'ottobre del 2019. L'Esortazione apostolica postsinodale *Querida Amazonia* riprende il testo conclusivo votato dall'assemblea con l'esortazione a una sua lettura integrale. Il nostro tema viene trattato nei numeri 85-90, dedicati all'«inculturazione della ministerialità», e 99-103, dedicati a «la forza e il dono delle donne».<sup>52</sup>

<sup>51</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), *Ordinamento Generale del Messale Romano*, LEV, Roma 2004 (OGMR), n. 95.

<sup>52</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale *Querida Amazonia* (2 febbraio 2020) (QA); S. NOCETI, *Chiesa, casa comune. Dal Sinodo per l'Amazonia una parola profetica*, EDB, Bologna 2020; B. LESOING, *Le ministères dans Querida Amazonia*, in «Nouvelle Revue Théologique» 142 (4/2020) 592-605; ID., *Les nouveaux ministères en leur site ecclésiologique*, in «Transversalités» 152 (1/2020) 121-135.



**5.1.** *Querida Amazonia* si occupa della necessità dell'inculturazione della ministerialità, poiché, si chiede il Papa:

Se si incultura la spiritualità, se si incultura la santità, se si incultura il Vangelo stesso, come fare a meno di pensare a un'inculturazione del modo in cui si strutturano e si vivono i ministeri ecclesiali? La pastorale della Chiesa ha in Amazonia una presenza precaria, dovuta in parte all'immensa estensione territoriale con molti luoghi di difficile accesso, alla grande diversità culturale, ai gravi problemi sociali, come pure alla scelta di alcuni popoli di isolarsi. Questo non può lasciarci indifferenti ed esige dalla Chiesa una risposta specifica e coraggiosa (QA 85).

Occorre far sì che la ministerialità si configuri in modo tale da essere al servizio di una maggiore frequenza della celebrazione dell'Eucaristia, anche nelle comunità più remote e nascoste. Ad Aparecida si invitò ad ascoltare il lamento di tante comunità dell'Amazzonia «private dell'Eucaristia domenicale per lunghi periodi di tempo». Ma nello stesso tempo c'è bisogno di ministri che possano comprendere dall'interno la sensibilità e le culture amazzoniche (QA 86).

Una volta precisato il motivo della necessità dell'inculturazione della ministerialità, il Papa precisa la natura e il fondamento del ruolo insostituibile del presbitero nell'esercizio del ministero, distinguendo tra sacerdozio e potere.

Il modo di configurare la vita e l'esercizio del ministero dei sacerdoti non è monolitico e acquista varie sfumature in luoghi diversi della terra. Perciò è importante determinare ciò che è più specifico del sacerdote, ciò che non può essere delegato. La risposta consiste nel sacramento dell'Ordine sacro, che lo configura a Cristo sacerdote. E la prima conclusione è che tale carattere esclusivo ricevuto nell'Ordine abilita lui solo a presiedere l'Eucaristia. Questa è la sua funzione specifica, principale e non delegabile. Alcuni pensano che ciò che distingue il sacerdote è il potere, il fatto di essere la massima autorità della comunità. Ma san Giovanni Paolo II ha spiegato che, sebbene il sacerdozio sia considerato «gerarchico», questa funzione non equivale a stare al di sopra degli altri, ma «è totalmente ordinata alla santità delle membra di Cristo». Quando si afferma che il sacerdote è segno di «Cristo capo», il significato principale è che Cristo è la fonte della grazia: egli è il capo della Chiesa «perché ha il potere di comunicare la grazia a tutte le membra della Chiesa (QA 87).

Il sacerdote, continua il Pontefice, è segno di questo Capo che effonde la grazia anzitutto quando celebra l'Eucaristia, fonte e culmine di tutta la vita cristiana. Questa è la sua grande potestà, che può essere ricevuta sol-

tanto nel sacramento dell'Ordine sacerdotale. Per questo lui solo può dire: «Questo è il *mio* corpo». Ci sono altre parole che solo lui può pronunciare: «Io ti assolvo dai tuoi peccati». Perché il perdono sacramentale è al servizio di una degna celebrazione eucaristica. In questi due sacramenti c'è il cuore della sua identità esclusiva (QA 88).

**5.2.** Dalla precisazione del ruolo insostituibile del presbitero nella celebrazione dell'Eucaristia e nel sacramento della Riconciliazione *in persona Christi*, *Querida Amazonia* compie l'opzione precisa di dare più spazio ai laici.

Nelle circostanze specifiche dell'Amazzonia, specialmente nelle sue foreste e luoghi più remoti, occorre trovare un modo per assicurare il ministero sacerdotale. I laici potranno annunciare la Parola, insegnare, organizzare le loro comunità, celebrare alcuni sacramenti, cercare varie espressioni per la pietà popolare e sviluppare i molteplici doni che lo Spirito riversa su di loro. Ma hanno bisogno della celebrazione dell'Eucaristia, perché essa «fa la Chiesa», e arriviamo a dire che «non è possibile che si formi una comunità cristiana se non assumendo come radice e come cardine la celebrazione della sacra Eucaristia». Se crediamo veramente che è così, è urgente fare in modo che i popoli amazzonici non siano privati del cibo di nuova vita e del sacramento del perdono (QA 89).

È indubbio che ci sia necessità di sacerdoti, perché «nessuna comunità cristiana si costruisce se non ha come radice e centro la celebrazione della santa Eucaristia» (PO 6), «ma ciò non esclude che ordinariamente i diaconi permanenti [...], le religiose e i laici stessi assumano responsabilità importanti per la crescita delle comunità e che maturino nell'esercizio di tali funzioni grazie a un adeguato accompagnamento» (QA 92). Perciò,

non si tratta solo di favorire una maggiore presenza di ministri ordinati che possano celebrare l'Eucaristia. Questo sarebbe un obiettivo molto limitato se non cercassimo anche di suscitare una nuova vita nelle comunità. Abbiamo bisogno di promuovere l'incontro con la Parola e la maturazione nella santità attraverso vari servizi laicali, che presuppongono un processo di maturazione – biblica, dottrinale, spirituale e pratica – e vari percorsi di formazione permanente (QA 93).

Non solo in Amazonia, ma in tutte le parti del mondo si «richiede nella Chiesa una capacità di aprire strade all'audacia dello Spirito, di avere fiducia e concretamente di permettere "lo sviluppo di una cultura ecclesiale propria, *marcatamente laicale*. Le sfide dell'Amazzonia esigono dalla Chiesa

uno sforzo speciale per realizzare una presenza capillare che è possibile solo attraverso un incisivo protagonismo dei laici” (QA 94)». <sup>53</sup>

**5.3.** Per quanto riguarda la ministerialità femminile, Francesco, già nell’*Evangelii gaudium*, aveva scritto di vedere con piacere che «molte donne condividono responsabilità pastorali insieme con i sacerdoti, danno il loro contributo per l’accompagnamento di persone, di famiglie o di gruppi e offrono nuovi apporti alla riflessione teologica», ma allo stesso tempo, riconosceva che c’è «ancora bisogno di allargare gli spazi per una presenza femminile più incisiva nella Chiesa» (EG 24). Ora, con il Motu Proprio *Spiritus Domini*, che ammette le donne al ministero del lettorato e dell’accollato, in qualche modo, ha provveduto ad allargare gli spazi della presenza femminile nella vita della Chiesa. Nella *Querida Amazonia* papa Francesco ricorda:

In Amazzonia ci sono comunità che si sono sostenute e hanno trasmesso la fede per lungo tempo senza che alcun sacerdote passasse da quelle parti, anche per decenni. Questo è stato possibile grazie alla presenza di donne forti e generose: donne che hanno battezzato, catechizzato, insegnato a pregare, sono state missionarie, certamente chiamate e spinte dallo Spirito Santo. Per secoli le donne hanno tenuto in piedi la Chiesa in quei luoghi con ammirevole dedizione e fede ardente (QA 99).

Poiché non si può concepire la Chiesa come un’istituzione dotata di strutture funzionali, non si può ritenere, precisa il Papa,

che si accorderebbe alle donne uno *status* e una partecipazione maggiore nella Chiesa solo se si desse loro accesso all’Ordine sacro. Ma in realtà questa visione limiterebbe le prospettive, ci orienterebbe a clericalizzare le donne, diminuirebbe il grande valore di quanto esse hanno già dato e sottilmente provocherebbe un impoverimento del loro indispensabile contributo (QA 100).

Le donne danno il loro contributo alla Chiesa secondo il modo loro proprio e prolungando la forza e la tenerezza di Maria, la Madre. In questo modo non ci limitiamo a una impostazione funzionale, ma entriamo nella strut-

<sup>53</sup> Cf. FRANCESCO, *Querida Amazonia. Esortazione apostolica postsinodale. Guida alla lettura di Armando Matteo*, Ancora, Roma 2020; A. SPADARO, *Commento alla Esortazione apostolica di papa Francesco «Querida Amazonia»*, in «La Civiltà Cattolica» 171 (2020) I, 462-476; S. NOCETI, *Una Chiesa tutta ministeriale. Il Sinodo per l’Amazzonia e la riflessione sui ministeri che «fanno Chiesa»*, in «Urbaniana University Journal» 73 (2/2020) 117-148.

tura intima della Chiesa. Così comprendiamo radicalmente perché senza le donne essa crolla, come sarebbero cadute a pezzi tante comunità dell'Amazzonia se non ci fossero state le donne, a sostenerle, a sorreggerle e a prendersene cura. Ciò mostra quale sia il loro potere caratteristico (QA 101).

E conclude:

In una Chiesa sinodale le donne dovrebbero poter accedere a funzioni e anche a servizi ecclesiali che non richiedano l'Ordine sacro e permettano di esprimere meglio il posto loro proprio. È bene ricordare che tali servizi comportano una stabilità, un riconoscimento pubblico e il mandato da parte del Vescovo. Questo fa anche sì che le donne abbiano un'incidenza reale ed effettiva nell'organizzazione, nelle decisioni più importanti e nella guida delle comunità, ma senza smettere di farlo con lo stile proprio della loro impronta femminile (QA 103).<sup>54</sup>

## 6. Cultura ministeriale nella Chiesa

**6.1.** Giunti a questo punto della nostra riflessione, possiamo affermare che la diminuzione numerica del clero e la trasformazione della parrocchia in quanto luogo privilegiato del ministero ordinato, quasi provvidenzialmente, favoriscono nella Chiesa la nascita di una nuova «cultura ministeriale».<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Abbiamo già visto che questa scelta dell'accesso delle donne alle funzioni e ai servizi ecclesiali è stata compiuta dal Motu Proprio *Spiritus Domini*, come viene sottolineato dallo stesso papa Francesco: «La scelta di conferire anche alle donne questi uffici, che comportano una stabilità, un riconoscimento pubblico e il mandato da parte del Vescovo, rende più effettiva nella Chiesa la partecipazione di tutti all'opera dell'evangelizzazione. “Questo fa anche sì che le donne abbiano un'incidenza reale ed effettiva nell'organizzazione, nelle decisioni più importanti e nella guida delle comunità ma senza smettere di farlo con lo stile proprio della loro impronta femminile” (QA 103). Il “sacerdozio battesimale” e il “servizio alla comunità” rappresentano, così, i due pilastri su cui si fonda l'istituzione dei ministeri» (FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto*). Cf. C. GIRAUDDO, *La ministerialità della donna nella liturgia. Tra «sana tradizione» e «legittimo progresso»*, in «La Civiltà Cattolica» 172 (2021), I, 586-599.

<sup>55</sup> C. THEOBALD, *Urgenze pastorali. Per una pedagogia della riforma*, EDB, Bologna 2019, 249-250. L'espressione «cultura ministeriale nella Chiesa» è da preferire all'espressione «ministeri laicali». Questa seconda, infatti, è generatrice di confusione, perché sembra che «tali ministerialità siano proprie dei fedeli laici in quanto laici o per una valorizzazione degli stessi in quanto battezzati. Invece si tratta di partecipazione al ministero ordinato, partecipazione che è resa possibile dalla corresponsabilità ecclesiale fondata sul Battesimo, ma non deriva immediatamente da essa né come diritto né come compito».

Si può sostenere che questa «cultura ministeriale», sotto un certo aspetto, rappresenti l'approdo dell'ecclesiologia di comunione, dichiarata dal Sinodo straordinario del 1985 (*Il ventesimo anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II*) come l'idea centrale del Concilio Vaticano II.<sup>56</sup> In realtà, a partire dal rinnovamento ecclesiale promosso dal Vaticano II, è cresciuta la coscienza missionaria dei fedeli laici, sempre più coinvolti in progetti di condivisione e di solidarietà, che legano l'annuncio della fede alla pratica della carità, come già sottolineato dalla seconda parte dell'Enciclica *Deus Caritas est* di Benedetto XVI. In continuità con questo rinnovamento ecclesiale, Francesco scrive:

L'impegno dei fedeli laici, che «sono semplicemente l'immensa maggioranza del popolo di Dio» (EG 102), non può e non deve certo esaurirsi nell'esercizio dei ministeri non ordinati (EG 102), ma una loro migliore configurazione e un più preciso riferimento alla responsabilità che nasce, per ogni cristiano, dal Battesimo e dalla Confermazione, potrà aiutare la Chiesa a riscoprire il senso della comunione che la caratterizza e ad avviare un rinnovato impegno nella catechesi e nella celebrazione della fede (EG 102).<sup>57</sup>

Il settore dove è maggiormente cresciuto il coinvolgimento dei laici è sicuramente la liturgia (nella preparazione delle celebrazioni liturgiche e nel loro svolgimento), nelle catechesi sacramentali (iniziazione cristiana, matrimonio). Ma non meno impegno si registra nell'assistenza ai malati e nella carità, così come in altri molteplici servizi e compiti.<sup>58</sup>

In ultima analisi, ciò che legittima la ministerialità del fedele laico è il suo Battesimo e, in generale, il suo essere pienamente incorporato alla re-

<sup>56</sup> Cf. W. KASPER, *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985. Documenti e commento*, Queriniana, Brescia 1986; F. RUTIGLIANO, *Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985: Chiesa mistero di comunione*, Cittadella, Assisi 2016.

<sup>57</sup> FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto*.

<sup>58</sup> Cf. M. KUNZLER, *Carisma e liturgia. Teologia e forma dei ministeri liturgici laicali*, Eupress FTL, Lugano 2006; A.L. CALAPAJ BURLINI (ed.), *Liturgia e ministeri ecclesiali. Atti della XXV Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Vallombrosa, 26-31 agosto 2007*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2008; S. NOCETI (ed.), *Diacone. Quale ministero per quale Chiesa*, Queriniana, Brescia 2017; A. GRILLO - E. MASSIMI (edd.), *Donne e uomini nel servizio della liturgia. Atti della XLV Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Verona, 28-31 agosto 2017)*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2018; R.R. GAILLARDETZ, *Il modello sinodale della ministerialità e dell'Ordine nella Chiesa*, in «Concilium» 2 (2021) 122-134.

altà ecclesiale mediante i sacramenti dell'iniziazione cristiana. Nella comunità cristiana, perciò, bisogna incoraggiare quei fedeli laici che aspirano a cooperare alla sua costruzione e alla sua dinamica mediante lo svolgimento di servizi determinati che per la loro specificità, ampiezza, durata, connessione alle finalità della Chiesa possono essere qualificati come «ministeri ecclesiali», e che trovano nell'ambito parrocchiale la loro specifica attuazione: catechisti, animatori della carità, lettori della Parola nella liturgia, ministri della comunione eucaristica, animatori della liturgia, incaricati per la preparazione degli ambienti dove si svolge il culto.<sup>59</sup> Se, mediante il Battesimo e la Cresima, ogni cristiano diventa «presenza di Vangelo» nel suo ambiente, scrive Christoph Theobald, il riconoscimento di questa persona da parte della comunità e del prete responsabile la trasforma in «presenza di Chiesa».<sup>60</sup> Perché ci sia questa trasformazione, tuttavia, non si deve dimenticare che c'è bisogno dell'invio istituzionale, della missione, perché nessuno di noi può essere presenza di Vangelo e di Chiesa a nome proprio.

Relativamente all'obiezione sollevata da più parti che, di fatto, il diaconato permanente tiene conto di tutti i bisogni indispensabili, rendendo superflua l'invenzione di altri ministeri, Theobald sostiene che sia

legittimamente auspicabile che le comunità prendano di più coscienza del dono fatto alla Chiesa che rappresenta il ministero diaconale nella sua configurazione plurale, sia locale che sovralocale, legato al lavoro o indipendente da ogni componente professionale, «caritativo» e/o liturgico, ma questa maggiore presa di coscienza, pur necessaria, non risolve la questione del discernimento dei *bisogni effettivi* di una comunità locale o parrocchia

<sup>59</sup> Francesco riconosce che «senza rendercene conto, abbiamo generato una *élite* laicale credendo che sono laici impegnati solo quelli che lavorano in cose “dei preti”, e abbiamo dimenticato, trascurandolo, il credente che molte volte brucia la sua speranza nella lotta quotidiana per vivere la fede. Sono queste le situazioni che il clericalismo non può vedere, perché è più preoccupato a dominare spazi che a generare processi» (FRANCESCO, *Lettera al Cardinale Marc Ouellet, Presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina* [19 marzo 2016]). Per un bilancio in chiaroscuro del ruolo dei laici nella Chiesa dopo il Concilio, cf. T. CITRINI, *Sul fondamento teologico dei ministeri liturgici non ordinati*, in «La Scuola Cattolica» 112 (1984) 435-448; G. CAVAGNOLI, *I ministeri nel popolo cristiano. Prospettive teologico-pastorali del motu proprio Ministeria quaedam*, in «Rivista liturgica» 73 (1986) 305-329; G. CAMPANINI, *Quale voce per i laici nella Chiesa? Un bilancio a cinquant'anni dal Concilio*, in «Aggiornamenti Sociali» 5 (2012) 406 e 416; F. POLLIANI, *I ministeri nella Chiesa. Il sacramento dell'Ordine*, Edizioni S. Antonio, Beau Bassin 2018; FABENE, *Sinfonia di ministeri*; R. SARAH - JOSEPH RATZINGER/BENEDETTO XVI, *Dal profondo del nostro cuore*, Cantagalli, Siena 2020.

<sup>60</sup> THEOBALD, *Urgenze pastorali*, 250.

in materia di ministeri in vista della missione. Nella maggior parte dei casi, le iniziative di chiamare qualcuno al diaconato sono individuali, e tengono poco o nessun conto dei bisogni effettivi di tale precisa comunità. Comunque, una presa di coscienza che coinvolga di più la comunità come tale (laddove esiste) dovrebbe prendere in considerazione l'*insieme* dei ministeri, ordinati o non ordinati, e partire dai bisogni concreti di tale parrocchia o settore che desidera – è questa la questione essenziale – progredire verso la pastorale missionaria.<sup>61</sup>

**6.2.** Ad ogni buon conto, in definitiva, la cultura ministeriale favorisce sia la corresponsabilità dei ministeri laicali nella vita della Chiesa che il passaggio della parrocchia da comunità residenziale vincolata al territorio a comunità missionaria aperta a nuove forme di annuncio. Tale passaggio a comunità missionaria della parrocchia, tuttavia, non prevede l'abolizione del principio della territorialità, ma solo una revisione o un adattamento dei criteri di appartenenza parrocchiale, come richiesto dall'Istruzione della Congregazione per il Clero su *La conversione pastorale della comunità parrocchiale al servizio della missione evangelizzatrice della Chiesa*, da noi richiamata all'inizio del nostro saggio. Il documento, infatti, ribadisce che «sul piano canonico il principio territoriale rimane pienamente vigente, quando richiesto dal diritto».<sup>62</sup> E il *Codice di diritto canonico*, di per sé, prescrive il vincolo della territorialità solo per il matrimonio, che si deve celebrare nella propria parrocchia per essere considerato valido (can. 1108). Il battesimo del bambino, invece, può essere amministrato in una chiesa o in un oratorio (can. 857); quello dell'adulto, *come regola*, si deve amministrare in parrocchia (can. 851); le esequie «devono essere celebrate *di norma* nella chiesa della propria parrocchia» (can. 1177, § 1).

Quindi, pur riconoscendo che è molto problematico difendere il criterio attuale della territorialità della parrocchia, dovuto al fatto della progressiva crescita della mobilità della popolazione; e pur riconoscendo che il diritto canonico circoscrive moltissimo il dovere dell'appartenenza parrocchiale, non si può non ammettere che il criterio di appartenenza al proprio territorio abbia un ruolo fondamentale nella Chiesa, perché garantisce a ogni fedele il diritto di appartenere a una comunità ecclesiale. La Chiesa, scrive Severino Dianich, è il popolo di Dio, non un insieme di aggregazioni

<sup>61</sup> *Ibid.*, 253. Per il ruolo del diaconato femminile cf. NOCETI (ed.), *Diacone*.

<sup>62</sup> CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Istruzione *La conversione pastorale*, n. 16.



di fedeli in qualche maniera affini fra di loro. Mentre gli ordini religiosi possono accogliere solo coloro che professano pubblicamente i voti e hanno il diritto di espellere coloro che non osservano le loro regole, la parrocchia non ha questo potere. Appartenere alla Chiesa è, infatti, diritto fondamentale di ogni fedele e l'istituzione della parrocchia è lì a garantirne la fruibilità. In essa si manifesta pienamente la forma ecclesiale di popolo di Dio, comunità di uomini e donne, bambini, adulti e vecchi, laureati e analfabeti, cristiani seriamente impegnati e cristiani anche gravemente incoerenti.<sup>63</sup>

In realtà, la parrocchia è la forma di Chiesa più visibile, la «comunità ecclesiale più vicina alla gente», capace di far riconoscere la presenza di Cristo nella storia. Essa è l'ambito ordinario dove si nasce e si cresce nella fede, e costituisce lo spazio comunitario più adeguato affinché il ministero della Parola sia contemporaneamente insegnamento, educazione ed esperienza vitale. All'interno del suo territorio si vivono rapporti di prossimità e si realizzano vincoli concreti di conoscenza, di amore e di carità. Essa rappresenta la composizione del popolo di Dio perché, in comunione col presbitero, lavorano insieme e interagiscono tra di loro (in autentico spirito di servizio e di corresponsabilità) uomini e donne, giovani e adulti, ragazzi e ragazze, sani e malati.

In conclusione, dall'analisi teologico-pastorale della situazione delle comunità parrocchiali, nonché dello sviluppo dottrinale del sacerdozio ordinato e di quello comune dei fedeli, si evince la necessità di una cosiddetta ministerialità ecclesiale «allargata». Questa ministerialità allargata non è più, ormai, la rivendicazione di protagonismo pastorale da parte dei fedeli laici, ma la necessaria promozione della soggettività battesimale di tutto il popolo santo di Dio in ordine all'annuncio del Vangelo di Cristo e al dono della salvezza eterna a ogni uomo e donna amati da Dio.

<sup>63</sup> Cf. DIANICH, *Il futuro della parrocchia*, 504; anche ID., *Chiesa, carismi e sinodalità*, in «Il Regno-Attualità» 16 (2019) 493-505.



## NUOVI CAMMINI PER LA MINISTERIALITÀ ECCLESIALE

DARIO VITALI

*PATH 20 (2021) 41-53*

Confrontarsi è sempre un bene. Confrontarsi sulla ministerialità ecclesiale è un dovere che si impone con urgenza indilazionabile. Il tema va ormai ben al di là della *quaestio disputata* e si pone come uno degli snodi decisivi per la vita della Chiesa, una cartina al tornasole sensibilissima del suo stato di sofferenza. Già parlare di ministerialità, e caratterizzarla come ecclesiale, è rivelatore di un sostanziale riposizionamento sul tema: da funzione riservata a qualcuno dentro la Chiesa – i ministri ordinati –, la questione del ministero torna a investire la Chiesa, e per la evidente crisi del sistema clericale che ha regolato la vita della Chiesa per secoli, e per la necessità di sviluppare forme di ministero corrispondenti al modello ecclesologico emerso al concilio Vaticano II.

Il titolo dell'incontro, organizzato in collaborazione dalla «Pontificia Accademia di Teologia» e dall'«Associazione Teologica Italiana», prende in esame la questione, rileggendo, da una parte, i documenti del magistero (Serena Noceti) e la normativa codiciale (Agostino Montan), provando, dall'altra, a offrire alcune linee prospettiche sul tema (Marcello Semeraro). Si tratta di un tentativo che merita ascolto – il numero degli iscritti dimostra l'interesse –, per istruire criticamente la questione e avviare percorsi di riflessione che portino finalmente a maturazione un aspetto così decisivo per il futuro della Chiesa.

L'urgenza di approfondire la questione si coglie dal cattivo funzionamento della correlazione tra modello di Chiesa e modello di ministero. È del tutto evidente che, laddove i due modelli non si corrispondessero, tanto l'uno quanto l'altro sarebbero a rischio. Un modello di Chiesa che

non potesse contare su chi lo incarna nel servizio ai fratelli, sarebbe in breve delegittimato; un modello di ministero estraneo al modello di Chiesa costituirebbe un moltiplicatore di disagio ecclesiale con esiti difficili da misurare. Ora, se è facile constatare la profonda corrispondenza, addirittura l'identificazione tra i due modelli nella Chiesa post-tridentina – anche perché è stato il modello di ministero a determinare il modello di Chiesa –, oggi sembra evidente il contrario: proprio il tema del ministero è quello che risulta maggiormente distonico rispetto al modello ecclesiologicalo proposto dal Vaticano II.

Molteplici sono le situazioni che rivelano quasi un punto di attrito tra due mondi solo in apparenza ricomposti. L'ecclesiologia conciliare, accolta a parole, risulta contraddetta nei fatti, non solo da fenomeni di riflusso clericale, che raccolgono sempre più adesioni nel clero giovane, ma da letture del ministero preoccupate soprattutto di garantire la funzione gerarchica. D'altra parte, è difficile immaginare un esito diverso quando si imposti il discorso sulla ministerialità a partire dal ministero ordinato: ogni altro elemento apparirà aggiuntivo. Si situano su questo fronte i documenti del magistero, in quanto trattano del ministero ordinato senza affrontare il tema dei ministeri nella sua complessità. Anche senza volerlo si crea un cortocircuito determinato soprattutto dal fatto di mantenere il modello di ministero come termine di riferimento per definire il modello di Chiesa, e il modello di ministero ordinato per definire i ministeri e la ministerialità nella Chiesa.

## 1. Il punto di partenza

Bisogna ammettere che rovesciare l'approccio non è facile. Quando uno schema è consolidato da tanti secoli, si crea una coazione a ripetere, peraltro giustificata dal timore che l'apertura a una diversa concezione della ministerialità comporti una minaccia al ministero ordinato. Risulta essere questo il *leit-motiv* che ha dominato il post-concilio. Le disposizioni di fondo sembravano mutare con il «Sinodo speciale per la Regione Panamazzone», quando era data per certa – con grande strepito delle frange estremiste per opposti motivi – la concessione di ordinare *viri probati* al servizio di comunità endemicamente povere di presbiteri. La riaffermazione della disciplina tradizionale da parte del Papa ha prodotto amarezza e delusione, quasi si trattasse di un'occasione storica persa, senza

considerare che un'assemblea speciale, per sua natura riservata a questioni circoscritte, non poteva affrontare una questione che coinvolge tutta la Chiesa.

La distanza tra le attese che hanno preceduto e accompagnato la celebrazione del Sinodo e la presa di posizione di *Querida Amazonia*<sup>1</sup> costituisce una specie di strettoia – quasi un passaggio obbligato – attraverso cui bisogna per forza di cose passare. Al momento di affrontare il tema della ministerialità in chiave di inculturazione, il Papa pone la questione di fondo:

Se si incultura la spiritualità, se si incultura la santità, se si incultura il Vangelo stesso, come fare a meno di pensare a un'inculturazione del modo in cui si strutturano e si vivono i ministeri ecclesiali? (QA 85).

Se poi «occorre far sì che la ministerialità si configuri in modo tale da essere al servizio di una maggiore frequenza della celebrazione dell'Eucaristia, anche nelle comunità più remote e nascoste» (QA 86), l'orizzonte sembra aprirsi alla possibilità di favorire l'ordinazione di diaconi permanenti, come si auguravano l'*Instrumentum laboris*<sup>2</sup> e il *Documento finale* del Sinodo.<sup>3</sup>

Ma quando si tratta di tirare le conclusioni, il linguaggio si fa più cauto. Il fatto di chiarire che «il modo di configurare la vita e l'esercizio del ministero dei sacerdoti non è monolitico e acquista varie sfumature in luoghi diversi della terra» (QA 87) sembra in linea con la volontà di superare

<sup>1</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica post-sinodale *Querida Amazonia* (2 febbraio 2020) (QA).

<sup>2</sup> «Affermando che il celibato è un dono per la Chiesa, si chiede che, per le zone più remote della regione, si studi la possibilità di ordinazione sacerdotale di anziani, preferibilmente indigeni, rispettati e accettati dalla loro comunità, sebbene possano avere già una famiglia costituita e stabile, al fine di assicurare i sacramenti che accompagnano e sostengono la vita cristiana»: SINODO DEI VESCOVI. ASSEMBLEA SPECIALE PER LA REGIONE PANAMAZZONICA, *Instrumentum laboris Amazonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* (17 giugno 2019) (IL), n. 129.

<sup>3</sup> Il testo del *Documento finale* è più articolato, e mostra la cautela nel ribadire la disciplina canonica della Chiesa latina e al contempo affermare la possibilità di «ordinare sacerdoti uomini idonei e riconosciuti dalla comunità, i quali, pur avendo una famiglia legittimamente costituita e stabile, abbiano un diaconato permanente fecondo e ricevano una formazione adeguata per il presbiterato al fine di sostenere la vita della comunità cristiana attraverso la predicazione della Parola e la celebrazione dei sacramenti nelle zone più remote della regione amazzonica»: SINODO DEI VESCOVI. ASSEMBLEA SPECIALE PER LA REGIONE PANAMAZZONICA, *Documento finale Amazonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* (26 ottobre 2019) (DF), n. 111. Il testo, come si vede, inserisce una cautela in più, indicando come candidati al presbiterato uomini che «abbiano un diaconato permanente fecondo».

la concezione cultuale del *sacerdos* (benché il Papa parli proprio di «sacerdoti») con quella di ministero. Ma ciò che suona dissonante è la richiesta di «determinare ciò che è più specifico del sacerdote, ciò che non può essere delegato» (QA 87). Vale la pena rileggere il passaggio in questione:

La risposta consiste nel sacramento dell'Ordine sacro, che lo configura a Cristo sacerdote. E la prima conclusione è che tale carattere esclusivo ricevuto nell'Ordine abilita lui solo a presiedere l'Eucaristia. Questa è la sua funzione specifica, principale e non delegabile (QA 87).

Senza nemmeno accennare alla questione dei *virī probati*, il Papa ribadisce la dottrina tradizionale del sacramento dell'Ordine:

Il sacerdote è segno di questo Capo che effonde la grazia anzitutto quando celebra l'Eucaristia, fonte e culmine di tutta la vita cristiana. Questa è la sua grande potestà, che può essere ricevuta soltanto nel sacramento dell'Ordine sacerdotale. Per questo lui solo può dire: «Questo è il *mio* corpo». Ci sono altre parole che solo lui può pronunciare: «Io ti assolvo dai tuoi peccati». Perché il perdono sacramentale è al servizio di una degna celebrazione eucaristica. In questi due Sacramenti c'è il cuore della sua identità esclusiva (QA 88).

Si tratta di una posizione netta, che mette la teologia di fronte a un bivio: o valutare che si tratta di un'involuzione nel cammino di chiarificazione del ministero ordinato e delle sue condizioni di esercizio, o accettare che esiste un elemento inderogabile – quasi uno *skándalon* – che condiziona qualsiasi reinterpretazione si voglia tentare. La domanda è se il passaggio di *Querida Amazonia* si configuri come la riproposizione *sic et simpliciter* della dottrina tradizionale, o non costituisca una rilettura possibile dei dati emersi al Vaticano II sul tema. Una cosa è certa: le affermazioni in questione non si sposano con la *reductio ad unum* in chiave ministeriale, oggi assai praticata. Dunque, se fosse vero che la svolta conciliare consista nel riformulare in termini di «ministero» la funzione sacrale del sacerdozio gerarchico, l'Esortazione apostolica si porrebbe in netta discontinuità con il Concilio stesso.

Si apre qui lo spazio per un vero e proprio supplemento di ricerca, rispetto a esiti dati forse troppo frettolosamente per acquisiti. Si tratta di un atto di onestà intellettuale, che applica il beneficio del dubbio in entrambe le direzioni: quella di cogliere nelle parole del Papa un'involuzione rispetto alla dottrina conciliare, o quella di ammettere che una lettura del Vaticano

Il data per certa necessita di una correzione, per non condizionare e pregiudicare il processo di recezione in atto, già complicato di suo. In un caso e nell'altro, in gioco è l'ermeneutica del Concilio, che continua a rivestire un compito fondamentale per una teologia che voglia servire l'intelligenza della fede.

## 2. Ripartire dal Concilio

Al Concilio bisogna, dunque, ritornare, e dal Concilio ripartire, senza pregiudizi e preclusioni. La lezione conciliare, peraltro, è assai istruttiva in tal senso: per quanto non emerga come finalità prioritaria la trattazione del sacerdozio ministeriale, inizialmente circoscritta a un decreto di riforma, il Vaticano II non ha temuto di mettere mano alla materia laddove andassero emergendo elementi di tale novità, da esigere la riformulazione di un quadro non più corrispondente all'ecclesiologia disegnata dal Concilio. Il caso più evidente è l'affermazione circa l'episcopato come sacramento,<sup>4</sup> che ha condotto al ristabilimento dell'antica struttura della gerarchia ecclesiastica:

Il ministero divinamente istituito viene esercitato in ordini diversi da coloro che già in antico vengono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi (LG 28).

La complessità della dottrina è evidente, e tale va mantenuta, soppesando con cautela tutti gli aspetti, per non trovarsi a eleggere come essenziali elementi congiunturali e a liquidare come superflui elementi costitutivi. Soprattutto, va mantenuta ferma la consapevolezza che le novità sul tema non vengono tanto da una riflessione sul ministero ordinato, ma dall'ecclesiologia e – sembra paradossale – dalla liturgia. Il rilievo dato da *Sacrosanctum Concilium* al sacerdozio di Cristo, con l'enfasi giustamente posta sul mistero pasquale,<sup>5</sup> costituisce un punto di svolta che destruttura

<sup>4</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 21.

<sup>5</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium* (4 dicembre 1963) (SC), n. 5; non si sottolineerà mai abbastanza la svolta determinata da quanto ivi affermato circa il mistero pasquale, che costituisce il fondamento dei *Principi generali per la riforma e l'incremento della liturgia* (SC 5-46): «Quest'opera della redenzione umana e della perfetta glorificazione di Dio, che ha il suo preludio nelle mirabili gesta divine operate nel popolo dell'Antico Testamento, è stata compiuta da Cristo Signore, precipuamente attraverso il mistero pasquale della sua beata passione, risurrezione da morte e gloriosa ascensione, mistero con il quale "morendo ha distrutto la nostra morte e risorgendo ha ricostituito la vita". Infatti,

fin nelle fondamenta l'impianto sacrale di Trento, centrato sul *sacerdos alter Christus*.<sup>6</sup> Se ancora la Costituzione sulla liturgia non deduce tutte le conseguenze, limitandosi a sottolineare la partecipazione dei fedeli alle azioni liturgiche, si radica qui la ricomprensione della vita ecclesiale nella reciprocità di sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale,<sup>7</sup> in forza della partecipazione – ciascuno a suo proprio modo – dell'unico sacerdozio di Cristo.

Anche il tema più dibattuto dell'episcopato come sacramento, che ha imposto la modificazione degli equilibri tra gli ordini, non è dovuto a ragioni legate al sacramento dell'Ordine, ma all'ecclesiologia, e dall'ecclesiologia trae la sua forza. In effetti, non sarebbe possibile pensare la Chiesa come *communio Ecclesiarum*, se il vescovo che la governa non fosse «vicario e ambasciatore di Cristo» ma del Papa, privo di «potestà propria, ordinaria e immediata, che esercita immediatamente in nome di Cristo» (LG 27). Sacramentalità dell'episcopato e Chiesa come *communio Ecclesiarum* si corrispondono e si rinforzano a vicenda. Perciò ogni tentativo di ricomprensione del ministero ordinato andrebbe condotta a partire da questo duplice riferimento, alla Chiesa come «il corpo delle Chiese», «nelle quali e a partire dalle quali è presente l'una e unica Chiesa cattolica» (LG 23), e al vescovo quale «principio e fondamento di unità nella sua Chiesa particolare» (LG 23) «nella quale è presente e agisce la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica».<sup>8</sup>

Ma non è questa la via seguita dalla teologia nel post-concilio. Una rapida ricognizione ai manuali rivela una sorta di riflesso condizionato: gran parte degli autori si è limitata a un cambio formale, applicando al presbiterato l'intera materia del *tractatus de Ordine*. Il punto di riferimento per tale scelta è in genere *Presbyterorum ordinis*, che in effetti ha determinato un profondo cambio di prospettiva, come si può facilmente evincere dall'evoluzione degli schemi di decreto presentati in aula: *de clericis* il primo, *de*

dal costato di Cristo dormiente sulla croce è scaturito il mirabile sacramento di tutta la Chiesa». Il recupero della visione patristica della liturgia è del tutto evidente.

<sup>6</sup> Cf. CONCILIO DI TRENTO, Sessione XXIII *Dottrina e canoni sul sacramento dell'Ordine* (15 luglio 1563).

<sup>7</sup> La questione si imporrà nel secondo periodo conciliare, quando nello schema *de Ecclesia* si inserirà il secondo capitolo *De populo Dei* e il paragrafo sul sacerdozio comune verrà a occupare un posto strategico nella struttura del testo. Si veda il mio commento al secondo capitolo in S. NOCETI - R. REPOLE (edd.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2. Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, 143-208.

<sup>8</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Christus Dominus* (28 ottobre 1965), n. 11.

*sacerdotibus* il secondo, *de presbyterorum ministerio et vita* il terzo e ultimo.<sup>9</sup> In *Presbyterorum ordinis* il passaggio da una funzione culturale a un servizio a favore della Chiesa, declinato sul versante di un ministero accordato sull'esercizio dei *tria munera*, è veramente significativo. Tuttavia, riguarda uno solo degli ordini che articolano la funzione gerarchica: il presbiterato non esaurisce il sacramento dell'Ordine, che invece compone in unità dinamica episcopato, presbiterato e diaconato.

A tutt'oggi manca una lettura del ministero ordinato che studi le relazioni tra gli ordini a partire dall'asserto che «la consacrazione episcopale conferisce la pienezza del sacramento dell'Ordine, quella che la consuetudine liturgica della Chiesa e la voce dei santi Padri chiama il sommo sacerdozio, la somma del sacro ministero» (LG 21). Dall'asserto il Concilio deduce, peraltro, che i *tria munera* sono dati al vescovo nell'ordinazione episcopale, rendendo in questo modo inapplicabile lo schema della duplice *potestas – ordinis e iurisdictionis* –, che regolava il rapporto tra presbiteri e vescovi nella sintesi tridentina.<sup>10</sup> D'altra parte, l'affermazione che «i vescovi, in modo eminente e visibile, svolgono la parte dello stesso Cristo maestro, pastore e sacerdote e agiscono in sua persona» (LG 21), rende del tutto improponibile un trattato sul ministero ordinato che si limiti al solo presbiterato. Unicamente dentro una riflessione articolata, che mantenga in stretta relazione gli ordini, trova il giusto rilievo anche il ministero dei presbiteri, sul quale il Decreto conciliare ha giustamente riportato l'attenzione, sottolineando la funzione di edificare il popolo di Dio prima che la chiamata alla perfezione come condizione per l'esercizio dei *tria munera*.

### 3. Allargare lo sguardo

Se si volesse indicare un criterio correttivo rispetto alla direzione assunta dalla teologia post-conciliare sul ministero ordinato, direi che una rinnovata teologia del presbiterato va iscritta dentro il quadro più ampio – fortemente ripensato – del sacramento dell'Ordine e degli ordini che lo

<sup>9</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Presbyterorum ordinis* (7 dicembre 1965). Per la sequenza dei diversi schemi, cf. F. GIL HELLÍN, *Synopsis Concilii Oecumenici Vaticani II. Presbyterorum Ordinis*, LEV, Città del Vaticano 1996, 302-335; per gli schemi di decreti *De Clericis* e *De Sacerdotibus*, cf. *Acta Synodalia*, III/IV, 825-881.

<sup>10</sup> Non presente nei documenti conciliari, lo schema della duplice *potestas* viene riproposto nel *Catechismo Romano*, cap. 26, § 2.

articolano, da situare a sua volta dentro il quadro ancora più ampio della ministerialità ecclesiale. Non bisogna, infatti, dimenticare che l'intero discorso sul ministero ordinato è strettamente vincolato al principio della duplice partecipazione al sacerdozio di Cristo:

Il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale o gerarchico, quantunque differiscano per essenza e non tanto per grado, sono tuttavia ordinati l'uno all'altro; ambedue infatti, ognuno a suo proprio modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo (LG 10).<sup>11</sup>

La «rivoluzione copernicana» del Concilio trova qui il suo principio strutturale: in effetti, l'impalcatura piramidale della Chiesa, durata secoli, viene a destrutturarsi nel momento in cui si afferma che le due distinte modalità di partecipazione al sacerdozio di Cristo sono ordinate l'una all'altra. La concezione dei due corpi distinti: l'*Ecclesia docens* e l'*Ecclesia discens* della teologia post-tridentina cede il passo a quella dell'unico popolo di Dio, al cui servizio si pone quello che LG 10 continua a chiamare «sacerdozio ministeriale o gerarchico». E che di servizio si tratti, lo si evince da *Sacrosanctum concilium*, quando spiega che nella liturgia «sempre Cristo associa realmente a sé la Chiesa, sua sposa amatissima», in modo che la sua funzione sacerdotale si attua come «il culto pubblico integrale esercitato dal corpo mistico di Gesù Cristo, cioè dal capo e dalle membra» (SC 7). Per rendere possibile questo «culto pubblico integrale» esiste il sacerdozio ministeriale, come forma radicale di servizio al sacerdozio comune. In questa logica, l'*agere in persona Christi* assume un valore ripresentativo e non più sostitutivo, come nella prospettiva tridentina dell'*alter Christus*.

Le conseguenze sono enormi per la teologia del ministero: la presenza del ministro ordinato è richiesta unicamente quando e dove sia necessario «ripresentare» il Cristo, agire sacramentalmente *in sua persona*: a ben vedere, nella celebrazione dell'Eucaristia e in ciò che ad essa è collegato, in maniera particolare la celebrazione della Riconciliazione. Tutto il resto la comunità ecclesiale lo può fare *in persona Christi corporis*, dal momento che, «per compiere un'opera così grande, Cristo è sempre presente alla sua Chiesa [*Ecclesiae suae semper adest*]» (SC 7).

<sup>11</sup> Sulla questione, rimando a due miei contributi specifici sul tema: D. VITALI, *Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale o gerarchico: rilettura di una questione controversa*, in «Rassegna di Teologia» 52 (2011) 39-60 e ID., *Il sacerdozio comune*, in «Rivista Liturgica» 107 (2020) 101-125.



Dunque, il passaggio di *Querida Amazonia* sullo «specifico del sacerdote» (QA 87) risulta più in linea con il Vaticano II di quanto si creda. Il Papa indica come elemento esclusivo del «sacerdote» la presidenza dell'Eucaristia, che costituisce «la sua funzione specifica, principale e non delegabile» (QA 87): «Il sacerdote è segno di questo Capo che effonde la grazia anzitutto quando celebra l'Eucaristia, fonte e culmine di tutta la vita cristiana» (QA 88). Questa comprensione del ministero ordinato, che sembra più vicina alle categorie sacerdotali di Trento che a quelle funzionali del Vaticano II, non segue la via di quanti vorrebbero costringere la complessità degli elementi che articolano la costituzione gerarchica della Chiesa dentro una sola categoria, fosse pure quella assai ampia di ministero. Il Concilio, che la usa ampiamente,<sup>12</sup> non rinuncia alle categorie sacerdotali, come dimostra proprio LG 10, quando specifica che il sacerdote, «in forza della potestà sacra di cui gode, forma e regge il popolo sacerdotale, compie il sacrificio eucaristico *in persona Christi* e lo offre a nome di tutto il popolo».

Il fatto che *Querida Amazonia* rimandi al punto di partenza il discorso sul ministero ordinato suggerisce su questo argomento maggiore cautela, tanto a chi pretende di ribadire la dottrina tradizionale, trascurando del tutto le ragioni che hanno portato il Concilio a intervenire sulla materia, quanto a chi, volendo prendere le distanze da una funzione sacerdotale che il Concilio mai ha negato o sminuito, rischia un'altra *reductio ad unum* pari a quella tridentina. I dati che il Vaticano II fornisce sul ministero ordinato sono tali e tanti, che difficilmente sopportano di essere costretti nel contenitore di una sola categoria interpretativa. Piuttosto che sacrificare – ideologicamente – ciò che non corrisponde a tale categoria, è preferibile mantenere la ricchezza dei dati, componendoli dentro il quadro ecclesologico disegnato dal Concilio.

In questa ricerca di una lettura condivisa, la richiesta del Papa di individuare ciò che del ministero sacerdotale è specifico e non delegabile funziona come criterio per circoscrivere lo strapotere di una funzione che

<sup>12</sup> Anche il criterio statistico, spesso invocato a sostegno di questa interpretazione, risulta assai debole: alle 200 citazioni che appartengono alla famiglia lessicale di *ministerium* (52 per *minister / ministerialis*; 148 per *ministerium*), si possono facilmente opporre le 65 appartenenti alla famiglia lessicale di *clerus* (36 per *clericalis*, 29 per *clerus*), e soprattutto le 241 di termini derivati dalla famiglia lessicale di *sacerdotium* (140 per *sacerdos*; 58 per *sacerdotalis*; 43 per *sacerdotium*). Per le ricorrenze dei termini, cf. J. OCHOA, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani secundi*, Commentarium pro Religiosis, Roma 1967.

per secoli è stata concepita in termini così totalizzanti, da inibire qualsiasi capacità attiva nel popolo di Dio. Se la gerarchia assorbiva ogni funzione, determinare il *proprium* dei ministri ordinati significa liberare spazi enormi per l'esercizio di una ministerialità diffusa nella Chiesa, a cui possa finalmente partecipare tutto il popolo di Dio.

Si tratterebbe di un passo non da poco nel superamento di un modello di Chiesa clericale.

#### 4. Una Chiesa tutta ministeriale

È ancora dal Concilio che bisogna ripartire per disegnare i nuovi possibili cammini di ministerialità ecclesiale, che vanno ben al di là dei ministeri istituiti del lettorato e dell'accollitato. Con la scelta di ripristinare la struttura antica del ministero ordinato nei tre ordini gerarchici, non c'era più ragione di mantenere la scala degli ordini – dall'ostiariato fino al suddiaconato – che un chierico doveva salire fino al vertice del sacerdozio. Coerentemente, Paolo VI ha scelto di sopprimerli come ordini e di mantenere i ministeri del lettore e dell'accollito (che assorbissero anche i compiti del suddiacono), qualificandoli come «istituiti», in quanto non riservati ai candidati al sacerdozio. Il «motu proprio» *Ministeria quaedam*<sup>13</sup> ha costituito uno spartiacque decisivo in questa direzione.

Poi, come spesso succede, il permanere di condizioni precedenti ha impedito lo sviluppo di nuovi percorsi: il fatto di richiedere i ministeri istituiti per i candidati al diaconato e al presbiterato ha finito per inibire l'istituzione di lettori e accoliti. Quella che poteva essere la prima fioritura di una feconda stagione di ministerialità ecclesiale ha prodotto due frutti acerbi, che tali sono rimasti fino al recente intervento di papa Francesco, il quale con la Lettera *Spiritus Domini*<sup>14</sup> ha cancellato la riserva dei ministeri istituiti ai soli uomini. Il «motu proprio» *Antiquum ministerium*,<sup>15</sup> che istituisce il ministero del catechista non richiesto per i candidati il ministero ordinato,

<sup>13</sup> PAOLO VI, Lettera apostolica *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972).

<sup>14</sup> FRANCESCO, Lettera apostolica *Spiritus Domini* (10 gennaio 2021); cf. ID., *Lettera al Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede circa l'accesso delle donne ai ministeri del lettorato e dell'accollitato* (10 gennaio 2021), in «L'Osservatore Romano», 10 gennaio 2021.

<sup>15</sup> Stavo ancora redigendo il testo definitivo di questo articolo quando il Papa ha promulgato il «motu proprio» in cui istituiva il ministero del catechista: FRANCESCO, Lettera apostolica *Antiquum ministerium* (10 maggio 2021).

se ancora non spalanca la porta alla ministerialità ecclesiale fondata sul Battesimo, sbarrata per secoli, senz'altro mette un cuneo che impedisce di richiuderla anche a un veemente riflusso di clericalismo.

Va certamente riconosciuto che, dopo i passi prudenti di Paolo VI, la questione dei ministeri si era totalmente arenata. Anche lo *slogan* di una «Chiesa tutta ministeriale» era presto scomparso dal linguaggio ecclesiale. Un documento come *Christifideles laici*,<sup>16</sup> che voleva essere programmatico per la partecipazione dei laici alla missione della Chiesa, di fatto lasciava in sospeso la questione: pur sottolineando come i laici siano partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo in forza del Battesimo, quando si tratta di precisare il tema dei ministeri, uffici e funzioni dei laici (ChL 23-24), l'Esortazione centra il discorso sulla preoccupazione che «l'esercizio di tali funzioni non fa del fedele laico un pastore». D'altra parte, il documento pontificio manifesta bene la linea di tendenza imposta alla Chiesa dopo il Sinodo straordinario del 1985, ai vent'anni dal Concilio,<sup>17</sup> quando si decise di voltare pagina e di porre fine a un periodo – quello dell'immediato post-concilio – di forte contestazione, che teneva la Chiesa in stato di permanente tensione.

Di quella stagione convulsa sorprende, in ordine al tema che si va qui trattando, la fatica a istruire la questione dei ministeri. Le discussioni incandescenti si focalizzarono piuttosto sull'ecclesiologia del Concilio, alimentando polarizzazioni estranee alla *mens* del Vaticano II: la Chiesa-popolo di Dio opposta alla Chiesa-mistero, il carisma opposto all'istituzione, la Chiesa «dal basso» contro la Chiesa gerarchica. L'intento, espresso con toni fortemente polemici, era quello di rompere la concentrazione del potere nelle mani della gerarchia, o di affermare il diritto a partecipare di quel medesimo potere. Le due rivendicazioni, a ben vedere, sono il dritto e il rovescio di una stessa medaglia, che tendeva a ridurre il ministero ordinato a forma di rappresentanza della comunità, annullando in tal modo ogni differenza tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale.

L'effetto non è stato solo quello di portare la gerarchia a una sorta di arroccamento, nella difesa di una posizione che avvertiva minacciata, ma

<sup>16</sup> GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* (30 dicembre 1988) (ChL).

<sup>17</sup> SINODO DEI VESCOVI - II ASSEMBLEA GENERALE STRAORDINARIA, *Il ventesimo anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II* (24 novembre - 8 dicembre 1985).

l'incapacità di cogliere nel recupero del sacerdozio comune la possibilità di avviare un discorso ampio sui ministeri e la ministerialità nella Chiesa. Possibilità che procede non dall'annullamento, ma dalla riaffermazione della differenza radicale con il sacerdozio ministeriale. Il fatto che sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale siano «ordinati l'uno all'altro, perché l'uno e l'altro partecipano, ciascuno a suo proprio modo, del sacerdozio di Cristo» (LG 10), disegna quello spazio distinto che, da un lato, configura – e quindi limita – i ministri ordinati in una specifica funzione, dall'altro, offre al popolo di Dio un'infinità di possibili forme di partecipazione alla vita e alla missione della Chiesa, radicate nella triplice partecipazione al sacerdozio di Cristo.

È vero che le forme di esercizio del sacerdozio comune esplicitamente descritte dal Concilio hanno per soggetto la Chiesa-popolo di Dio – la *communitas sacerdotalis* in LG 11 per la funzione sacerdotale, l'*universitas fidelium* in LG 12 per l'esercizio della funzione profetica –, e non i singoli battezzati che esercitano un ministero. Tuttavia, il Concilio ha offerto i presupposti recuperando il discorso sui carismi come doni che lo Spirito continua a distribuire anche oggi per l'edificazione della Chiesa.<sup>18</sup> «Con essi lo Spirito rende i fedeli capaci e pronti ad assumersi capacità e uffici utili al rinnovamento e al maggior sviluppo della Chiesa» (LG 12). Se, «infatti, uno solo è lo Spirito, che distribuisce la varietà dei suoi doni per l'utilità della Chiesa, a misura della sua ricchezza e della necessità di ministeri (cf. 1Cor 12,1-11)» (LG 7), l'abbondanza dei carismi non può che tradursi in varietà di funzioni e ministeri nel corpo ecclesiale.

## 5. Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale

Tutto questo per dire che il discorso sulla ministerialità ecclesiale ha nel Vaticano II i suoi presupposti e fondamenti. Tornare alla pagina conciliare non solo è utile, ma necessario: la sua autorità permette di osare nella sfida di immaginare nuovi cammini di ministerialità – e non solo nuovi ministeri – capaci di coinvolgere tutti nella Chiesa.

<sup>18</sup> Ho provato a rendere questo scenario in D. VITALI, *Ministeri e ordine*, in O. AIME - B. GARIGLIO - M. GUASCO - L. PACOMIO - A. PIOLA - G. ZAPPEGNO (edd.), *Nuovo dizionario teologico interdisciplinare*, EDB, Bologna 2020, 524-532.

D'altra parte, il travaglio dell'ecclesiologia conciliare indica anche la via da percorrere: in forza della «rivoluzione copernicana» attuata in *Lumen gentium*, è necessario rovesciare l'approccio al tema, iniziando dalla ministerialità della Chiesa e non dal ministero ordinato. Non sembra andare in questa direzione il prossimo Simposio internazionale organizzato dalla Congregazione dei Vescovi per il febbraio 2022, che mette a tema una *Teologia fondamentale del sacerdozio*,<sup>19</sup> dove la questione del rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale sembra posta per ribadire la superiorità di quest'ultimo.

Dovrebbe ormai essere chiaro che solo da una Chiesa tutta ministeriale può trarre nuova forza anche il ministero ordinato. Ma bisogna avere chiara la questione, e i suoi snodi decisivi. Questo vogliono offrire le relazioni a seguire, che offrono una rilettura del post-concilio, per individuare, dal cammino fatto, i nuovi possibili cammini per la ministerialità ecclesiale.

<sup>19</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, Simposio Teologico Internazionale *Per una teologia fondamentale del sacerdozio* (Roma, 17-19 febbraio 2022), in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/04/12/0220/00479.html> (17.6.2021).



# ERMENEUTICHE MAGISTERIALI POST-CONCILIARI. *STATUS QUAESTIONIS*

SERENA NOCETI

*PATH 20 (2021) 55-77*

## **1. La visione ecclesiologicala del ministero e dei laici del Vaticano II**

La questione del ministero cristiano resta un dato scottante. Ne va della vita della Chiesa. La speranza del rinnovamento [...] rimane viva, sostenuta dalla fede che anima i cristiani nella forza dello Spirito Santo. Si nota tuttavia una certa inquietudine.<sup>1</sup>

Le affermazioni di Charles Perrot risuonano ancora attuali, a distanza di vent'anni dalla loro pubblicazione, e attestano la rilevanza del tema dei ministeri per il presente e per il futuro della Chiesa: si tratta di una tematica che tocca un elemento costitutivo della vita ecclesiale ed è perciò determinante per l'attività, la missione, la configurazione del «noi» ecclesiale. Una riflessione sulle questioni aperte e sulle sfide attuali si colloca, quasi ovviamente, a confronto con la visione ecclesiologicala del Vaticano II, con le prospettive innovative lì offerte per la teologia del ministero ordinato, la teologia del laicato e la soggettualità dei laici nella Chiesa. In particolare, una disamina critica delle ermeneutiche magisteriali, che voglia porre in luce i punti fermi maturati nel corso della lunga stagione post-conciliare e si proponga di individuare interrogativi e prospettive aperte a ulteriori, possibili cambiamenti, non potrà che essere condotta nel più vasto orizzonte del processo di recezione del Vaticano II da parte del popolo di Dio, nelle

<sup>1</sup> CH. PERROT, *Ministri e ministeri. Indagine nelle comunità cristiane del Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2002, 5.

Chiese locali.<sup>2</sup> In questo movimento che intreccia prassi pastorale, modelli ecclesiali e riflessioni teologiche, si possono comprendere con maggiore chiarezza i documenti del magistero pontificio; alle prassi pastorali, estremamente diversificate a livello di Chiesa universale, il magistero risponde e da queste prassi ripensa il nodo del ministero, dei ministeri e più in generale la ministerialità nella e della Chiesa. Nella pluridecennale fase di recezione del Vaticano II, è la prassi che solleva alcune questioni alla teologia e al magistero episcopale ed è la prassi a mostrare quali siano le implicazioni pratiche e le conseguenze di affermazioni teologico-sistematiche poste sul piano dei principi o delle intuizioni dai documenti, conciliari e post-conciliari. La recezione, lungi all'essere mera applicazione dei testi, è processo trasformativo complessivo di Chiesa, che si sviluppa dai documenti e dall'evento conciliare, nel corso di decenni, e interessa tutti i soggetti, le dinamiche, i contesti ecclesiali.

Il processo di recezione del Concilio intorno alla questione della ministerialità e dei ministeri registra vivaci dibattiti teologici, esperienze ecclesiali molteplici, fasi di sviluppo e ricerca a cui sono seguiti tempi di consolidamento e di stasi nella discussione: un approccio che renda ragione dello sviluppo di prassi e di visioni teologiche, delle dinamiche e dei soggetti coinvolti, permette di individuare le acquisizioni e insieme i fattori e i *trend* di sviluppo e maturazione. Per questo richiamerò, in prospettiva diacronica, i documenti magisteriali pontifici dedicati al tema della ministerialità, segnalando le domande portanti a cui vogliono rispondere, i nodi del dibattito in corso al momento, i *framework* interpretativi adottati.<sup>3</sup> Nel ricostruire questo quadro di insieme, porrò in correlazione i testi specificamente dedicati al ministero ordinato e quelli sui laici: la soggettualità di

<sup>2</sup> Sul rapporto tra recezione conciliare ed ermeneutiche, cf. G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007; CH. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. 1. Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011, in part. 389-541.

<sup>3</sup> Per una prima ricostruzione delle ricerche e dei dibattiti post-conciliari sulla ministerialità, cf. P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016; A.J. DE ALMEIDA, *Nuevos ministerios. Vocacion, carisma y servicio en la comunidad*, Herder, Barcelona 2015; L. TONELLO, *Il «gruppo ministeriale» parrocchiale*, EMP-FTTR, Padova 2008; A. BORRAS - G. ROUTHIER, *Les nouveaux ministères. Diversité et articulation*, Mediaspaul, Montreal 2009; la monografia *I ministeri nella Chiesa oggi*, in «Concilium» 46 (2010); D.M. ESCHENAUER - H.D. HORELL (edd.), *Reflections on Renewal. Lay Ecclesial Ministry and the Church*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2011; M. VISIOLI, *I ministeri laicali parrocchiali. Una lettura di alcuni documenti del magistero ecclesiale*, in «Quaderni di Diritto Ecclesiale» 17 (2004) 242ss.



questi ultimi e i loro ministeri – di fatto e istituiti – sono spesso pensati in rapporto alla contemporanea visione del ministero episcopale e presbiterale; la comprensione degli uni dipende strettamente dall'interpretazione degli altri.

## 2. Un approccio diacronico alle ermeneutiche magisteriali su ministero e ministerialità

Sono state avanzate numerose proposte di periodizzazione, in ordine alla presentazione e comprensione della recezione post-conciliare.<sup>4</sup> In rapporto al tema della ministerialità possono essere individuate quattro fasi: fanno da cesura il 1980, quando viene pubblicato il volume di Edward Schillebeeckx, *Il ministero nella Chiesa*, che raccoglie molte delle istanze di rinnovamento maturate nei quindici anni dopo il Concilio, una raccolta di saggi che susciterà un vivace dibattito per le pratiche proposte;<sup>5</sup> il 2003, con l'Esortazione di Giovanni Paolo II *Pastores gregis*, che segue il Sinodo dei Vescovi sul ministero episcopale del 2001;<sup>6</sup> il 2013, con il pontificato di papa Francesco e la decisa ripresa dell'ecclesiologia conciliare, rivisitata attraverso la prassi ecclesiale, la riflessione teologica, il magistero locale latinoamericani.

### 2.1. La prima fase di recezione post-conciliare (1965-1980)

Questa prima fase è contraddistinta da una straordinaria fioritura di «ministeri di fatto» dei laici, dalla promozione della riforma liturgica e

<sup>4</sup> H.J. POTTMEYER, *Una nuova fase della recezione del Vaticano II. Vent'anni di ermeneutica del Concilio*, in G. ALBERIGO - J.P. JOSSUA (edd.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Paideia, Brescia 1985, 41-64. Cf. anche W. KASPER, *La provocazione permanente del Concilio Vaticano II. Per un'ermeneutica degli enunciati conciliari*, in ID., *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 302-312; O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano II. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*, Queriniana, Brescia 2005, 372-413.

<sup>5</sup> E. SCHILLEBEECKX, *Il ministero nella Chiesa. Servizio di presidenza nella comunità di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1981 (or. Nelissen, Baarn [NL] 1980); una lettura critica di questo testo è data in P. GRELOT, *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, Cerf, Paris 1983. Cf. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Lettre La Congregation au r.p. E. Schillebeeckx*, in «Acta Apostolicae Sedis» (AAS) 77 (1985) X 994-997; ID., *Notificazione al P. Schillebeeckx*, in AAS 79 (1987) II 221-223.

<sup>6</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica post-sinodale Pastores gregis* (16 ottobre 2003) (PG); SINODO DEI VESCOVI - X ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *Il vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo* (30 settembre - 27 ottobre 2001).

dalla maturazione nell'*actuosa participatio* dell'assemblea celebrante, da una ricchissima opera di inculturazione del Vaticano II, che tocca tutti i campi della vita delle Chiese locali, la vita delle parrocchie, la riflessione teologica, l'autocoscienza dei vescovi. Per la riflessione sui ministeri è centrale il «motu proprio» di Paolo VI *Ministeria quaedam* (1972),<sup>7</sup> che abolisce gli ordini minori, crea i «ministeri istituiti» del lettorato e accolitato e menziona la possibilità data alle Conferenze episcopali di richiedere alla Santa Sede altri ministeri istituiti, rispondenti a specifici bisogni pastorali: è un primo segno di un riconoscimento sul piano dell'istituzione ecclesiale – e con un rito liturgico costitutivo – di ministeri di laici, radicati sul Battesimo, seppur limitati «per venerabile tradizione» ai soli maschi.<sup>8</sup> Che la ministerialità dei laici sia un tema avvertito lo mostrano le affermazioni di *Evangelii nuntiandi* 73, laddove papa Paolo VI correla la recezione delle indicazioni date da *Apostolicam actuositatem* e *Ad gentes*<sup>9</sup> ai molti ministeri

<sup>7</sup> PAOLO VI, Lettera apostolica *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972), in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 4, EDB, Bologna 1978, 1749-1770 [AAS 64 (1972) 529-534]; SACRA CONGREGATIO PRO SACRAMENTIS ET CULTU DIVINO, *Precisazioni circa il Motu proprio «Ministeria quaedam»*, in «Notitiae» 79 (1973) 16 cf. «Rivista Liturgica» 2 (1973) 242-243; anche A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1997, 703-726. 727-736: il documento giunge a pubblicazione al termine di un *iter* lungo, mosso da motivazioni non immediatamente pastorali, come frutto di un non facile compromesso tra diversi modi di pensare la preparazione al ministero ordinato, cf. R. BÉRAUDY, *Les ministères institués dans «Ministeria quaedam» et «Ad pascendum»*, in «La Maison-Dieu» 115 (1973) 86-96; C. BRAGA, *Ministeria quaedam*, in «Ephemerides Liturgicae» 87 (1973) 191-214; G. CAVAGNOLI, *I ministeri nel popolo cristiano: prospettive teologico-pastorali del mp Ministeria quaedam*, in «Rivista liturgica» 73 (1986) 305-329; G. MAX, «*Ministeria quaedam*». Una rilettura alla luce della problematica e dei documenti successivi, in «Rivista Liturgica» 94 (2007) 547-558.

<sup>8</sup> È noto il limitato riconoscimento e la debole diffusione di questi ministeri istituiti nei cinque decenni successivi: essi rimangono in larga parte appannaggio dei soli candidati al presbiterato e al diaconato. Cf. S. NOCETI, *Ministeri istituiti, le ragioni di un insuccesso*, in «Rivista di Pastorale Liturgica» 50 (2012) III 33-38. Sui ministeri istituiti, fondamenti teologici e questioni canoniche: cf. A. GIRAUDO, *La ministerialità laicale: la riflessione di un canonista*, in «Archivio Teologico Torinese» 1 (2016) 35-48; M. KUNZLER, *Carisma e Liturgia. Teologia e forma dei ministeri liturgici laicali*, EU-Press, Lugano 2006; la monografia *Acteurs et ministères dans la liturgie*, in «La Maison-Dieu» 215 (1998); L. SABBARESE, *Ordini minori e ministeri nella legislazione della Chiesa*, in «Ius Missionale» 7 (2013) I, 225-257; E. ZANETTI, *I ministeri laicali nel post-concilio: cifra di una chance e di un disagio?*, in «Periodica de Re Canonica» 90 (2001) 591-611.

<sup>9</sup> Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1985) (EN), n. 73. Sull'apostolato dei laici che assumono compiti «più intimamente legati al compito pastorale» cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem* (18 novembre 1965) (AA), n. 24 e ID., Decreto *Ad gentes* (7 dicembre 1965) (AG), nn. 15.21.

di laici necessari per una Chiesa che voglia assumere con decisione il compito di evangelizzazione. Il Papa consegnando un lungo elenco di funzioni e compiti mostra l'avvenuta distinzione tra il più generico «apostolato dei laici», con la loro testimonianza di vita e l'annuncio evangelico nei diversi contesti e ambienti, e i servizi stabilmente svolti da laici nelle Chiese locali e nelle parrocchie. Il Papa registra un cambiamento sostanziale avvenuto nella prassi ecclesiale e ne offre una lettura positiva nel quadro dinamico di una Chiesa che si impegna nell'evangelizzazione, andando oltre l'ambito della liturgia a cui lettorato e accolitato naturalmente rimandavano. Sono «ministeri preziosi per l'impianto la vita e la crescita della Chiesa, e per una capacità di irradiazione intorno a sé e verso coloro che sono lontani».<sup>10</sup>

Un analogo riconoscimento dell'apporto dei laici alla vita e alla missione della Chiesa viene anche da alcune Conferenze episcopali, che consegnano alle loro Chiese locali documenti orientativi che dischiudono forme nuove di organizzazione ecclesiale e aprono a differenti modalità di cooperazione di clero e laici: sono documenti radicati sull'ecclesiologia conciliare, ma capaci anche – in differenti contesti, davanti a diversi bisogni pastorali e nuove sensibilità culturali – di aprire scenari non pensati o impensabili al Vaticano II. Tra questi testi si possono menzionare due documenti della Conferenza Episcopale Italiana (CEI): *I ministeri nella Chiesa* (1973) ed *Evangelizzazione e ministeri* (1977)<sup>11</sup>, documenti di taglio pastorale che «mostrano l'intima connessione tra ministerialità e vita ecclesiale»;<sup>12</sup> la riflessione della Conferenza episcopale francese *Tous responsables dans l'Église?* ( Lourdes 1973);<sup>13</sup> le decisioni del Sinodo congiunto delle diocesi della Repubblica Federale Tedesca (Würzburg 1971-1975) e i successivi «Principi

<sup>10</sup> Tali ministeri devono essere esercitati «attenendosi all'orientamento dato dai pastori che sono responsabili e artefici dell'unità della Chiesa» (EN 73).

<sup>11</sup> CEI, *I ministeri nella Chiesa. Documento pastorale* (15 novembre 1973), in *Enchiridion CEI* (ECEI), vol. 2, EDB, Bologna 1985, 546-600; Id., *Evangelizzazione e ministeri. Documento pastorale* (18 agosto 1977) (EM), in ECEI 2, 2745-2873.

<sup>12</sup> L'attenzione della CEI per i temi ministeriali riemerge anche nel Documento pastorale *Comunione, comunità e disciplina ecclesiale* (1 gennaio 1989) e negli Orientamenti pastorali per il primo decennio del 2000 *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia* (29 giugno 2001), nn. 54.62.67, dove si auspicano nuovi ministeri in ottica missionaria, con numerosi esempi. Cf. anche la Nota pastorale *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia* (30 maggio 2004), n. 12.

<sup>13</sup> ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE DE L'ÉPISCOPAT FRANÇAIS, *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans une Église tout entière «ministérielle»*. Lourdes 1973, Centurion, Paris 1973.

per l'ordinamento dei servizi pastorali» della Conferenza episcopale tedesca (1977);<sup>14</sup> o ancora il *Documento di Puebla* della III Conferenza generale dell'episcopato latinoamericano a Puebla (27 gennaio-12 febbraio 1979).<sup>15</sup>

In questa prima stagione post-conciliare trova iniziale attuazione una delle felici decisioni del Vaticano II sul ministero ordinato: la re-istituzione del diaconato come grado autonomo e permanente.<sup>16</sup> Un ministero antico, che chiede però nuove forme di attuazione e nuove modalità di esercizio; favorirà sul piano della prassi il superamento della centratura sul ministero presbiterale, che aveva contrassegnato tutto il secondo millennio di storia della Chiesa e solleciterà lo sviluppo di una più complessa trattazione del ministero ordinato, non riducibile a compiti e funzioni sacerdotali.

Recezione di base dell'ecclesiologia del popolo di Dio, molteplici forme di servizio assunte dai laici, ermeneutica degli episcopati locali guidano la riflessione dei teologi sul tema «ministeri» e sulla «Chiesa tutta ministeriale», per riprendere la nota formula di Yves Marie Congar, fatta propria anche dalla CEI (EM 18), certamente imprecisa ma altrettanto indubbiamente evocativa di una prospettiva di coinvolgimento reale i tutti i battezzati. Se il Vaticano II era passato dalla tradizionale «teologia del sacerdozio» allo sviluppo di una «teologia del ministero ordinato» articolata nei tre gradi: episcopato presbiterato, diaconato, dagli anni Settanta in poi si pensa a una «teologia dei ministeri» e alla «pluriministerialità» quale nota qualificante la vita ecclesiale.

## 2.2. *La seconda fase di recezione post-conciliare (1980-2003)*

Nella seconda stagione post-conciliare (1980-2003) appare molto rilevante l'apporto dell'ermeneutica magisteriale pontificia che vuole orientare l'interpretazione teologica del Vaticano II, e la stessa recezione ecclesiale, anche su questo specifico tema; meno incisivo l'apporto degli episcopati locali. Nell'avvicinare i documenti pubblicati è utile segnalare, prima di tutto, che il tema dei ministeri viene trattato in particolare nelle Esortazioni

<sup>14</sup> Cf. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*, vol. I, Herder, Freiburg 1976 (stampa 1978).

<sup>15</sup> Cf. CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, CELAM, Bogotá 1979, nn. 804-817.

<sup>16</sup> PAOLO VI, Lettera apostolica *Sacrum diaconatus ordinem* (18 giugno 1967); ID., Lettera apostolica *Ad pascendum* (15 agosto 1972).

post-sinodali dedicate a laici e presbiteri; lo sguardo si orienta così immediatamente sulla specificità dei soggetti (ministri ordinati e laici) e su quali siano i modelli di relazione clero-laicato da promuovere. In questa fase, assistiamo a una ripresa voluta e decisa di un'interpretazione in prospettiva cristologica del ministero ordinato, indubbiamente "altra" rispetto alla fondazione e determinazione ecclesiologicala privilegiata dai documenti del Vaticano II. *Pastores dabo vobis* e *Ordinatio sacerdotalis* definiscono l'identità del presbitero – in ottica ontologico-sacramentale – prima di tutto in rapporto a Cristo, in ordine alla rappresentanza cristologica davanti alla comunità;<sup>17</sup> riemerge con forza, nel linguaggio e nella concettualizzazione, il tema del «sacerdozio» ministeriale<sup>18</sup> e viene privilegiata la nozione dell'«agere in persona Christi (capitis)» per dare unità alle diverse funzioni e compiti ministeriali.

Per quanto riguarda il tema della ministerialità troviamo in questa fase due testi chiave: ChL 23<sup>19</sup> e l'Istruzione a firma di otto dicasteri vaticani *Ecclesiae de mysterio*.<sup>20</sup> In entrambi i testi, da avvicinare tenendo presente la differenza di livello magisteriale, il punto prospettico assunto è l'agire dei «ministri ordinati», coloro che «ricevono il potere e l'autorità di agire *in persona Christi* (ChL 22), e il sacerdozio ministeriale. Giovanni Paolo II da un lato riconosce il valore dell'«abbondante fioritura dei ministri affidati a laici», che i pastori devono riconoscere e valorizzare,<sup>21</sup> dall'altro segnala il fatto che ci sono «problemi teologici, liturgici, giuridici, pastorali», tanto da richiedere la costituzione di una commissione che riveda *Ministeria*

<sup>17</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992), nn. 15-16; ID., Lettera apostolica *Ordinatio sacerdotalis* (22 maggio 1994).

<sup>18</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* (30 dicembre 1988) (ChL), nn. 22-23.

<sup>19</sup> Cf. il documento finale della VII Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi: *La vocazione e la missione dei laici nella Chiesa e nel mondo* (1-30 ottobre 1987), *propositio* n. 18.

<sup>20</sup> CONGREGAZIONE PER IL CLERO ET AL., Istruzione [interdicasteriale] *Ecclesiae de mysterio* (15 agosto 1997), in EV 16, 671-740

<sup>21</sup> Nel titolo del numero Giovanni Paolo II menziona accanto ai ministri «uffici e funzioni dei laici». ChL 23 fa parte del secondo capitolo, tutto dedicato alla partecipazione dei fedeli laici alla vita della Chiesa comunione (ChL 20-27): alla base sta la lettura della comunione organica, dono dello Spirito al corpo di Cristo (cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* [21 novembre 1964] [LG], n. 7.4), che vede diversità e complementarità di vocazioni. È utile ricordare anche il riconoscimento dato al ministero dei catechisti e dei missionari in GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptoris missio* (7 dicembre 1990), nn. 73-74 e in ID., Lettera apostolica *Novo Millennio Ineunte* (6 gennaio 2001), n. 46.

*quaedam* e ripensi i ministeri laicali. Nel quadro dell'ecclesiologia di comunione e della visione della Chiesa «corpo di Cristo», il Papa ribadisce che è primario per i laici il servizio nel mondo, secondo l'indole secolare loro propria e i carismi ricevuti (ChL 21), e precisa che possono essere affidati a laici alcuni ministeri «a titolo di supplezza»; segnala però il rischio che si crei una struttura parallela a quella fondata sul sacramento dell'Ordine,<sup>22</sup> con una clericalizzazione del laicato e una confusione tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune.

Nella citata Istruzione *su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*, articolata in due parti (principi teologici e disposizioni pratiche) ci si prefigge in primo luogo di definire il concetto di «ministero» e – sulla base di questa determinazione – delineare le forme autentiche di collaborazione dei laici alla missione della gerarchia, davanti a pratiche pastorali illecite e ad abusi.<sup>23</sup> Il documento nasce in risposta a specifiche esperienze ecclesiali, ma di fatto influisce sulla riflessione più in generale, per l'impianto adottato e per l'opposizione a un uso «estensivo» di ministero:<sup>24</sup> per l'Istruzione il «ministero» in senso proprio, secondo «quella univocità di significato che la tradizione gli ha sempre attribuito», si può esercitare «solo in forza della sacra ordinazione». Così pure il documento ribadisce la differenza essenziale tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale.<sup>25</sup>

### 2.3. *La terza e la quarta fase di recezione post-conciliare (2003-2013; 2013-)*

La visione sacerdotale del ministero accompagna l'ermeneutica magisteriale pontificia nel periodo successivo (2003-2013),<sup>26</sup> unita alla volontà di definire in maniera più precisa la soggettualità dei ministri ordinati, come

<sup>22</sup> «Non è il compito a costituire il ministro, bensì l'ordine sacramentale» (ChL 23).

<sup>23</sup> L'Istruzione riprende molti passaggi del *Discorso* pronunciato da Giovanni Paolo II al Simposio sulla «partecipazione dei fedeli laici al ministero presbiterale» promossa dalla Congregazione per il Clero (22 aprile 1994).

<sup>24</sup> Va rilevato che l'Istruzione non cita né *Ministeria quaedam*, né EV 73, quando afferma che non si può usare «ministero» in senso proprio se non per i ministri ordinati.

<sup>25</sup> Il documento suscitò un vivace dibattito teologico e dure reazioni critiche, cf. DE ALMEIDA, *Nuevos ministerios*, 85-113; B. SESBOÛÉ, *Rome et les laïcs. Une nouvelle pièce au débat: l'Instruction romaine du 15 août 1997*, Desclée de Brouwer, Paris 1998.

<sup>26</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Istruzione Redemptionis sacramentum* (25 marzo 2004) e CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE,



emerge sia dall'Esortazione *Pastores gregis* di Giovanni Paolo II sia dal «motu proprio» di Benedetto XVI, *Omnium in mentem* (2009).<sup>27</sup> Il primo testo sviluppa una riflessione sulla soggettualità del vescovo e affronta il nodo del rapporto tra ministri ordinati e laici (PG 10.44), nel quadro di una visione trinitaria della Chiesa e del ministero, sempre richiamandosi al binomio «sacerdozio ministeriale / sacerdozio comune»; il secondo definisce le relazioni tra gradi sacerdotali del ministero (episcopi e presbiteri, che agiscono *in persona Christi capitis*) e grado ministeriale non sacerdotale del diaconato. Sono due testi che, registrando lo sviluppo di una pluriministerialità effettiva, vogliono dare nuovo vigore alla categoria del «pastore» per leggere il ministero quale servizio all'unità e all'orientamento del corpo ecclesiale, senza perdere la prospettiva cristologica evidenziatasi nella precedente fase.

In questo periodo, inoltre, sono numerosi i documenti elaborati da episcopati nazionali, dedicati al ministero di laici e laiche a tempo pieno nella pastorale: le riflessioni su formazione, compiti, mandato, relazione con vescovi e parroci nella Chiesa locale attestano il riconoscimento avvenuto di nuove forme di ministerialità specificamente pastorale di laici e laiche.<sup>28</sup>

Con l'elezione di papa Francesco, nel 2013, si è aperta una nuova fase di recezione del Concilio, anche per ciò che riguarda la ministerialità nella Chiesa. Il tema riemerge con forza nel dibattito ecclesiale: pensiamo al Sinodo per l'Amazzonia<sup>29</sup> e a *Der synodale Weg* della Germania, alla do-

*Nota circa il ministro del sacramento dell'Unzione degli infermi* (11 febbraio 2005), che proibisce a diaconi e laici di celebrare l'Unzione e la riserva ai soli sacerdoti.

<sup>27</sup> BENEDETTO XVI, Lettera apostolica *Omnium in mentem* (26 ottobre 2009), in EV 26, 1217-1236. Cf. T. BAHÍLLO RUIZ, *Ministerio sacerdotal y ministerio diaconal en el motu proprio «Omnium in mentem»*, in «Estudios Eclesiásticos» 85 (2010) 847-854; A. BORRAS, *Les diacres d'après les nouveaux canons 1008 e 1009 § 3*, in «Revue Theologique de Louvain» 43 (2012) II, 49-78; P. HÜNERMANN, *Anmerkungen zum Motu proprio «Omnium in mentem»*, in «Theologische Quartalschrift» 190 (2010) 116-129.

<sup>28</sup> Cf. CONFERENZA EPISCOPALE BRASILIANA, *Missão e ministerios ds cristãos leigos e leigas*, Paulinas, São Paulo 1999; CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Il servizio pastorale nelle parrocchie*, in «Il Regno-Documenti» 41 (1996) 160-167; UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *Co-Workers in the Vineyard of the Lord. A Resource for Guiding the Development of Lay Ecclesial Ministry*, USCCB, Washington DC 2005 (tr. it. *Collaboratori nella vigna del Signore*, in «Il Regno-Documenti» 51 [2006] 237-262). Cf. Z. FOX (ed.), *Lay Ecclesial Ministry. Pathways Toward the Future*, Rowan, Lanham (NY) 2010.

<sup>29</sup> Cf. SINODO SPECIALE PER LA REGIONE PANAMAZZONICA, *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per una ecologia integrale* (6-27 ottobre 2019). Anche ID., Documento finale *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* (26 ottobre 2019) (DF).

manda suscitata dalla crisi degli abusi sessuali e dalla rapida diminuzione del numero dei presbiteri in Europa e in altre parti del mondo, insieme alla rapida crescita del diaconato<sup>30</sup>. L'orizzonte in cui è collocata la riflessione del Papa sui ministeri è di nuovo quello ecclesiologicalo e pneumatologico, come mostrano *Evangelii gaudium* e *Querida Amazonia*:<sup>31</sup> il cammino del popolo di Dio e la missione di una «Chiesa in uscita» richiedono una pluralità di ministeri dei laici, che con creatività devono essere riconosciuti e promossi, e un rinnovamento spirituale del clero e del laicato, che allontani la ricorrente tentazione del clericalismo.<sup>32</sup> In risposta a richieste più volte ripetute nel corso di quasi cinquant'anni da vescovi, teologi, laici, fino alla recente richiesta formulata nel *Documento finale* del Sinodo per l'Amazzonia, papa Francesco con *Spiritus Domini* ha aperto anche alle donne i ministeri istituiti del lettore e dell'accollito che *Ministeria quaedam* aveva riservato ai soli *virii*.<sup>33</sup>

### 3. Pensare la ministerialità, i ministeri, le figure ministeriali: traiettorie di sviluppo e punti fermi

La pur rapida presentazione dei più significativi documenti magisteriali pontifici post-conciliari sulla ministerialità nella Chiesa permette di cogliere l'evoluzione del pensiero, i cambiamenti nelle prassi, l'emergere di

<sup>30</sup> Cf. C. BERAUD, *Prêtres, diacres, laïcs. Révolutions silencieuses dans le catholicisme français*, PUF, Paris 2007.

<sup>31</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG) e ID., Esortazione apostolica postsinodale *Querida Amazonia* (2 febbraio 2020) (QA). Su papa Francesco e ministeri cf. FRANCESCO, *Con l'odore delle pecore. Incontri con i sacerdoti*, LEV, Città del Vaticano 2016; J.E. GONZÁLEZ MAGAÑA, *Formare per restare fedeli alla grazia ricevuta*, in H.M. YÁÑEZ (ed.), *Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, 125-141.

<sup>32</sup> Sul clericalismo cf. D. MENOZZI, *Clericalismo. Storia di una parola*, in «Il Regno-Attualità» 65 (2020) 233-235; G. WILSON, *Clericalism: The Death of the Priesthood*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2008; L. DE KERMEL, *En finir avec le clericalisme*, Seuil, Paris 2020.

<sup>33</sup> Cf. FRANCESCO, Lettera apostolica *Spiritus Domini* (10 gennaio 2021). Sull'accesso delle donne ai ministeri del lectorato e dell'accollito, cf. ID., *Lettera al Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede circa l'accesso delle donne ai ministeri del lectorato e dell'accollito* (10 gennaio 2021), in «L'Osservatore Romano», 10 gennaio 2021, 10. Cf. anche S. NOCETI, *Ministero donna. Per una Chiesa dai molti ministeri*, in «Il Regno-Attualità» 66 (2021) II, 8-10; A. JOIN-LAMBERT - A. HAQUIN, *Lectorato e accollito aperti alle donne. Trasformare una evidenza in un'opportunità per il rinnovamento della Chiesa*, in «La Rivista del Clero Italiano» 5 (2021) 396-405.



temi e problematiche. Dalla ricognizione, in prospettiva diacronica, sui testi emergono alcuni punti fermi, nel duplice senso di “elementi imprescindibili” nella trattazione sui ministeri e di “punti di stasi”, che rischiano di bloccare il dibattito ecclesiale o la ricerca teologica.<sup>34</sup>

### 3.1. *Il fondamento della soggettualità ministeriale*

Anche a un primo superficiale approccio appare evidente che i documenti magisteriali non affrontano il tema in una forma generale (la Chiesa ministeriale) né trattando in astratto il concetto di «ministerialità», ma insistono sui soggetti – laici e ministri ordinati – e sulle loro reciproche relazioni di cooperazione e corresponsabilità. La comunità cristiana è composta da soggetti credenti segnati da carismi diversi, che assumono molti ministeri, ordinati, istituiti, di fatto.

Su cosa si fonda l’identità ministeriale di laici/laiche e di vescovi, presbiteri, diaconi? Per i primi la risposta immediata è sul Battesimo, o più precisamente sui sacramenti di iniziazione cristiana, e sui carismi (EM 62), a cui si aggiunge la deputazione da parte dei vescovi nella Chiesa locale o dei parroci e degli assistenti spirituali per le comunità loro affidate, in ordine al compito affidato. Per i secondi si fonda sul sacramento dell’Ordine (e la sua radice carismatica ed ecclesiale), che in modo immediato genera le figure ministeriali di vescovi, presbiteri, diaconi, in ordine a specifico ministero nella Chiesa e per la Chiesa. I documenti magisteriali non insistono primariamente su poteri o su funzioni, ma su soggetti la cui identità è generata da un sacramento (Battesimo e Ordine) che colloca nel corpo ecclesiale e in rapporto alla sua missione storica con un’identità specifica; quando però si va a definire lo specifico delle diverse figure la trattazione va quasi naturalmente a elenchi di compiti e di funzioni proprie o esclusive.

A un esame più attento dei testi emerge, quindi, un secondo punto fermo: la prospettiva assunta per elaborare la visione complessiva della ministerialità. L’approccio diacronico ai documenti e il confronto tra posizioni del magistero pontificio e degli episcopati locali mostra le differenti scelte poste. In molti casi soprattutto a partire dagli anni Novanta, *l’analogatum princeps* da cui si parte per parlare di ministero è il ministero ordinato, in partico-

<sup>34</sup> Cf. B. SESBOÛÉ, *N’ayez pas peur! Regards sur l’Église et les ministères aujourd’hui*, Desclée de Brouwer, Paris 1996.

lare il ministero del presbitero, o il concetto di «sacerdozio ministeriale»: si avverte un forte debito nei confronti della lettura ecclesiologicala gregoriana e tridentina, che spinge a riconoscere una soggettualità ministeriale propria e piena per i ministri ordinati, accanto a un apporto dei laici, reputato secondario e talora accessorio, in quanto non fondativo della Chiesa.

Veniamo così rimandati a un ulteriore interrogativo, a volte implicito nella lettera dei documenti, altre volte esplicitamente affrontato: si può parlare di «ministero» per i laici, in senso proprio e pieno? I documenti delle Conferenze episcopali italiana e francese pubblicati negli anni Settanta, i molti documenti elaborati da diversi episcopati nazionali tra la fine degli anni Novanta e l'inizio del nuovo millennio ritengono legittimo un tale uso e definiscono gli elementi per i quali si può parlare di «ministeri ecclesiali»: soprannaturalità di origine, destinazione e riconoscimento ecclesiale, stabilità di prestazione. Paolo VI e papa Francesco parlano esplicitamente di «ministeri istituiti» di laici, in *Ministeria quaedam* e *Spiritus Domini*, mentre in *Christifideles laici* si lamenta un uso indiscriminato e poco critico del lemma «ministero» (ChL 23) e in *Ecclesiae de mysterio* si rifiuta il ricorso al termine quando si tratti di uffici e servizi di laici. Vanno certamente tenuti distinti l'apporto di laici e laiche alla missione della Chiesa, nell'evangelizzazione, nella partecipazione all'assemblea liturgica, nei servizi di carità che segnano la vita e l'apostolato personale, e l'agire specificamente «ministeriale», cioè il servizio stabile e continuativo di un laico/laica nella Chiesa, con un'attività e un ufficio specifici, compiuti su mandato del vescovo o del parroco. Non si tratta tanto di «ministeri laicali», quanto di «ministeri dei laici» o «ministeri affidati ai laici», vissuti chiaramente in modo conforme all'identità e alla soggettualità di chi li assume, portatore/portatrice di una parola che garantisce alla Chiesa la sua estroversione, apertura al mondo, secolarità, anche quando si tratti di attività pastorali «squisitamente interne» alla vita pastorale della comunità.

### 3.2. *Ministeri nel popolo di Dio: il fondamento ecclesiologicalo-pneumatologico della corresponsabilità*

In terzo luogo, la questione che segna il dibattito è quella della ragione teologica dell'esistenza del ministero (ordinato e no) e quindi del quadro

interpretativo in rapporto al quale le riflessioni magisteriali sono elaborate. Le prospettive adottate sono fondamentalmente due.<sup>35</sup>

– La prima, prevalente nella prima e quarta fase di recezione,<sup>36</sup> parte dalla trattazione del quadro ecclesologico del «popolo di Dio», delineato nei capitoli II-IV di *Lumen gentium*, da AG 15-16, per tratteggiare le specifiche declinazioni dei *tria munera* per i diversi soggetti ecclesiali (ministri ordinati e laici): unica la missione ecclesiale, realizzata grazie alla diversità di ministeri (AA 2). Per quanto attiene ai ministri ordinati, lo spazio primario è riconosciuto all'annuncio, alla custodia della fede apostolica, e quindi ai *munera docendi e regendi ac pascendi*, e non immediatamente all'esercizio del *munus sanctificandi* o alla *potestas sacra*.

– Una seconda direttrice si sviluppa a partire dagli anni Novanta e assume come *framework* interpretativo il binomio (disgiuntivo) «sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale» (LG 10). Si richiama prima di tutto il fatto che le due forme di sacerdozio sono entrambe radicate nell'unico sacerdozio di Cristo, si ricorda l'affermazione conciliare per cui sussiste tra di essi un rapporto di interdipendenza – tanto che non esiste l'uno senza l'altro –, ma viene allo stesso tempo ribadito che esse sono distinte «essentia et non gradu tantum».<sup>37</sup> La travagliata e controversa redazione di LG 10 (a partire dalla stessa ripresa dell'affermazione di Pio XII, a cui seguono numerose riformulazioni del testo conciliare)<sup>38</sup> grava anche sulle ermeneutiche post-conciliari. Soprattutto nelle Esortazioni *Christifideles laici* e *Pastores*

<sup>35</sup> Cf. E. CASTELLUCCI, *A trent'anni dal decreto «Presbyterorum Ordinis». La discussione teologica post-conciliare sul ministero presbiterale*, in «La Scuola Cattolica» 124 (1996) 3-68; 195-261; K. DEPOORTERE, *Ministry since Vatican II: from sacerdos to presbyter... and back?*, in L. KENIS - M. LAMBERIGTS (edd.), *Vatican II and Its Legacy*, Peeters, Leuven 2002, 411-442.

<sup>36</sup> In questa direzione si muove anche *Pastores gregis*, assumendo come fondazione l'agire trinitario.

<sup>37</sup> Differente l'approccio in Concilio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum Ordinis* (7 dicembre 1965), n. 2: «Santificazione e missione partecipate da Cristo a tutto il suo corpo. Tutti i fedeli formano un sacerdozio santo e regale».

<sup>38</sup> Su LG 10 cf. A. ACERBI, *Osservazioni sulla formula «essentia et non gradu tantum» nella dottrina cattolica sul sacerdozio*, in «Lateranum» 47 (1981) 98-101; T. CITRINI, *L'essenza e il grado. Destino di una formula nel variare dei sistemi linguistici*, in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Popolo di Dio e sacerdozio. Prassi e linguaggi ecclesiali*, EMP, Padova 1983, 254-259; R. TONONI, *Differenza di grado o di essenza? Un testo problematico del Concilio ecumenico Vaticano II*, in G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G.P. MONTINI (edd.), *Gli stati di vita del cristiano*, Morcelliana, Brescia 1995, 181-211.

*gregis*, e nell'Istruzione *Ecclesiae de mysterio*, che accentuano la prospettiva della differenza tra i due «sacerdozi», più che il rimando reciproco costitutivo: sembra perdersi lo specifico del sacerdozio comune, che non è solo dei fedeli laici, ma di tutti i battezzati inclusi i ministri ordinati, e rimane poco chiaro cosa voglia dire «ordinati l'uno all'altro», dal momento che essi sono visti operare su piani diversi quanto all'edificazione ecclesiale e all'istituzionalizzazione delle relazioni interne.

Un modello dicotomico prevale nella seconda e terza fase di recezione. Sottesa alla scelta di questo ultimo quadro interpretativo sta il progressivo recupero del più tradizionale fondamento cristologico determinante nel pensare la *ratio* teologica del ministero ordinato: il punto fermo intorno a cui si costruisce la teologia del ministero/dei ministeri (anche quando si tratta della pluralità e varietà dei ministeri, sempre ribadita nei documenti) in questa visione è l'agire *in persona Christi (capitis)* del presbitero e del vescovo. Si dà grande rilievo alla *repraesentatio Christi* nei sacramenti. Il modello prevalente è quello sacerdotale e pastorale nel ministero; ritorna la terminologia di «potestas sacra» e il vocabolario «sacerdotale», che il Concilio aveva volutamente superato in particolare per il presbiterato. Ritroviamo questa posizione anche in QA 87-88.101, dove si insiste sul «carattere esclusivo» proprio dell'ordine, sull'essere segno del Cristo capo (QA 88) e «segno dell'unico Sacerdote» Gesù, che «si presenta come Sposo della comunità che celebra l'Eucaristia» (QA 101).<sup>39</sup>

Superare la tradizionale prospettiva cristologico-sacerdotale fondativa del ministero ordinato, per rideclinare la determinante ecclesiologico-pneumatologica privilegiata dai padri conciliari, permetterebbe di sviluppare una trattazione teologico-sistematica della ministerialità nella Chiesa – e dello stesso ministero ordinato – più rispondente alla tradizione della prima Chiesa e insieme significativa per l'attuale contesto ecclesiale, che richiede riconoscimento adeguato della soggettualità dei laici nella vita

<sup>39</sup> Stupisce forse questa scelta di una prospettiva «sacerdotalizzante e ritualistica» del ministero presbiterale se la si confronta con il pensiero espresso da papa Francesco in altri documenti e discorsi: il Papa predilige indubbiamente il registro pastorale, il camminare del ministro con e nel popolo (EG 71; 135-139). Nei suoi discorsi al clero, in particolare, papa Francesco appare più vicino a quella linea di interpretazione cristologico-ecclesiologica pastorale, elaborata nel post-concilio tra gli altri da Walter Kasper, che a quei teologi che accennano il carattere «sacerdotale-ontologico», individuale, del ministro (José Saraiva Martin, Gustave Martelet, Marc Ouellet, Gerhard Müller, Joseph Ratzinger).

pastorale e della strutturazione tripartita del ministero ordinato, confronto con culture segnate da modalità diverse di pensare l'autorità e l'organizzazione delle relazioni intraecclesiali, valorizzazione dell'apporto delle donne al «noi» ecclesiale.

In questa prospettiva diventa possibile e necessario parlare di «corresponsabilità» ministeriale dei laici,<sup>40</sup> abbandonando il limitante concetto di «*collaborazione* con la gerarchia» o la più indeterminata idea di «partecipazione» del laicato. Alcuni documenti magisteriali insistono sul carattere di «supplenza» o ascrivono il contributo dei laici alla categoria dei «ministeri straordinari», nel quadro di un apporto «non costitutivo» alla vita pastorale: la recezione del Vaticano II nelle Chiese locali e i documenti delle Conferenze episcopali riconoscono, di fatto e sul piano della visione ecclesiologicala, che numerosi laici compiono un servizio stabile, continuativo, con funzioni definite, con un mandato del vescovo, qualificato e necessario per la edificazione del corpo ecclesiale e l'esercizio della sua missione, ciò che teologia e il magistero dei papi Paolo VI e Francesco definisce con il concetto di «ministero».

Non basta affermare la complementarità dei ministeri ordinati e dei laici: va ripensata l'articolazione che sussiste tra di essi.

### 3.3. *Ripensare la ministerialità: la sfida aperta da diaconi e donne*

Il più complesso quadro della ministerialità ecclesiale si è arricchito nel post-concilio anche per l'apporto di due soggettualità ministeriali inedite, che di per sé «interrompono» le più tradizionali visioni teologiche, apportando nuove esperienze e sollecitando nuovi interrogativi: i diaconi e le donne.

Il Concilio afferma l'esistenza del ministero ordinato «*divinitus institutum*», ma specifica che l'articolazione delle figure ministeriali – e quindi la strutturazione tripartita – è storicamente definita: come recita LG 28, «*iam ab antiquo*» essi erano chiamati «vescovo, presbitero, diacono».<sup>41</sup> Si esce,

<sup>40</sup> Cf. O. BOBINEAU - J. GUYON (edd.), *Corresponsabilité dans l'église, utopie o realisme?*, Desclée de Brouwer, Paris 2010.

<sup>41</sup> Cf. S. NOCETI, «*Iam ab antiquo*»: la strutturazione tripartita del ministero ordinato nella *Lumen gentium*, in «*Vivens Homo*» 11 (2000) 59-89; T. CITRINI, *Gradi del sacramento dell'Ordine?*, in M. QUALIZZA (ed.), *Il ministero ordinato. Nodi teologici e prassi ecclesiali*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2004, 243-264; M. FALLERT, *Mitarbeiter der Bischöfe. Das zueinander*

quindi, dalla visione – che la Scolastica aveva prospettato teoreticamente e che il Concilio di Trento aveva autorevolmente definito – di identificazione di «ministero» e «sacerdozio», sia con la solenne affermazione della sacramentalità dell'episcopato (LG 21) che con la reistituzione del diaconato esercitato in modo permanente (LG 29). I diaconi sono ordinati «non ad sacerdotium, sed ad ministerium» (LG 29) e il loro ministero appare complementare a quello del presbitero.<sup>42</sup> La riflessione sulla ministerialità nella Chiesa comporta un più approfondito confronto sulla teologia del diaconato, sulle forme di esercizio di questo ministero che spaziano, «dall'altare al servizio ai poveri» alla supplenza pastorale per la diminuzione dei presbiteri, sulle relazioni peculiari dei diaconi con il vescovo e con gli operatori pastorali laici.<sup>43</sup> I documenti magisteriali rispecchiano una teologia ancora non matura.

Le donne rappresentano un soggetto per certi aspetti impensato della recezione post-conciliare,<sup>44</sup> determinante per lo sviluppo della ministerialità laicale: i «ministeri di fatto» sono in larga parte esercitati in tutto il mondo da donne, anche nella liturgia;<sup>45</sup> la loro parola – competente, pubblica, autorevole – contribuisce nell'evangelizzazione, nella ricerca teologica, nell'attestazione della fede. Molte donne assumono responsabilità pastorali, nel partecipare «all'esercizio della cura pastorale di una parroc-

*des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Echter, Würzburg 2007.

<sup>42</sup> Nel *textus prior* del *De Ecclesia* del Vaticano II gli attuali LG 28-29 costituivano un unico paragrafo (n. 15, che seguiva il n. 14 dove si affermava solennemente la sacramentalità dell'episcopato) e descrivevano, in una sorta di dittico, il ministero dei presbiteri e dei diaconi. Cf. anche AG 16 dove i due ministeri vengono affrontati insieme.

<sup>43</sup> Cf. R. HARTMANN - F. REGER - S. SANDER (edd.), *Ortsbestimmungen. Der Diakonat als kirchlicher Dienst*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2015<sup>2</sup>; A. HAQUIN - P. WEBER (edd.), *Diaconat XXIe siècle. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve, 13-15 septembre 1994*, Lumen Vitae, Bruxelles 1997; J.M. BARNETT, *The Diaconate. A Full and Equal Order*, Trinity Press Int., Harrisburg 1995; A. BORRAS, *Il diaconato vittima della sua novità?*, EDB, Bologna 2008.

<sup>44</sup> Cf. M. ECKHOLT ET AL. (ed.), *Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene*, Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg - Göttingen 2018; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Forgotten Partner: The Professional Ministry of Women in the Church*, in EAD., *Discipleship of Equals. A Critical Feminist Ecclesiology / Ekklesia-logy of Liberation*, Crossroad, London 1993, 13-22; H. MEYER-WILMES, *Sulla molteplicità dei ministeri in una Chiesa post-moderna*, in «Concilium» 35 (1999) 502-528.

<sup>45</sup> Cf. A. GRILLO - E. MASSIMI (edd.), *Donne e uomini: il servizio della liturgia. Atti della XLV Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Verona, 28-31 agosto 2017*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2018.

chia» a norma del can. 517§2 del *Codice di diritto canonico*.<sup>46</sup> Per decenni le teologhe hanno chiesto ragione dell'esclusione dai «ministeri istituiti» o formulato la richiesta di dibattere di ordinazione diaconale e presbiterale, sollecitando un approfondimento della teologia del ministero ordinato. *Spiritus Domini* rappresenta un passaggio importante: dona alla Chiesa, alla liturgia e alla vita pastorale nel suo complesso, la presenza di figure ministeriali inedite, quelle delle donne lettrici e accolite; riconosce che il fondamento battesimale dà eguaglianza nell'accesso a questi ministeri per uomini e donne; richiama il divenire delle figure ministeriali nella storia in risposta all'agire dello Spirito e ai bisogni pastorali; apre la possibilità di pensare anche ad altri ministeri istituiti per le donne, nel riconoscimento in loro di carismi specifici.

La reistituzione del diaconato e la presenza di donne impegnate a tempo pieno nella vita pastorale, insieme al passaggio posto da papa Francesco con *Spiritus Domini*, sollecitano una revisione nella teologia del ministero e dei ministeri, orientando a una fondazione ecclesologico-funzionale della ministerialità quale via più feconda di possibili sviluppi.

#### 4. Una Chiesa che ripensa i ministeri per aprirsi alla riforma

Molte delle questioni aperte e delle vie di possibile rinnovamento ora ricordate sono state dibattute durante il Sinodo per l'Amazzonia:<sup>47</sup> in tutte le fasi di svolgimento, dall'ascolto che ha coinvolto circa 85 mila persone alla redazione del *Documento finale*, fino all'Esortazione di papa Francesco *Querida Amazonia*, è stata accordata grande attenzione al tema dei «mini-

<sup>46</sup> Cf. F. MOOG, *La participation des laïcs à la charge pastorale*, Desclée de Brouwer, Paris 2010; A. LORETAN, *Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/- assistentin, Pastoralreferent/-referentin*, Universitätsverlag, Freiburg 1997<sup>2</sup>, 19-134; A. BORRAS (ed.), *Des laïcs en responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères*, Cerf, Paris 1998; ID., *Quando manca il prete. Aspetti teologici, canonici e pastorali*, EDB, Bologna 2018.

<sup>47</sup> Sul Sinodo per l'Amazzonia, cf. R. REINART, *Die Amazonien-Synode. Chance und Herausforderung der Mission*, Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2021; A. BRIGHENTI, *Il Sinodo per l'Amazzonia: la sinodalità come convergenza della diversità*, in «Concilium» 57 (2021) 249-260; S. NOCETI, *Chiesa, casa comune. Dal Sinodo per l'Amazzonia una parola profetica*, EDB, Bologna 2020.



steri». <sup>48</sup> Promuovere una «Chiesa dal volto amazzonico, samaritana e solidale» (DF 22) chiede un ripensamento complessivo dei ministeri ecclesiali, a iniziare dal contributo dato dai *christifideles laici*. La richiesta dei vescovi era di «fare dei laici attori privilegiati» (DF 93); papa Francesco auspica per l'Amazzonia «lo sviluppo di una cultura ecclesiale propria, *marcatamente laicale*», dal momento che «solo attraverso un incisivo protagonismo dei laici» può rendere possibile una «presenza capillare di Chiesa» (QA 94). In secondo luogo, il Sinodo ha sollecitato un più deciso processo di inculturazione dei ministeri, sia in rapporto alle forme di organizzazione sociale e di gestione del potere delle diverse culture presenti in Amazzonia, che in risposta ai nuovi bisogni sociali ed ecclesiali della popolazione della regione. In ordine a questa finalità sono stati indicati, con grande creatività pastorale, nuovi ministeri e servizi: dai guardiani della foresta a chi si occupa dell'accoglienza di appartenenti a popoli originari che si trasferiscono in città; dalla formazione sociale e alla giustizia alla pastorale della salute, a *équipes* missionarie itineranti (DF 93.96.39.40).

Particolarmente significativa è l'impostazione data alla trattazione nel quinto capitolo: *Nuovi cammini per la ministerialità sinodale* del *Documento finale*, dove le questioni aperte vengono affrontate in un quadro unitario, senza isolare la responsabilità dei laici dal ministero ordinato. <sup>49</sup> Nello stesso documento si dà ampio spazio alla teologia del diaconato, che rimane ancora oggi poco diffuso in America Latina, delineandone il servizio in comunità senza presbitero e in contesti pastorali specifici (ambienti di lavoro, opere sociali, ospedali), oltrepassando facili riduzionismi al solo campo

<sup>48</sup> Ho dedicato alcuni contributi a questo tema: S. NOCETI, *Una Chiesa tutta ministeriale. Il Sinodo per l'Amazzonia e la riflessione sui ministeri che «fanno Chiesa»*, in «Urbaniana University Journal» 73 (2020) II, 117-148 (tr. sp. *El Sínodo para la Amazonía y la reflexión sobre los ministerios que «hacen Iglesia»*), in R. LUCIANI - M. DEL PILAR SILVEIRA [edd.], *La sinodalidad en la vida de la Iglesia. Reflexiones para contribuir a la reforma eclesial*, San Pablo, [Madrid] 2020, 343-373). Alcuni articoli informativi: S. NOCETI, *Donne e Amazzonia: la profetia del «nuovo mondo»*, in «L'Osservatore Romano. Supplemento», settembre 2019, 12-13; ID., *Donne e ministeri: dall'Amazzonia prospettive di riforma ecclesiale*, in «L'Osservatore Romano. Supplemento», dicembre 2019.

<sup>49</sup> Nel *Documento finale* si parla più volte di diaconi e di presbiteri; manca invece una riflessione sul ministero episcopale e sul suo esercizio in un contesto geografico e socio-culturale così peculiare. In *Querida Amazonia* i diaconi sono menzionati una sola volta (QA 92) insieme a religiosi e laici impegnati in compiti di responsabilità pastorale; il Papa auspica un incremento numerico e una diffusione di questo ministero, nell'inciso «dovrebbero essere molti di più».



dell'azione liturgica o a compiti di supplenza (DF 104.106). Così pure nel dibattito, in aula e nei *circuli minores*, è più volte emersa l'idea di pensare a *team/équipe* pastorali, composte da ministri ordinati e laici, uomini e donne, religiosi e religiose, per rispondere all'animazione di zone pastorali o parrocchie.

Sentito è stato il confronto su quale possa essere un «ministero ufficiale per le donne», come recitavano sia il *Documento preparatorio* che l'*Instrumentum laboris*.<sup>50</sup> Il *Documento finale* richiede la modifica del *Codice di diritto canonico*, per includere anche donne tra lettori e accoliti; chiede la creazione di un nuovo ministero istituito del «dirigente di comunità», aperto a donne e uomini. Sono stati numerosi gli interventi in aula e nei *circuli minores* sulle «donne *diacono/diacone*», con la richiesta di riconvocazione della (prima) Commissione di studio sul diaconato femminile quale spazio per far conoscere e valorizzare l'esperienza di *leadership* maturata in Amazzonia da tante donne. Purtroppo la nuova Commissione non vede la presenza di nessuna donna latinoamericana.

Il Sinodo per l'Amazzonia ha affrontato con intelligenza pastorale e creatività l'interrogativo sui «nuovi cammini» per essere Chiesa missionaria, sinodale, tutta ministeriale, senza sottrarsi al confronto sulle questioni delicate e dibattute (*in primis*, l'ordinazione di *viri probati*, il diaconato femminile), ma anche senza mai isolarle dall'orizzonte interpretativo di insieme (la comune missione messianica del popolo di Dio) e dall'istanza di inculturazione. In particolare si è ripensato l'esercizio del ministero presbiterale e la ministerialità di laici e laiche a partire dal rapporto costitutivo tra vita della comunità cristiana (ricca di una variegata ministerialità nell'ascolto della parola di Dio e nella carità), celebrazione dell'Eucaristia, come momento massimamente realizzativo e manifestativo della comunione con Dio e tra i credenti, presidenza del ministro ordinato e criteri di scelta dei ministri ordinati. Sono migliaia le comunità cristiane che possono celebrare l'Eucaristia, l'Unzione degli infermi, il sacramento della Riconciliazione solo una volta all'anno o anche ogni due/tre anni, per mancanza di presbiteri: durante il Sinodo le comunità hanno chiesto di poter indicare al vesco-

<sup>50</sup> Cf. SINODO SPECIALE PER LA REGIONE PANAMAZZONICA, Documento preparatorio *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* (8 giugno 2018); ID., *Instrumentum laboris Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* (17 giugno 2019).

vo le persone adatte, scelte tra celibi e sposati, perché il vescovo garantisca la formazione teologica necessaria e li ordini come presbiteri affinché tutti i cristiani godano del dono della grazia sacramentale (DF 111).<sup>51</sup> Alle domande di fondo: come promuovere una Chiesa tutta ministeriale? Come delineare nuovi ministeri in risposta a nuovi scenari di Chiesa? Come riconoscere la *leadership* delle donne?, il Sinodo dell'Amazzonia ha cercato risposta affermando, da un lato, che «il profilo profetico della Chiesa si mostra attraverso il suo profilo ministeriale partecipato» (DP 14), e andando, dall'altro, a ripensare i processi di edificazione e maturazione ecclesiale là dove la questione del ministero si pone nel suo momento fontale e in rapporto alla sua ragione prima: nella linea di Ef 4,7-16, dall'annuncio della Parola alla comunione ecclesiale, alla celebrazione eucaristica, per una Chiesa capace di servizio nell'amore, nella giustizia, nella salvaguardia del creato. Tutti i battezzati sono soggetto di diaconia e di evangelizzazione, ma i ministri ordinati garantiscono l'apostolicità fondativa e la cattolicità, servono l'unità del corpo ecclesiale; alcuni presiedono l'assemblea celebrante, altri la orientano e motivano nel servire i poveri e promuovere il bene comune.

## 5. Prospettive aperte e possibili percorsi di ricerca teologica

Il pur rapido esame dei testi magisteriali post-conciliari consegna alcuni elementi centrali, sul piano dei presupposti interpretativi basilari, delle categorie interpretative, dei modelli interpretativi delle prassi ecclesiali, che – emerse progressivamente a confronto con sfide e pastorali e interrogativi teologici – permettono di delineare un quadro interpretativo complessivo della ministerialità ecclesiale.

ChL 20, PG 44 e *Spiritus Domini*, citando la pericope paolina di 1Cor 12, fanno riferimento allo Spirito Santo quale fonte di tutti i carismi e i ministeri di Chiesa nella Chiesa, principio dinamico di unità e custode della differenza e del pluralismo: l'assunzione di un *framework* ecclesio-

<sup>51</sup> Non ha avuto grande accoglienza la prospettiva indicata dai saggi di F. LOBINGER, *Priests for Tomorrow. A Plea for Teams of «Corinthian Priests» in the Parishes*, Claretian Publications, Chicago 2003 (tr. it. *Preti per domani. Nuovi modelli per nuovi tempi*, Emi, Bologna 2009); Id., *Teams of Elders. Moving beyond «Viri probati»*, Claretian Publications, Quezon City 2007 (tr. sp. *Equipos de ministros ordenados. Una solución para la Eucaristía en las comunidades*, Herder, Barcelona 2010), che sembrava aprire a due diverse tipologie di presbiteri.

logico-pneumatologico, che è a fondamento della visione del secondo e terzo capitoli della *Lumen gentium*, costituisce – a mio parere – il punto di partenza per un'adeguata trattazione dei ministeri nella Chiesa. In questa prospettiva, non immediatamente a matrice cristologica, è possibile definire le «figure ministeriali», nella loro varietà, a partire dalla considerazione del «noi» ecclesiale, rispetto al darsi storico e alla missione del «popolo di Dio» (cf. Ef 4,7-16; AG 15; LG 32): pensare l'agire della Chiesa a partire dal binomio «unità di missione/pluralità di vie» (AA 2), «ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur» (LG 30). Se non si vuole assumere il ministero ordinato (o il sacerdozio) quale *analogatum princeps*, si devono pensare contemporaneamente e correlativamente (nella loro pluralità e funzionalità differenziata costitutiva) laici e ministri ordinati, la cui soggettualità differenziata si può comprendere a partire dalle specifiche collocazione e funzione rispetto al corpo ecclesiale e alla realizzazione della sua missione nella storia. Il ministero ordinato, da pensarsi a partire dalla pienezza che viene ricevuta con la consacrazione episcopale (LG 21), garantisce l'apostolicità dell'annuncio di fede che genera la Chiesa e serve il «noi» ecclesiale nella sua cattolicità e unità: un ministero «di» Chiesa, che pone la soggettualità dell'ordinato in uno specifico rapporto con il «noi» ecclesiale istituzionalizzato. Presbiteri e diaconi, con ministeri complementari, custodiscono l'aggregazione dei credenti come «Chiesa di Gesù» nella *traditio*: gli uni presiedono la comunità e garantiscono la vita sacramentale e ministeriale, gli altri custodiscono la correlazione tra Vangelo e vita nell'amore e nel servizio. I laici contribuiscono alla vita e alla missione ecclesiale vivendo il loro sacerdozio battesimale, testimoniando la fede, annunciando il Vangelo (ChL 21: «I fedeli sono – *ciascuno a suo modo* – attivi e corresponsabili»), ma anche *assumendo alcuni ministeri* (istituiti, deputati, di fatto) «nella» Chiesa, che permettono alla Chiesa di maturare, formarsi, celebrare, agire. Non si tratta di assumere compiti di supplenza, per la mancanza di presbiteri e diaconi; sono ministeri qualificati dalla specifica identità dei laici, uomini e donne, che li realizzano; con competenze professionali e teologiche proprie questi laici contribuiscono al «noi» ecclesiale, nel suo sviluppo storico custodendo i linguaggi della fede e i segni dei tempi, la pro-esistenza della Chiesa nel mondo, esercitando ministeri stabili e continuativi, dando corpo a carismi ricevuti dallo Spirito per l'utilità comune. Il loro apporto ministeriale – di laici e da laici – non

si dà nella custodia della radice apostolica dell'identità ecclesiale, ma nella qualificante e qualificata espressione e realizzazione di tale «apostolicità di Chiesa» e nella partecipazione all'edificazione ecclesiale, con azioni pubbliche e servizi stabili, in risposta a specifici bisogni religiosi e pastorali.

In questa quarta fase di recezione del Concilio, mentre papa Francesco con *Spiritus Domini* e con le prospettive aperte dal Sinodo per l'Amazzonia amplia ulteriormente il quadro delle figure ecclesiali corresponsabili della missione, diventa possibile iniziare a delineare una «visione sistemica e organica» dei ministeri ecclesiali, superando la logica gerarchico-ascensionale e sacrale, che segna ancora la coscienza di una parte dei fedeli (clero e laici). Nell'orizzonte dell'ecclesiologia del popolo di Dio del Vaticano II percepiamo incongruo e inadeguato il modello del *cursus honorum* clericale, configuratosi a partire dal IV secolo, per rispondere a specifiche esigenze di formazione, discernimento dei candidati, valutazione dell'affidabilità dei membri del clero;<sup>52</sup> un modello che è rimasto nei secoli perché rispondente al sentire socio-culturale sia di epoca carolingia, che gregoriana e tridentina. La pluralità dei soggetti coinvolti, la dinamica di *partnership* che tra essi sussiste nel quadro di una missione che richiede molteplici forme di servizio, la corresponsabilità radicata sulla comune condizione battesimale può essere significativamente raccolta nell'immagine della «coreografia di figure ministeriali»: non si tratta di pensare «ministero/ministerialità», avvicinati a partire da una comune definizione astratta, ma di presentare le «figure» di presbiteri, diaconi, lettori/lettrici, accoliti/accolite, catechisti/catechiste, operatori della «caritas», ecc. nel loro agire ministeriale nella Chiesa locale, con e sotto la presidenza del vescovo, promotore della ministerialità e custode della pluralità.

Una tale lettura complessiva di «Chiesa tutta carismatica e tutta ministeriale» permette di riconoscere come il ministero ordinato sia costitutivo del «noi» ecclesiale nel suo farsi/darsi nella storia, ma insieme valorizzare l'apporto co-costituenti dei laici e laiche, tanto nella missione ecclesiale, nell'evangelizzazione, nella comunicazione della fede e nella fede, in ogni

<sup>52</sup> Cf. J.ST.H. GIBAUT, *The Cursus honorum. A Study of the Origins and Evolution of Sequential Ordination*, Peter Lang, New York 2000; A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Beauchesne, Paris 1977; A. LAMERI, *La traditio instrumentorum e delle insegne nei riti di ordinazione. Studio storico-liturgico*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1998.

contesto di vita, quanto in ministeri specifici, istituiti e di fatto, necessari all'attività pastorale, alla vita liturgica, ai percorsi formativi interni alla comunità. Nel dare centralità fondativa alla Chiesa «popolo di Dio» il punto di prospettiva va individuato non solo nel sacerdozio comune, secondo il dettato di LG 10, ma anche nella correlata visione del *sensus fidei ecclesiae* di LG 12: la specificità delle figure ministeriali, ordinate e no, può facilmente essere compresa nel quadro delle dinamiche di interpretazione e comunicazione della fede, in rapporto alla qualificante apostolicità dell'annuncio, al come si è e si vive quale «Chiesa in *traditio*» (cf. anche DV 8). Una fede ecclesiale vissuta, celebrata, attestata, che fa «verità nell'amore», vive dei carismi e dei ministeri, per l'apporto imprescindibile di ognuno e ognuna a questo processo del farsi del «noi» ecclesiale, nella differenza costitutiva tra chi garantisce la radicazione apostolica della fede (i ministri ordinati) e chi contribuisce con i suoi carismi, servizi, ministeri di laico/laica all'estroversione e alla missione nel mondo.

*Evangelii gaudium* richiama la Chiesa intera alla conversione pastorale e a processi di riforma di Chiesa: un tale processo investe e implica tutta la questione ministeriale. Cambiamento di mentalità, rinnovamento delle forme di vita ecclesiale, riforme strutturali sul piano della formazione, della figura parrocchiale, non possono prescindere da un profondo ripensamento e un serio confronto sulla natura dei ministeri nella Chiesa, sul loro esercizio, sulle forme di corresponsabilità:<sup>53</sup> coraggio e creatività devono accompagnare la ricerca teologica, riflessività critica e *sensus ecclesiae* le necessarie sperimentazioni.

<sup>53</sup> Cf. S. NOCETI, *Reforma de la Iglesia, reforma del ministerio ordenado*, in R. LUCIANI - C. SCHICKENDANTZ (edd.), *Reforma de estructuras y conversión de mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia sinodal*, Ed. Khaf, Madrid 2020, 313-346.



# MINISTERIALITÀ ECCLESIALE E DIRITTO CANONICO

## Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale

AGOSTINO MONTAN

PATH 20 (2021) 79-112

### 1. Introduzione

Il presente studio fa riferimento ai documenti<sup>1</sup> dell'Assemblea Speciale del Sinodo dei Vescovi per la Regione Panamazzonica,<sup>2</sup> in particolare al capitolo quarto (*Un sogno ecclesiale*, QA 61-110) dell'Esortazione apostolica di papa Francesco e ai nn. 93-111 (*Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale*) del documento finale.

La valenza teologica e canonica dei quattro documenti va definita in base alla Costituzione apostolica *Episcopalis communio*.<sup>3</sup> *Querida*

<sup>1</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale *Querida Amazonia* (2 febbraio 2020) (QA); SINODO SPECIALE PER LA REGIONE PANAMAZZONICA, Documento finale *Amazonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* (26 ottobre 2019) (DF); ID., *Instrumentum laboris Amazonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* (17 giugno 2019) (IL); ID., Documento preparatorio *Amazonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* (8 giugno 2018) (DP). I documenti del Sinodo speciale per la Regione Panamazzonica sono reperibili nel sito <http://www.synod.va/content/sinodoamazonico/it/documenti.html> (21.6.2021). I riferimenti ai più noti testi conciliari conservano le titolazioni e le sigle conosciute.

<sup>2</sup> La «Rete Ecclesiale Panamazzonica» (REPAM) è composta da nove paesi della Regione Panamazzonica: Brasile, Venezuela, Guyana Francese, Guyana Britannica, Suriname, Colombia, Ecuador, Perù e Bolivia. Le comunità, sommate tra loro, rappresentano oltre trenta milioni di persone. Frutto del Sinodo amazzonico è la «Conferenza ecclesiale dell'Amazzonia» (CEAMA), organismo costituito il 29 giugno 2020.

<sup>3</sup> FRANCESCO, Costituzione apostolica *Episcopalis communio* (15 settembre 2018) (EpC), in AAS 110 (2018) 1359-1378 e in «Communicationes» 50 (2018) 373-394.

*Amazzonia* è atto di «magistero ordinario del successore di Pietro».<sup>4</sup> Il *Documento finale*, «sottoposto all'approvazione dei membri [del Sinodo] a norma del diritto peculiare, ricercando nella misura del possibile l'unanimità morale» (EpC art. 17 § 3), offerto al Papa, che ha dato l'assenso per la sua pubblicazione, avrebbe acquistato valore di «magistero ordinario del successore di Pietro», soltanto qualora fosse stato espressamente assunto, approvato e promulgato dal Romano Pontefice.<sup>5</sup> *L'Instrumentum laboris* e il *Documento preparatorio* appartengono alla fase preparatoria del Sinodo, assieme all'ascolto del popolo di Dio, in considerazione del suo *sensus fidei* (cf. LG 12 e DV 10a). Nei quattro documenti non sono contenute norme giuridiche assunte, approvate e promulgate dal Papa.

Va segnalato che, oltre al ricco elenco di ministeri laicali proposti dai documenti del Sinodo per la Regione Panamazzonica, alcuni nuovi ministeri sono richiesti anche da altri recenti documenti. Si veda in proposito Paolo VI nel n. 73 dell'*Evangelii nuntiandi* dove indica il ministero dell'animazione cristiana dell'ordine temporale;<sup>6</sup> al ministero della carità fa cenno BENEDETTO XVI nell'enciclica *Deus caritas est*;<sup>7</sup> il Sinodo sui *Giovani, la fede e il discernimento vocazionale* ha parlato dei ministeri per la pastorale giovanile;<sup>8</sup> dei ministeri per la pastorale delle famiglie fa cenno lo stesso papa Francesco nell'*Amoris laetitia*.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> EpC art. 18 § 1. QA è esercizio della potestà personale del Romano Pontefice, senza l'apporto «collegiale» (can. 333 § 2) del Sinodo: è «post-sinodale», nel senso che è cronologicamente successiva al Sinodo, ma sotto l'influsso del Sinodo; anzi, frutto dell'ascolto, da parte del Papa, degli interventi che si sono avuti nel Sinodo e dei contributi dei circoli minori (QA 2). È il Papa a dirci che non intende né sostituire, né ripetere il DF del Sinodo, che nemmeno cita, ma se ne serve per presentare una «sintesi» di alcune sue grandi preoccupazioni già manifestate in precedenti documenti (QA 2).

<sup>5</sup> EpC art. 17 § 3; 18 § 1. Il DF non è stato assunto dal Papa, non è né vincolante, né immediatamente operativo, ma è pur sempre espressione del *munus docendi* dell'Assemblea speciale del Sinodo. Il Papa esorta a leggere il DF integralmente e a trarne ispirazione (QA 2).

<sup>6</sup> Cf. PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1985) (EN), n. 73.

<sup>7</sup> Cf. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005) (DCE), n. 25a.

<sup>8</sup> Cf. SINODO DEI VESCOVI, XV Assemblea generale ordinaria *Documento finale* (27 ottobre 2018), nn. 9, 139.

<sup>9</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale *Amoris laetitia* (19 marzo 2016) (AL), nn. 217, 238, 312.



## 2. Il tema della ministerialità

### 1.1. Una questione nuova: la ministerialità di tutta la Chiesa<sup>10</sup>

«Ministero» (lat. *ministerium*: servizio, carica, ufficio, impiego) non è un concetto biblico, ma sociologico. Il termine viene usato in svariati contesti assumendo significati diversi. In una società organizzata, la voce «ministero» designa quell'organo che ha determinate competenze con l'obbligo di svolgere funzioni direttive in maniera vincolante nell'interesse della comunità. In ambito canonico *ministerium* fa riferimento al ministero ordinato, implica il concetto di *potestas*, spesso accompagnato dall'aggettivo *sacra*, corrispondente all'italiano «potere». Il Nuovo Testamento parla di «servizi» (*diakonai* [Rm 12,4 e 1Cor 12,12ss]), termine che va in direzione opposta a quella del termine «ministero» o «ufficio» (Mc 10,43; Lc 22,27). «Servizio» non è solo quello caritativo delle mense (At 6,1-6), ma anche quello della parola (At 6,2.4), nonché l'incarico di attualizzare il servizio reso da Gesù fino al dono della propria vita: «Fate questo in memoria di me» (Lc 22,19; 1Cor 11,24).

Ministeri sono presenti in Israele ai tempi di Gesù, ma anche nella comunità che si andava formando con Gesù di Nazaret. Nel Nuovo Testamento non troviamo un ordinamento unitario di ministeri e, rispettivamente di servizi, né una salda struttura ministeriale. «Un ordinamento e una struttura simili si sono formati solo nella terza generazione nel solco degli ultimi scritti neotestamentari». <sup>11</sup> Nel Nuovo Testamento troviamo una Chiesa in divenire, «in possesso sia di elementi carismatici sia di elementi istituzionali chiaramente in fase di formazione, e tale Chiesa è, in questa sua qualità di Chiesa in divenire, il criterio di sviluppi successivi». <sup>12</sup>

Attorno ai secoli II-IV si sono venuti formando i tre gradi di quella che nel VI secolo, da Dionigi Areopagita, sarà chiamata «gerarchia» nel ministero dell'Ordine: i vescovi, che occupano il posto principale, i presbiteri e i diaconi. <sup>13</sup> È quanto ribadisce, oggi, il Vaticano II:

<sup>10</sup> Per questo paragrafo cf. A. MONTAN, *Ministerialità ecclesiale e diritto canonico: prospettive*, di prossima pubblicazione nella miscellanea in onore del card. Péter Erdö.

<sup>11</sup> Cf. W. KASPER, *Chiesa Cattolica. Essenza - realtà - missione*, Queriniana, Brescia 2012, 354-365. Cf. anche A. DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa antica*, Marcianum Press, Venezia 2019, 137-147.

<sup>12</sup> KASPER, *Chiesa Cattolica*, 359.

<sup>13</sup> Cf. DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa*, 140-155; 177-200.

I vescovi hanno assunto il ministero della comunità insieme con i presbiteri e i diaconi loro collaboratori e presiedono a nome di Dio il gregge di cui sono pastori, in qualità di maestri della dottrina, di sacerdoti del culto sacro, di ministri del governo (LG 20b).

A seguito di complesse vicende dottrinali e storiche,<sup>14</sup> che hanno coinvolto anche l'Ortodossia e la Riforma, la Chiesa cattolica ha progressivamente affermato che sussiste nella Chiesa una gerarchia distinta in gradi, i sacerdoti (vescovi e preti), i diaconi, i suddiaconi e gli altri gradi di natura diaconale. I primi tre gradi furono catalogati come ordini «maggiori», distinti dagli altri gradi detti «minori», entrambi collegati e diversamente fondati nel sacramento dell'Ordine, in relazione con l'Eucaristia. In pratica, a partire dal Concilio di Trento fino al Vaticano II l'unico ministero riconosciuto nella Chiesa era quello originato dal sacramento dell'Ordine, oggi denominato «ministero pastorale» (LG 21s; 27s). Il Vaticano II, recuperando l'ecclesiologia del popolo di Dio, ha insegnato che nella Chiesa-comunione, mediante i sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Eucaristia, i membri del corpo di Cristo ricevono dallo Spirito del Risorto, in varia misura e con diversità di espressioni, quei doni che permettono loro di dare il necessario contributo all'edificazione della Chiesa e all'annuncio del Vangelo a ogni creatura.<sup>15</sup>

Nei primi decenni successivi al Vaticano II, era diffusa una formula, poi entrata, con le dovute precisazioni, nel vocabolario corrente e che ritroviamo nel *Documento finale*: «Chiesa tutta ministeriale» (DF 93). Tuttavia, il Papa nella *Querida Amazonía* non riprende questa formula. Se dal punto di vista teologico la formula ha una sua pregnanza e validità in quanto sottolinea il ruolo di evangelizzazione che spetta alla comunità ecclesiale e il ministero appare come strutturale alla Chiesa,<sup>16</sup> dal punto di vista istituzio-

<sup>14</sup> Sulla vicenda storica della potestà sacramentale e della potestà di governo, sul loro esercizio e sulla loro distinzione e connessione, dalle origini al secolo XX cf. R. INTERLANDI, *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2016; L. VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de jurisdiction. Histoire théologique de leur distinction*, Cerf, Paris 2003; A. CELEGHIN, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*, Morcelliana, Brescia 1987.

<sup>15</sup> Sulla progressione che si è avuta nella Chiesa delle origini e nella Chiesa antica, nella formazione del ministero, cf. DI BERARDINO, *Istituzioni della Chiesa*, 144-155.

<sup>16</sup> Sullo sfondo della formula c'è la riflessione conciliare sulla Chiesa «mistero», «sacramento universale di salvezza», «regno di Dio da annunciare a tutte le genti» (LG 1; AG 1). Il mistero della Chiesa quando viene accolto dagli uomini, diventa in questi stessi uomini

nale va ribadita la distinzione, non solo di grado, fra i ministeri «istituiti» e i ministeri «ordinati». I primi sono espressione della condizione sacerdotale e regale propria di ogni battezzato (cf. 1Pt 2,9) e perciò rinviano a tutti nella Chiesa (*communis sacerdotio*), i secondi sono propri di alcuni fra i membri del popolo di Dio e richiedono il sacerdozio ministeriale (*sacerdotium ministeriale seu hierarchicum*). Il ministero così inteso è strutturale alla Chiesa, si esprime e si distribuisce in ministeri particolari: da una parte, nel ministero ordinato e, dall'altra, nei ministeri non ordinati propri dei fedeli (ministeri laicali), ordinati l'uno all'altro, radicati nell'unico sacerdozio di Cristo (LG 10). I sacramenti dell'iniziazione sono il fondamento dell'identità e della missione di ogni cristiano.

Sull'apporto dei fedeli laici alla missione della Chiesa, insiste molto papa Francesco. Nella *Querida Amazonía* egli afferma di «sognare»<sup>17</sup> una Chiesa tutta ministeriale, non clericale, libera dalla sete del potere, a servizio dei più poveri, una Chiesa fatta di «comunità piene di vita» (QA 91-98), *marcatamente laicali*. I problemi pastorali delle Chiese dell'Amazzonia, insiste il Papa, non si risolvono con più preti, ma lasciando spazio ai laici, i quali possono annunciare la parola di Dio, insegnare, organizzare le loro comunità con ruoli di *leadership*, celebrare alcuni sacramenti, dando vivacità alla pietà popolare, tutte cose che già essi svolgono (QA 89).

«ministero» (servizio/*diakonía*) dello stesso mistero. Mistero, sacramento e ministero sono interni l'uno all'altro. Il «ministero» è affidato alla responsabilità di tutti coloro che lo ricevono e lo vivono (cf. 1Cor 9,16), solidali gli uni con gli altri e secondo la grazia ricevuta da ciascuno. Cf. il rapporto di R. BOUCHEX, in *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbiteral dans une Église tout entière «ministérielle»*. Lourdes 1973. *Réflexions de l'Assemblée plénière de l'épiscopat*, Centurion, Paris 1973, 20; H. LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa in un luogo*, in B. LAURET - F. REFOULÉ (edd.), *Iniziazione alla pratica della teologia. 3. Dogmatica II*, Queriniana, Brescia 1986, 231-232.

<sup>17</sup> L'immagine del «sogno» è impiegata in FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 27; ID. Esortazione apostolica postsinodale *Christus vivit* (25 marzo 2019) (CV), n. 142; struttura di QA 7. Commenta Gronchi: «Sogno è scelta missionaria capace di trasformare ogni cosa [...] sguardo sulla realtà così come appare, e pensieri interiori, desideri, aspirazioni che scaturiscono dalla fede e dall'amore, senza risolversi in incubi perché animati dalla saggezza di chi ripone nella grazia del Signore la sua speranza, per tutti»: M. GRONCHI, *Querida Amazonia*, in «Testimoni» 3 (2020) 2; cf. A. SPADARO, *Querida Amazonia. Commento all'Esortazione Apostolica di papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica» I (2020) 462-476.

## 2.2. Dal «ministero» ai «ministeri»: dal Concilio di Trento a oggi

### 2.2.1. Concilio di Trento: unico ministero

Per trattare della ministerialità, necessario punto di partenza è la sistemazione del ministero operata dal Concilio di Trento, che tratta dei «ministeri» il 15 luglio 1563, nella sessione XXIII, nel Decreto intitolato: *Dottrina e canoni sul sacramento dell'Ordine* e li identifica con precise connotazioni.<sup>18</sup> Distingue tra ordini maggiori e ordini minori: ai primi appartengono il sacerdozio, il diaconato e il suddiaconato; ai secondi l'ostiariato, il lettorato, l'esorcistato e l'accollitato.<sup>19</sup> Nell'elenco non figura il vescovo perché la maggioranza dei padri conciliari seguiva la dottrina di san Tommaso,<sup>20</sup> si riteneva vi fosse uguaglianza sacramentale tra il vescovo e il presbitero; ma il Decreto tridentino, affermata l'appartenenza dei vescovi all'ordine gerarchico, subito aggiungeva che «i vescovi sono superiori ai sacerdoti, possono conferire il sacramento della Cresima, ordinare i ministri della Chiesa e compiere le molte altre funzioni che non competono agli altri ordini inferiori».<sup>21</sup> Il di più del vescovo rispetto al presbitero era la potestà di giurisdizione, derivata dalla *missio canonica*.

Il Decreto tridentino conteneva la chiara affermazione della finalizzazione del sacramento dell'Ordine all'Eucaristia, per cui l'apice di questo ministero è la consacrazione eucaristica, quindi il sacerdozio inteso in senso

<sup>18</sup> CONCILIO DI TRENTO, *Dottrina e canoni sul sacramento dell'ordine* (15 luglio 1563), in H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum [...]*, EDB, Bologna 1995 (DH), 1763-1778. Cf. KASPER, *Chiesa Cattolica*, 365-369.

<sup>19</sup> DH 1765. Lo stesso elenco è presente nel *Catechismo del Concilio di Trento rivolto ai parroci*, detto anche *Catechismo Tridentino* o *Catechismo Romano*: «§ 276 - Secondo la costante tradizione della Chiesa, questi ordini sono sette: ostiariato, lettorato, esorcistato, accollitato; suddiaconato, diaconato, sacerdozio. La loro gerarchia è determinata dal rapporto dei singoli ordini con il sacrificio della messa e l'amministrazione dell'Eucaristia per cui furono istituiti. Essi si dividono in Ordini maggiori o sacri e Ordini minori; ai primi appartengono il sacerdozio, il diaconato e il suddiaconato; gli altri quattro sono Ordini minori» (*Catechismus ex Decreto Concilii Tridentini ad parochos*, Pii V editus, Romae 1566).

<sup>20</sup> THOMAS AQUINAS, III *Sententiarum*, d. 25, q. 1, a. 2 ad. 10; *Contra Gentiles*, IV, 74; *Summa Theologiae*, III, q. 67, a. 2, ad 1. Va notato che Tommaso preferiva «sacerdos» a «presbyter».

<sup>21</sup> DH 1768, 1777. Kasper vede in questo testo un indizio di cambiamento della dottrina medievale, cf. KASPER, *Chiesa Cattolica*, nota 11.

culturale, nella *potestas consecrandi*.<sup>22</sup> Anche gli ordini minori erano finalizzati all'Eucaristia ed erano funzionali al sacerdozio (episcopato - presbiterato), la cui grandezza risiedeva nella celebrazione del sacrificio eucaristico.<sup>23</sup>

Altra fondamentale affermazione del Decreto tridentino era che la sacra ordinazione è «un sacramento in senso vero e proprio, istituito da Cristo Signore», che «imprime il carattere» (DH 1773-1774). Nel periodo della Scolastica, non erano mancati teologi e canonisti che, richiamandosi a san Tommaso, consideravano sacramentali tutti i sette gradi dell'Ordine, dall'ostiariato al sacerdozio, in quanto costituivano un unico sacramento, che conferiva il carattere.<sup>24</sup>

Per quanto riguarda il diaconato, la dottrina tridentina è coerente con la concezione del sacramento dell'Ordine: il diaconato è un grado “transente” dell'Ordine, l'ultima tappa per accedere al sacerdozio; i compiti del diacono sono rigidamente circoscritti al culto.<sup>25</sup> Il Concilio di Trento, nel

<sup>22</sup> Vi è contenuta *in nuce* la dottrina delle due potestà: la *potestà di ordine* destinata essenzialmente alla consacrazione dell'Eucaristia, fondata nella stessa ordinazione; la *potestà di governo* che proviene non dal sacramento dell'Ordine, ma dalla *missio canonica* cioè dal mandato conferito dall'autorità ecclesiastica superiore ai vescovi, ai parroci e agli altri destinatari della potestà di governo, concessa allo scopo di governare pastoralmente la comunità cristiana (*potestas iurisdictionis*). Con la celebrazione del sacramento dell'Ordine (*ordinatio sacerdotalis*) si veniva costituiti nei gradi della potestà di ordine, mentre per i gradi della potestà di giurisdizione si richiedeva la *missio canonica*. Questa impostazione teologico-giuridica la ritroviamo nel *Codice di diritto canonico* (CIC) del 1917: «Qui in ecclesiasticam hierarchiam cooptantur, [...] in gradibus potestatis ordinis constituuntur sacra ordinatione; [...] in reliquis gradibus iurisdictionis, canonica missione» (can. 109); «Officium ecclesiasticum stricto autem sensu est munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum, ad normam sacrorum canonum conferendum, aliquam saltem secumferens participationem ecclesiasticae potestatis sive ordinis sive iurisdictionis» (can. 145 § 1).

<sup>23</sup> Asseriva il *Catechismo Romano*: le funzioni attribuite agli ordini minori «sono necessarie per il compimento e l'amministrazione del santo sacrificio della Messa e dell'Eucaristia, in vista delle quali esse furono appunto istituite» (§ 276).

<sup>24</sup> Cf. A. CARPIN, *Il sacramento dall'Ordine. Dalla teologia isidoriana alla teologia tomista*, Studio Domenicano, Bologna 1988, 143-179; E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2002, 141-207.

<sup>25</sup> *Catechismo Romano*, § 283. Il *Catechismo* così tracciava il profilo del diacono: «Al secondo grado dei sacri ordini sta il diaconato, il cui ministero è più ampio ed è stato sempre ritenuto più santo. Al diacono spetta seguire sempre il vescovo, assisterlo mentre predica, stare vicino a lui e al sacerdote, quando celebrano o amministrano altri sacramenti; infine leggere il Vangelo nel sacrificio della messa». Dopo aver ricordate altre funzioni esercitate in passato (esortare i fedeli, porgere il calice quando la comunione era sotto le due specie, distribuire i beni ecclesiastici, informare il vescovo sulla vita dei fedeli), il *Catechismo* aggiungeva: «In assenza del vescovo e del sacerdote, può anche spiegare il Vangelo, non però dall'ambone,

Decreto *De reformatione*, cercò di ripristinare il diaconato permanente, ma senza successo.<sup>26</sup>

La concezione tridentina del sacramento dell'Ordine sommariamente riassunta, giungerà al Concilio Vaticano II pressoché immutata,<sup>27</sup> a esclusione di quanto stabilito da Pio XII nella Costituzione *Sacramentum ordinis* circa la materia e la forma dei tre gradi maggiori dell'Ordine, la materia uguale per tutti (l'imposizione delle mani) e la forma consacratoria specifica per ciascuna ordinazione.<sup>28</sup> Vi è implicita l'affermazione della sacramentalità dell'episcopato.

La concezione illustrata si ritrova nella normativa canonica e nella dottrina giuridica comprese tra il Concilio di Trento e il Vaticano II.<sup>29</sup> I canonisti trattano la materia in maniera essenziale, rinviando ai teologi l'approfondimento delle questioni dottrinali.<sup>30</sup>

## 2.2.2. Concilio Vaticano II: pluralità di ministeri

Il Vaticano II tratta dei ministeri non in forma sistematica, ma secondo le esigenze di ciascun documento: *Lumen gentium* (LG), *Presbyterorum ordinis* (PO), *Apostolicam actuositatem* (AA), *Ad gentes* (AG). Vi è contenuta una teologia dei ministeri da ricostruire.

Primo fondamentale insegnamento è che «con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza (*plenitudo*) del sacramento dell'Ordine». E subito viene precisato:

perché si capisca che quella non è sua normale mansione»: E. PETROLINO (ed.), *Nuovo Enchiridion sul diaconato. Le fonti e i documenti ufficiali della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2016, 204-205. Per il Concilio di Trento quella del diacono era una funzione prettamente liturgica.

<sup>26</sup> *Sessio XXIII, De Reformatione*, can. 17, in G. ALBERIGO ET AL. (edd.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, 750.

<sup>27</sup> Per cenni storici cf. J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico. Ecclesia et Civitas*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1998, 719-735.

<sup>28</sup> PIO XII, Costituzione apostolica *Sacramentum ordinis* (30 novembre 1947), in AAS 40 (1948) 5-7 e DH 3857-3861.

<sup>29</sup> A titolo esemplificativo si può leggere in riferimento al periodo antecedente alla codificazione del 1917, la monumentale opera *Ius Decretalium* del canonista FR. X. WERNZ, tomo II, titolo II, *De singulis gradibus hierarchiae ordinis*, nn. 10-11, 14-24; in riferimento a dopo la codificazione del 1917, la voce di R. NAZ, *Ordre en droit occidental* (e voci collegate), in ID (ed.), *Dictionnaire de Droit Canonique* [...], vol. VI, Letouzey et Ané, Paris 1957, 1146-1150.

<sup>30</sup> Si vedano: WERNZ-VIDAL, *Ius canonicum*, t. 4, vol. I, nn. 177-182; CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, vol. 2, p. 3, nn. 95-98.101-105.

Oltre alla funzione di santificare, la consacrazione episcopale conferisce anche le funzioni di insegnare e governare, le quali però per loro natura non possono essere esercitate se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra del collegio (LG 21).

Segue il secondo fondamentale insegnamento: i vescovi, successori degli apostoli,

hanno legittimamente trasmesso, secondo vari gradi, l'ufficio del loro ministero a diversi soggetti nella Chiesa. In tal modo il ministero divinamente istituito viene esercitato in ordini diversi da coloro che già in antico vengono chiamati vescovi, presbiteri, diaconi (LG 28 e 29; PO 2).

Con il Concilio Vaticano II si ha, dunque, una nuova comprensione degli ordini maggiori. Il vescovo possiede in pienezza il vertice (*apex*) del sacerdozio, il presbitero è congiunto al vescovo nell'onore sacerdotale, ma dipende dal vescovo nell'esercizio della potestà, il diacono sta in un grado inferiore della gerarchia, gli vengono imposte le mani «non per il sacerdozio ma per il ministero» e, in comunione con il vescovo e il suo presbitero, è al servizio del popolo di Dio. I tre gradi sono qualificati come «ministeri», i due gradi dell'episcopato e del presbiterato costituiscono il «sacerdozio ministeriale». I ministeri dell'episcopato e del presbiterato hanno la loro radice nella successione apostolica, hanno origine sacramentale, sono dotati di potestà sacra, sono a servizio della Chiesa.

Per quanto riguarda il diaconato, si deve dare atto che tra le innovazioni più importanti nella sfera ministeriale attuate dal Vaticano II, vi è il «ripristino» (lat. *restitui poterit*) dell'esercizio del diaconato come «grado proprio e permanente della gerarchia» (LG 29). Pur con i suoi limiti teologici e le sue incertezze,<sup>31</sup> il testo conciliare rappresenta un passaggio qualificante per la riconfigurazione teologica e canonica del ministero del diaconato e di tutto il sacramento dell'Ordine. Nelle indicazioni per la fase operativa, la *Lumen gentium* stabilisce che

<sup>31</sup> Nei documenti del Vaticano II la sacramentalità del diaconato è insinuata, ma non insegnata direttamente. La formula «*gratia etenim sacramentali roborati*» (LG 29) non è sufficiente per stabilire che si tratta di sacramento. Ugualmente non sono definite le relazioni del diacono con gli altri due gradi del sacramento dell'Ordine, l'episcopato e il presbiterato; è carente lo «specifico» del diacono nella Chiesa locale; non sono citate le fonti bibliche riguardanti il diaconato; non si fa riferimento esplicito all'esperienza delle Chiese orientali.



spetta alle varie Conferenze episcopali territoriali decidere, con l'approvazione del Sommo Pontefice, se e dove sia opportuno istituire tali diaconi per la cura delle anime. Col consenso del Romano Pontefice questo diaconato potrà essere conferito a uomini di età matura, anche sposati, così pure a giovani idonei, per i quali però deve rimanere in vigore la legge del celibato (LG 29b).

Questo testo viene recepito al n. 16 del Decreto *Ad gentes*. I due testi hanno aperto per il diaconato una nuova stagione nella Chiesa.<sup>32</sup>

Il Vaticano II non si è occupato di quelli che erano denominati «ordini minori»; enunciò, tuttavia, alcuni principi orientativi per risolvere la questione della riforma della liturgia in generale, che furono estesi anche a ciò che riguardava i ministeri nell'assemblea liturgica. Nel «motu proprio» *Ministeria quaedam*, papa Paolo VI chiarirà la qualificazione della tonsura e degli ordini minori. Le norme del *motu proprio* sono precise e innovative:

I. La prima tonsura non viene più conferita; l'ingresso nello stato clericale è annesso al diaconato. – II. Quelli che finora erano chiamati ordini minori, per l'avvenire dovranno essere detti «ministeri». – III. I ministeri possono essere affidati anche ai laici, di modo da non essere più considerati come riservati ai candidati al sacramento dell'Ordine.<sup>33</sup>

Sono dichiarati «ministeri» per tutta la Chiesa latina il lettorato e l'accollitato, conferiti mediante un rito di istituzione e non di ordinazione. L'affermazione del *motu proprio* è precisa: i ministeri istituiti del lettorato e dell'accollitato sono essenzialmente distinti dal ministero ordinato, traggono origine non dall'ordine, ma dall'istituzione ecclesiale. In seguito si affermerà che hanno come fondamento i sacramenti dell'iniziazione cristiana.

Dal punto di vista lessicale va notato l'uso del termine «ministero»: vengono chiamati ministeri gli «uffici» e le «funzioni» esercitati dai fedeli non ordinati, in virtù del sacerdozio battesimale, mentre in precedenza il termine «ministero» era usato solo per gli uffici (*officia*) e le funzioni

<sup>32</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Documento *Il diaconato: evoluzione e prospettive* (30 settembre 2002), in *Enchiridion Vaticanum* (EV), vol. 21, EDB, Bologna 2005, 1139; PETROLINO (ed.), *Nuovo Enchiridion sul diaconato*, 635.

<sup>33</sup> PAOLO VI, Lettera apostolica *Ministeria quaedam* (15 agosto 1972) (MQ), in EV 4, 1749-1770. Sulla possibilità che le Conferenze episcopali potessero chiedere alla Sede Apostolica l'istituzione di altri ministeri, perché ritenuti «necessari» o «molto utili alla propria regione», cf. SACRA CONGREGAZIONE PER I SACRAMENTI E IL CULTO DIVINO, Lettera circolare *Novit profecto* (27 ottobre 1977), in EV 6, 373-374; X. OCHOA (ed.), *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae. 5: Leges annis 1973-1978*, vol. 5, EDIURCLA, Roma 1980, n. 4534.



(*munera*) esercitati in virtù del sacramento dell'Ordine. Si tratta di intrecci lessicali che potrebbero sollevare legittime preoccupazioni,<sup>34</sup> ma in verità l'intreccio fa comprendere la struttura ministeriale del popolo di Dio, finalizzata alla realizzazione della missione affidata da Cristo agli apostoli (1Tm 2,4). Il comune servizio del popolo di Dio per la salvezza del mondo richiede veri doni dello Spirito, partecipi del *munus* profetico, sacerdotale e regale di Cristo. Alcuni sono essenziali e sono radicati nel sacramento dell'Ordine e configurano a Cristo servo o a Cristo capo, sono affidati a pochi. Altri, appartenenti all'essenziale struttura ministeriale della Chiesa, fondati sui sacramenti del Battesimo, della Confermazione e del Matrimonio, sono suscitati dallo Spirito in modi diversi lungo i secoli e possono essere affidati ai fedeli che ne abbiano i requisiti.

Altri testi del Concilio Vaticano II trattano dei ministeri con fondamento battesimale. Può bastare la loro citazione: AA 2b,<sup>35</sup> AG 15h, 21c;<sup>36</sup> UR 2b; LG 7, cf. 12b, 13c, 20b, 28a, 32ac, 33bc. Di rilievo quanto afferma la *Lumen gentium*:

I laici possono essere chiamati in modi diversi a una collaborazione più immediata con l'apostolato della gerarchia. [...] Hanno inoltre attitudine (lat. *aptitudine gaudent*) a essere assunti dalla gerarchia a esercitare alcune funzioni ecclesiastiche (lat. *munera ecclesiastica*), in vista di un fine spirituale (LG 33c in fine).

<sup>34</sup> CONGREGAZIONE PER IL CLERO E ALTRE, *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti* (15 agosto 1997), in EV 16, 671-740 (firmata congiuntamente dai responsabili di otto dicasteri e istituzioni vaticane).

<sup>35</sup> «Nella Chiesa c'è diversità di ministero, ma unità di missione [*Est in Ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis*]» (AA 2b). Il Decreto allude al fatto che la partecipazione all'unica missione ecclesiale si dà in forme «ministeriali» differenti, derivanti a loro volta dalla partecipazione, per via sacramentale differenziata, alla missione storica di Cristo. Il testo citato si armonizza con altri passi conciliari: LG 10-12, 25-28; *Christus Dominus* (CD) 12-18; AG 15; PO 4-6. Dunque il Vaticano II riconosce che nella Chiesa c'è «diversità» o «varietà» o più semplicemente «pluralità» di ministeri.

<sup>36</sup> «Per l'impianto della Chiesa e lo sviluppo della comunità cristiana sono necessari vari ministeri, che, suscitati per divina chiamata dall'ambito stesso dei fedeli, da tutti devono essere diligentemente promossi e coltivati; tra essi sono da annoverare i compiti dei sacerdoti, dei diaconi e dei catechisti, e l'azione cattolica. Parimenti i religiosi e le religiose per stabilire e rafforzare il regno di Cristo negli animi» (AG 15h); «Laddove è possibile, i laici, con una collaborazione più diretta con la gerarchia, siano pronti a svolgere una missione speciale per annunciare l'evangelo e comunicare l'insegnamento cristiano per infondere vigore alla Chiesa nascente» (AG 21c in fine).

Questo testo sarà ripreso nel *Codice di diritto canonico* del 1983,<sup>37</sup> e aprirà la strada al principio dei ministeri affidati ai laici, senza la necessità della potestà di ordine o la potestà di governo ecclesiastico. Ciò è stato possibile grazie alla nuova definizione di «ufficio ecclesiastico»,<sup>38</sup> svincolata dal concetto di potestà, sia di ordine sia di giurisdizione. Da ciò deriva che è possibile affidare anche a un fedele laico un ufficio ecclesiastico (*officium*) o una funzione (*munus*) al servizio di una comunità ecclesiale e per la causa del Vangelo, cui sono connessi obblighi e diritti, che può comportare un qualche tipo di potere giuridico a seconda delle competenze (facoltà) assegnate (can. 129 § 2), senza oscurare o compromettere ciò che è proprio dei ministri sacri in forza del sacramento dell'Ordine e della potestà di governare.

Il breve esame compiuto sull'insegnamento del Concilio Vaticano II, ci consente di trarre due conclusioni irreversibili, che toccano la struttura ministeriale della Chiesa:

- a) nella Chiesa deve esistere una pluralità di ministeri, alcuni dei quali competono ai laici: è conclusa la fase storica plurisecolare per cui nella Chiesa cattolica il ministero ordinato assorbiva in sé la totalità della realtà ministeriale della Chiesa;
- b) si deve considerare l'ordine del diaconato restaurato come stato permanente di vita.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> CIC 1983, can. 228 § 1: «I laici che risultano idonei sono abili a essere assunti dai sacri pastori in quegli uffici ecclesiastici e in quegli incarichi che sono in grado di esercitare secondo le disposizioni del diritto».

<sup>38</sup> CIC 1983 can. 145 § 1: «L'ufficio ecclesiastico è qualunque incarico, costituito stabilmente per disposizione sia divina sia ecclesiastica, da esercitarsi per un fine spirituale». Corrisponde alla definizione di ufficio ecclesiastico stabilita dal Vaticano II: «D'ora in avanti per ufficio ecclesiastico si deve intendere qualsiasi incarico conferito in modo stabile per un fine spirituale» (PO 20b). I laici «possono anche essere chiamati in modi diversi a una collaborazione più immediata con l'apostolato della gerarchia. [...] Hanno inoltre attitudine a essere assunti dalla gerarchia a esercitare alcune funzioni ecclesiastiche, in vista di un fine spirituale» (LG 33c).

<sup>39</sup> Sul diaconato permanente si veda: PAOLO VI, Lettera apostolica *Sacrum diaconatus ordinem* (18 giugno 1967), in EV 2, 1368-1406; ID., Lettera apostolica *Ad pascendum* (15 agosto 1972), in EV 4, 1771-1793; CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA - CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti. Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti* (22 febbraio 1998), in EV 17, 156-283.284-455; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI), *La restaurazione del diaconato permanente* (8 dicembre 1971), in *Enchiridion CEI* (ECEI), vol. 1, EDB, Bologna 1986, 3995-4007; ID., *I diaconi permanenti nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme* (1 giugno 1993), in ECEI 5, 1835-

### 2.2.3. La pluralità dei ministeri laicali: un percorso contrastato

Negli anni Settanta-Novanta del secolo passato la questione dei ministeri pastorali – gerarchici e laicali – ha dato luogo a un numero considerevole di lavori di ricerca in storia del cristianesimo e nelle scienze sociali, in ecclesiologia, teologia sacramentaria e diritto canonico, in ambito sia cattolico sia ecumenico.<sup>40</sup> Mi soffermo sui ministeri laicali.

La formula «ministeri laicali», secondo quanto annota Ilaria Zuanazzi, fa la sua apparizione nel primo decennio dopo il Concilio Vaticano II. In quegli anni si metteva in risalto la potenzialità della capacità dei laici, uomini e donne, nella partecipazione alla missione della Chiesa sulla base del sacerdozio comune, che si estende a tutti gli ambiti in cui non sia prevista come presupposto la titolarità dell'ordine sacro.

«Nei principi ispiratori [la formula “ministeri laicali”] era intesa in senso ampio, come partecipazione al sacerdozio di Cristo in forza della corresponsabilità comune, ricomprendendo molteplici servizi ordinati al bene della Chiesa, istituiti o semplicemente riconosciuti dall'autorità competente». In seguito, riportate in luce le peculiarità dei ministeri ordinati, ha «prevalso un orientamento che ha portato a una progressiva riduzione del ruolo dei ministeri laicali», configurati come «servizi di collaborazione ai ministeri propri dei chierici» e così si sono introdotti i «ministeri straordinari, esercitabili in via eccezionale ovvero in via di supplenza». Ne hanno risentito maggiormente le donne cristiane – conclude la Zuanazzi –, essen-

1896; PETROLINO (ed.), *Nuovo Enchiridion sul diaconato*; D. VITALI, *Diaconi. Che fare?*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2019.

<sup>40</sup> Cf. J. MOINGT, *L'avenir des ministères dans l'Église catholique*, in «Études» 339 (7/1973) 129-141; A.J. VAN DER HELM, *Un clergé parallèle? Étude socio-juridique de l'activité des laïcs dans l'Église catholique en France et aux Pays-Bas*, Cerdic, Paris 1993; B. SESBOÛÉ, *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris 1996; ID., *Non abbiate paura! Sguardi sulla Chiesa e sui ministeri oggi*, Queriniana, Brescia 2019; A. BORRAS (dir.), *Des laïcs en responsabilité pastorale? Accueillir de nouveaux ministères*, Cerf, Paris 1998; N. LEMAITRE, *L'histoire des curés*, Fayard, Paris 2002; D. MOULINET - B. DUMONS (dir.), *Le diaconat permanente. Actes du colloque de 2004*, Éditions du Cerf, Paris 2007; A. BORRAS - G. ROUTHIER, *Les nouveaux ministères. Diversité et articulation*, Médiaspaul, Montreal - Paris 2009; CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE - COMMISSIONE FEDE E COSTITUZIONE, *Battesimo, Eucaristia, Ministero. Documento di Lima (Lima 1982)*, in *Enchiridion Oecumenicum* (EOe), vol. 1, EDB, Bologna 1986, 3032-3181; GROUPE DES DOMBES, *Pour une réconciliation des ministères*, in ID., *Communion et conversion des Églises*, Bayard-Compact, Montrouge 2014, 65-77.79-91.

do state introdotte «limitazioni» alla loro partecipazione ai ministeri, senza valide ragioni giustificative.<sup>41</sup>

Una di queste limitazioni, che durerà fino al 10 gennaio 2021, era la norma di *Ministeria quaedam*, che, senza negare il principio che i ministeri venivano istituiti per i laici, uomini e donne, stabiliva che l'istituzione del lettore e dell'accollito era riservata agli uomini.<sup>42</sup>

Le forti critiche sollevate dai teologi, dai canonisti e dai pastoralisti, denunciavano la natura discriminatoria della norma. La donna cristiana, si sosteneva, già esclusa dai ministeri ordinati, veniva ora esclusa anche dai ministeri che potevano essere esercitati dai laici, persino quelli previsti dallo stesso Vaticano II.<sup>43</sup> *Ministeria quaedam* creava di fatto due classi di laici, uomini e donne, e discriminava le donne in un momento in cui l'ingresso della donna nella vita pubblica era visto come un «segno dei tempi»<sup>44</sup> e andava crescendo l'apporto delle donne nell'edificazione delle comunità cristiane locali, con riconoscimento da parte degli stessi vescovi delle singole Chiese. Non trovava risposta la richiesta di una giustificazione delle ragioni per cui la recezione dei ministeri istituiti del lettorato e dell'accollito era riservata ai soli uomini.

Forti riserve venivano espresse anche nei confronti della norma che imponeva che i candidati al diaconato e al presbiterato dovevano ricevere i ministeri del lettore e dell'accollito. In questo modo, si faceva notare, i due ministeri mantenevano il legame con il sacramento dell'Ordine e si configuravano come passaggi gerarchici obbligati di una carriera (*cursus*) che sfociava nell'ordinazione sacerdotale.

La riflessione teologica e canonistica proponeva e chiedeva ministeri con un proprio fondamento sacramentale – Battesimo e Confermazione – ed ecclesiale, con propria istituzione, anche liturgica, distinguendo i ministeri ordinati dai ministeri non ordinati.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Cf. I. ZUANAZZI, *La donna soggetto e protagonista nel diritto della Chiesa*, in «Itinerari» 30 (2/2014) 101-102. Sui ministeri laicali cf. D. SALVATORI, *Ministerios laicales*, in J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (edd.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. V, Thomson Reuters Aranzadi - Universidad de Navarra, Pamplona 2012, 389-396.

<sup>42</sup> «L'istituzione del lettore e dell'accollito, secondo la veneranda tradizione della Chiesa, è riservata agli uomini» (MQ VII).

<sup>43</sup> Cf. AG 15 indica tra i ministeri necessari per l'impianto di una Chiesa i «catechisti», con la successiva precisazione «sia uomini che donne» (AG 17).

<sup>44</sup> GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* (11 aprile 1963), n. 19, in EV 2, 19.

<sup>45</sup> Per la distinzione tra «ministeri ordinati» e «ministeri non ordinati» cf. EN 73.

La discussione sulla donna aveva fatto la sua apparizione nei dibattiti del Sinodo dei Vescovi del 1971 su *Il sacerdozio ministeriale e la giustizia nel mondo*. La questione aveva trovato accoglienza, in termini alquanto generali, non nel documento finale sul sacerdozio, come avrebbe dovuto essere, visti gli interventi dei padri sinodali sul tema, ma nel documento sulla giustizia nel mondo. Vi si affermava:

Vogliamo anche che le donne abbiano la propria parte di responsabilità e di partecipazione nella vita comunitaria della società e anche della Chiesa.<sup>46</sup>

Si trattava di una dichiarazione di principio che si ripeterà in tutti i documenti successivi, fino alla *Querida Amazonía*, ma senza riconoscimenti specifici (QA 99, 102, 103). Bisogna attendere il «motu proprio» *Spiritus Domini* di papa Francesco per avere il pieno riconoscimento della corresponsabilità di tutti i battezzati nella Chiesa, comprese le donne, e manifestare così la comune dignità battesimale dei membri del popolo di Dio.<sup>47</sup>

L'istruzione interdicasteriale *Ecclesiae de Mysterio*, sulla collaborazione dei laici al ministero dei sacerdoti,<sup>48</sup> che aveva come obiettivo di spiegare il senso genuino ed esatto dei canoni del Codice, il loro contenuto, la loro estensione, il loro valore, denunciava abusi e deviazioni presenti in diverse Chiese. Le parole usate dal card. Joseph Ratzinger, allora Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, nella presentazione dell'Istruzione descrivevano con pun-

<sup>46</sup> SINODO DEI VESCOVI, *Convenientes ex universo* sulla giustizia nel mondo (30 novembre 1971), in SEGRETERIA GENERALE DEL SINODO DEI VESCOVI (ed.), *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi. 1: 1965-1988*, EDB, Bologna 2005, 1139. Anche il rapporto della «Commissione di studio sulla donna nella società e nella Chiesa», voluta da Paolo VI e operativa dal 1973 fino al 1976, non ha avuto seguito nella vita ecclesiale: cf. D. DONDER, *La voix tenace des femmes. Rie Vendrik et la Commission pontificale sur la femme dans la société et dans l'Église*, Thèse de théologie - Faculté de Théologie, Nijmegen 1997; M. FAGGIOLI, *Enrico Bartoletti tra concilio e postconcilio. Il primato dell'evangelizzazione e la «commissione donna»*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 55 (2/2001) 471-500; A. PIOLA, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*, Effatà, Torino 2006; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Esperta in umanità. La collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo* (31 maggio 2004), in EV 22, 2788-2834; J. MOINGT, *Les femmes et l'avenir de l'Église*, in «Études» 155 (2011) 67-76.

<sup>47</sup> FRANCESCO, Lettera apostolica *Spiritus Domini* (10 gennaio 2021) (SD). Sull'accesso delle donne ai ministeri del lettorato e dell'accollato, cf. ID., *Lettera al Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede circa l'accesso delle donne ai ministeri del lettorato e dell'accollato* (10 gennaio 2021), in «L'Osservatore Romano», 10 gennaio 2021, 10.

<sup>48</sup> CONGREGAZIONE PER IL CLERO ET AL., Istruzione [interdicasteriale] *Ecclesiae de mysterio* (15 agosto 1997), in EV 16, 671-740.

tigiosità gli abusi e le prassi trasgressive, e affermava che l'obiettivo del documento è «evitare, per un verso la svalutazione del ministero ordinato e la caduta in una “protestantizzazione” dei concetti di ministero e della Chiesa stessa, e per altro verso il rischio di una “clericalizzazione” dei laici». <sup>49</sup> E aggiungeva:

Si vuole tuttavia correggere quelle tendenze che comportano un rilassamento nell'osservanza delle leggi e delle norme canoniche e una confusione dottrinale che di fatto induce a pensare il compito dei laici e dei presbiteri su di un piano di sostanziale parità, generando così di fatto una mentalità «funzionalistica» del ministero, che considera il ministero di «pastore» nell'ottica della funzione, e non della realtà sacramentale ontologica: «L'esercizio di questi compiti [suppletivi] non fa del fedele laico un pastore; in realtà non è il compito a costituire il ministero, bensì l'ordinazione sacramentale» (*Christifideles laici*, 23 § 2). <sup>50</sup>

I rilievi critici di Ratzinger lasciano intendere il contesto nel quale si muoveva la questione dei ministeri laicali negli anni Novanta del secolo passato. <sup>51</sup> Da una parte venivano stigmatizzati gli abusi e le deviazioni, dall'altra veniva indicata la direzione nella quale procedere per una piena valorizzazione della vocazione e della missione dei fedeli laici nella Chiesa. Da una parte venivano fatte importanti affermazioni sul piano ecclesologico e della ministerialità, dall'altra si mantenevano le istituzioni e le norme, che si riteneva potessero contrastare gli abusi e le prassi trasgressive, senza confrontarsi con l'ecclesiologia professata e introdurre le attese riforme. La stessa cosa si deve dire per il tema della «donna»: all'elevata riflessione magisteriale sulla donna sviluppata dai papi, non corrispondeva il suo riconoscimento nelle istituzioni e nelle norme.

<sup>49</sup> J. RATZINGER, *A proposito dell'Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei presbiteri* (1998), in ID., *Opera Omnia*, vol. XII: *Annunciatori della parola e servitori del sacramento dell'Ordine*, LEV, Città del Vaticano 2013, 219-222. Nella stessa conferenza stampa il card. Ratzinger elencava tra le aree ecclesiali dove erano diffusi gli abusi e le deviazioni «il Centro-Nord d'Europa e in diversa misura anche zone del Nord America e nell'Australia»: *ibid.*, 219. Sullo sviluppo dei ministeri nella Chiesa cattolica tedesca e in altre parti del mondo cf. P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016, 117-171,

<sup>50</sup> RATZINGER, *A proposito dell'Istruzione*, 222. Sulla situazione della collaborazione tra preti e laici nella diocesi svizzera di Basilea, accompagnata dalla riflessione ampia e propositiva del vescovo: K. KOCH, *Lettera pastorale Insieme responsabili della nostra diocesi*, Soletta, Pentecoste 1998, in «Ambrosius» 74 (4/1998) 293-325.

<sup>51</sup> B. SESBOÛÉ, *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris 1996.

#### 2.2.4. L'apporto del Codice alla disciplina dei ministeri

Il *Codice di diritto canonico* offre un apporto notevole alla riflessione. Se nel Codice del 1917 i canoni riguardanti gli uffici erano rivolti esclusivamente ai chierici, perché la nozione di «ufficio» era concettualmente vincolata alla nozione di «potestà», sia di ordine sia di giurisdizione (cf. CIC 1917 can. 145 § 1), il Codice del 1983 (can. 145 § 1) adotta una nozione di ufficio completamente separata dalla nozione di potestà, per cui le norme sugli uffici sono estese anche ai laici che operano nella Chiesa quando ad essi è affidato un ufficio (LG 33c). Da quando è entrato in vigore il Codice del 1983, i cann. 145-196 riguardanti gli uffici ecclesiastici si applicano anche ai laici, quando ad essi è affidato un ufficio.

L'ufficio ecclesiastico è, secondo il Codice, qualunque incarico (*munus*) che è costituito in modo stabile, per disposizione divina o ecclesiastica, svolge funzioni giuridiche per l'edificazione della comunità ecclesiale e la realizzazione della sua missione evangelica. La stabilità comporta un insieme di diritti e doveri connessi all'ufficio (can. 145 §§ 1-2). Nell'ordinamento canonico la stragrande maggioranza degli uffici è di diritto ecclesiale, fanno eccezione l'episcopato e il Romano Pontefice. Titolare di un ufficio potrebbe essere anche un laico, a meno che l'incarico richieda di per sé l'ordine sacro (can. 150). Il Codice stabilisce che gli obblighi e i diritti propri dei singoli uffici ecclesiastici sono definiti dall'autorità competente che costituisce e conferisce l'ufficio, vale a dire dallo stesso diritto oppure dal decreto della medesima autorità (vescovo diocesano, Conferenza episcopale, l'ordinario di un istituto di vita consacrata clericale di diritto pontificio).

Gran parte dei ministeri esercitati dai laici in una parrocchia – catechista parrocchiale, visitatore degli ammalati, responsabile dell'équipe liturgica, animatore della comunicazione, ecc. – canonicamente parlando non sono *officia*, ma *munera*, incarichi che non hanno le caratteristiche degli uffici (stabilità, determinazione di obblighi e diritti, nomina episcopale). La mancata formalizzazione canonica degli incarichi (*munera*) non ne sminuisce il valore, al contrario la loro incidenza nella vita quotidiana delle comunità ne rivela l'utilità e il più delle volte la necessità.<sup>52</sup>

<sup>52</sup> A. MONTAN, *Ministeria, munera, officia. I laici titolari di uffici e ministeri - cann. 228, 230, 274*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (ed.), *I laici nella ministerialità della Chiesa. XXVI Incontro di studio, Centro Dolomiti Pio X, Borca di Cadore, 28 giugno-3 luglio 1999*, Glossa, Milano 2000, 99-134.



Il can. 228 § 1 pone le basi per l'affidamento dei ministeri – *munera* / incarichi e *officia* / uffici – ai laici. Stabilisce che i laici sono capaci (*habiles*) di esercitare un incarico (*munus*) o una funzione (*officium*) ecclesiale a due condizioni: che siano idonei, abbiano, cioè, le qualità richieste dal diritto<sup>53</sup> e vi sia l'assunzione da parte dei sacri pastori (*a sacris pastoribus assumuntur*). A un ministero non si perviene per auto-investitura, ma con libero conferimento da parte dell'autorità ecclesiastica competente,<sup>54</sup> vista l'idoneità della persona. Il Battesimo è il fondamento della partecipazione di tutti alla missione della Chiesa, per ricevere un ministero occorre essere abili (capaci) in funzione dell'idoneità richiesta a essere assunti dai pastori. Dall'affidamento ai laici di una funzione (*officium*) o di un incarico (*munus*) ecclesiale, deriva la loro collaborazione alla missione del vescovo o del parroco. La legittimazione di tale collaborazione si attua con la verifica delle qualità richieste (idoneità) e la chiamata da parte dell'autorità pastorale. Sono numerosi i canoni che prevedono formalmente la partecipazione e la collaborazione dei laici alla missione della gerarchia.<sup>55</sup>

Il can. 230, facendo riferimento alla liturgia, presenta una tipologia di ministeri che possono essere conferiti ai laici («ministeri laicali») e ne regola l'esercizio. Distingue: ministeri istituiti di lettore e accolito (§ 1), funzioni liturgiche temporanee (§ 2) e ministeri straordinari di supplenza (§ 3).

- I «ministeri istituiti» (cf. *Ministeria quaedam*), che devono essere mantenuti in tutta la Chiesa latina e, a seguito del già citato «motu proprio» *Spiritus Domini*, non sono più riservati ai soli laici di sesso maschile,<sup>56</sup> sono due: il *lettorato* e l'*accolitato* (§ 1).

<sup>53</sup> CIC 1983, can. 149 § 1: «Perché uno sia promosso a un ufficio ecclesiastico, deve essere nella comunione della Chiesa e possedere l'idoneità, cioè essere dotato delle qualità richieste per l'ufficio stesso dal diritto universale o particolare oppure dalla legge di fondazione».

<sup>54</sup> CIC 1983, cann. 157; 158-183.

<sup>55</sup> La partecipazione dei laici è prevista in particolare: *a*) sul piano dell'annuncio della fede: can. 229 § 3; 528 § 1; 759; 767 § 1; 776; 784; 785 §§ 1-2; 805; 810 § 1; 822 §§ 2-3; *b*) sul piano della vita liturgica e sacramentale: can. 230 §§ 2-3; 837 § 1; 861 § 2; 910 § 2; 943; 1112 §§ 1-2, ecc.; *c*) nei consigli e nelle assemblee: can. 228 § 2; 377; 460; 463 §§ 1.5-2; 512 § 1; 536 § 1; 1041,1°; 1044; 1216; 1293 § 1,2°; *d*) nell'esercizio della potestà di governo: can. 119 § 2; 482; *e*) nell'amministrazione dei beni: can. 482; 483; 492; 494; 537; 1282; *f*) nel campo giudiziario: can. 1421 § 2; 1424; 1428 § 2; 1435; 1437; 1448 § 2; 1484; 1574-1581; 1680.

<sup>56</sup> Cf. sopra alla nota 47.



- Le funzioni liturgiche temporanee sono quelle accennate nel § 2 del can. 230: la funzione di lettore, di commentatore, di cantore, ecc. Possono essere affidate indistintamente a uomini e donne. Tra le funzioni liturgiche che i laici, uomini e donne, possono esercitare vi è anche il servizio all'altare.<sup>57</sup> Hanno carattere temporaneo, il conferimento non richiede l'istituzione con un rito liturgico e non attribuisce alcuna denominazione speciale al fedele che le esercita.
- Il § 3 del can. 230 presenta un terzo tipo di ministeri, detti «ministeri di supplenza» (*officia supplere*).<sup>58</sup> Ai laici è consentito di supplire ad alcuni uffici dei chierici a condizione che si verifichino due circostanze: «Caso di necessità» e «mancanza di ministri ordinati». Le esemplificazioni sono numerose, alcune contenute nello stesso canone: il ministero della Parola (esclusa l'omelia: can. 767 § 1), la presidenza delle preghiere liturgiche (can. 1248 § 2), l'amministrazione del Battesimo (can. 861 § 2), la distribuzione della sacra comunione (can. 910 § 2), l'esposizione e la reposizione del Santissimo Sacramento (can. 943), l'assistenza ai matrimoni (can. 1112), la celebrazione delle esequie (*Rito delle esequie*, con designazione della Conferenza episcopale e con il consenso della Santa Sede n. 19,1). Questi ministeri non sono né stabili, né permanenti e non sono conferiti con un rito di istituzione. Si tratta di azioni (liturgiche) che vengono compiute in virtù di una designazione temporanea (*ex temporanea deputatione*).

<sup>57</sup> In merito si veda: PONTIFICIO CONSIGLIO PER L'INTERPRETAZIONE DEI TESTI LEGISLATIVI, *Risposta al dubbio «Utrum inter munera de servitio laicorum ad altare», sul servizio liturgico dei laici (can. 230 § 2)* (11 luglio 1992), in EV 13, 1867; cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Lettera circolare *Credo doveroso* (15 marzo 1994), in «Notitiae» 30 (1994) 351-355 (anche in EV 14, 589-596).

<sup>58</sup> Per il concetto di «supplenza» si fa riferimento a LG 35d («Si danno casi di laici che, in misura delle loro facoltà, suppliscono alcune funzioni dei sacri ministri, quando questi mancano o sono impediti da un regime di persecuzione») e AA 24f («La gerarchia affida ai laici alcuni compiti, che sono più intimamente collegati con i doveri dei pastori, come nell'esposizione della dottrina cristiana, in alcuni atti liturgici, nella cura delle anime. In forza di tale missione, i laici, quanto all'esercizio del loro compito, sono pienamente soggetti alla direzione superiore ecclesiastica»), ma la critica teologica ne sostiene l'inadeguatezza: LEGRAND, *La realizzazione della Chiesa*, 236. Si veda anche J. RIGAL, *L'Église en chantier*, Cerf, Paris 1994, 135-136. Diversa la prospettiva del canonista A. PERLASCA, *I laici e il «munus sanctificandi Ecclesiae»*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (ed.), *I laici nella ministerialità*, 219-263, 262.

Una forma straordinaria di collaborazione dei laici con il parroco nella parrocchia è quella regolata dal can. 517 § 2. È prevista la possibilità che una parrocchia, per mancanza di sacerdoti,<sup>59</sup> venga affidata al particolare impegno pastorale di una «persona non insignita del carattere sacerdotale». Questo fedele (laico, accolito, lettore, consacrato/a) non sostituisce il parroco e può espletare soltanto le funzioni consentite dal suo stato ecclesiale. Per le funzioni che richiedono la potestà di ordine, come, ad esempio, la celebrazione dell'Eucaristia e del sacramento della Penitenza, o la potestà di governo della parrocchia, il vescovo è tenuto a «costituire un sacerdote il quale, con le potestà e le facoltà di parroco, sia il moderatore della cura pastorale». Secondo il testo del canone dirigere, coordinare, moderare, governare la parrocchia compete solo a un sacerdote, il laico partecipa.<sup>60</sup>

Altra forma di collaborazione è prevista nel can. 519: il parroco, pastore proprio della parrocchia a lui affidata, compie le funzioni di insegnare, santificare e governare, «anche con la collaborazione di altri presbiteri o diaconi e con l'apporto dei fedeli laici». Le espressioni usate dal canone sono alquanto generiche. Implicitamente viene affermata un'esigenza fondamentale che una comunità parrocchiale dovrebbe realizzare: essere una comunità sinodale.

Quale conclusione trarre in merito allo sviluppo della disciplina canonica lungo i sessant'anni che ci separano dal Concilio Vaticano II?

Sul piano dottrinale si sono confermati e sviluppati importanti principi presenti nel Vaticano II e costitutivi dell'ordinamento canonico: viene riconosciuta nella Chiesa una pluralità di ministeri, quelli ordinati, fondati sul sacramento dell'Ordine, e quelli non ordinati (detti anche «battesimali», «laicali») con distinto fondamento teologico e canonico; viene individuato il fondamento teologico della ministerialità dei fedeli non ordinati nell'iniziazione cristiana e nel matrimonio; viene riconosciuta la possibilità che le Conferenze episcopali e gli stessi vescovi possano chiedere alla Sede Apostolica l'istituzione di nuovi ministeri «necessari» o «molto utili nella propria regione».<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Sono escluse ragioni di comodità o di promozione del laicato.

<sup>60</sup> V. MURGANO, *I laici partecipi nell'esercizio della cura pastorale di una parrocchia: can. 517 § 2*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (ed.), *I laici nella ministerialità*, 161-190; B. UGGÉ, *Il «munus regendi» dei laici in parrocchia*, in «Quaderni di Diritto Ecclesiale» XVII (2004) 413-438.

<sup>61</sup> Per l'approfondimento nei documenti del magistero si veda EN 73; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Ecclesia in America* (22 gennaio 1999), n. 44; ID.,

Altra importante acquisizione è il ripristino del diaconato come ministero permanente.<sup>62</sup> Sul piano delle norme si avverte il bisogno della definizione dell'identità del fedele laico, della concezione della ministerialità laicale (LG 10; 33abc; AA 24), del rapporto tra chierici e laici, delle diverse forme di relazione (collaborazione, partecipazione, supplenza) nell'edificazione del corpo ecclesiale. Si avverte la necessità di chiarire l'incerta (ambigua) formulazione del can. 129 § 2,<sup>63</sup> si chiede di specificare i compiti dei fedeli laici nel *munus docendi*, nel *munus sanctificandi* e nel *munus regendi* della Chiesa.<sup>64</sup>

Il cammino percorso porta in primo piano la necessità che, accanto alla legislazione della Chiesa universale, abbia a svilupparsi il diritto particolare delle Conferenze episcopali e delle Chiese particolari sui ministeri laicali. Spetta al diritto particolare, tenuto conto della normativa della Chiesa universale, delineare il profilo giuridico dei ministeri che una Conferenza episcopale o un vescovo diocesano intendono istituire, in conformità al can. 145 del Codice. Spetta al diritto particolare, in conformità al diritto universale, definire il complesso di attribuzioni e compiti, di obblighi e diritti ai quali il fedele laico sarà tenuto, in base al tipo di ministero che gli viene affidato. Spetta al diritto particolare coordinare il servizio che un fedele laico è chiamato a svolgere nella trama delle relazioni gerarchiche, degli uffici e delle funzioni che strutturano quella determinata Chiesa locale. Spetta al diritto particolare, tenuto conto di quanto dispone il diritto universale, definire la stabilità del ministero affidato, la sua finalità spirituale, il conferimento canonico (mediante rito liturgico, lettera di missione, ecc.),

Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* (30 dicembre 1988), nn. 23, 26, 27, 28, 29; CONGREGAZIONE PER I VESCOVI, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi. Apostolorum successores* (22 febbraio 2004), nn. 108-117; BENEDETTO XVI, *Messaggio alla VI Assemblea ordinaria del Forum internazionale di Azione Cattolica* (10 agosto 2012). Tra i molteplici documenti delle Conferenze episcopali segnalò, nella versione spagnola a cura del «Consejo Episcopal Latinoamericano» (CELAM): *Misión y ministerios de los cristianos laicos. Conferencia Nacional de Obispos de Brasil - CNBB*, Celam, Bogotá 2003.

<sup>62</sup> Mi limito a segnalare: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Documento XXI *Le diaconat: évolution et perspectives* (30 settembre 2002), in EV 21, 940-1139; PETROLINO (ed.), *Nuovo Enchiridion sul diaconato*, 529-635.

<sup>63</sup> G. MAZZONI, *Ministerialità e potestà*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (ed.), *I laici nella ministerialità*, 73-97.

<sup>64</sup> E. ZANETTI, *I laici nel «munus docendi» della Chiesa*, in *ibid.*, 191-218; PERLASCA, *I laici e il «munus sanctificandi Ecclesiae»*, 219-264.

e la potestà ecclesiastica, di ordine o di giurisdizione o di natura amministrativa, di cui è dotato.

Resta un problema di fondo: riconsiderare quali ministeri sono davvero incompatibili, teologicamente e giuridicamente, con la mancanza dell'ordine sacro, a partire anche dai bisogni essenziali delle comunità cristiane. La diffusione dei ministeri laicali battesimali è opportuna e utile, purché impostata come servizio e stimolo e non come recezione di una delega. Con un'avvertenza: non moltiplicare eccessivamente l'istituzione dei ministeri, mostrando più fiducia nella struttura che nello Spirito, che «con la forza del Vangelo fa ringiovanire la Chiesa, continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo» (LG 4).<sup>65</sup>

### 3. Nuovi ministeri e diritto canonico

#### 3.1. Nuovi ministeri

I documenti del Sinodo dei Vescovi per la Regione Panamazzonica contengono un ricco elenco di ministeri proposti per quelle Chiese. Si tratta di un elenco provvisorio, che non è certo esclusivo dell'Amazzonia.<sup>66</sup> Le indicazioni più puntuali si trovano nella terza parte del quarto capitolo dell'*Instrumentum laboris* del Sinodo, riguardante *L'organizzazione delle comunità* (nn. 127-129: nuovi ministeri, ruolo dei laici, della donna, della vita

<sup>65</sup> Sui ministeri laicali si veda: M. VISIOLI, *I ministeri laicali parrocchiali. Una lettura di alcuni documenti del magistero ecclesiale*, in «Quaderni di Diritto Ecclesiale» XVIII (2004) 242-268; BORRAS - ROUTHIER, *Les nouveaux ministères*; A. MONTAN, *Presidenza e ministeri. Una rilettura dalla tradizione tra «fatto» e «diritto» a partire da «Ministeria quaedam» fino a oggi*, in A.M. CALAPJ BURLINI (ed.), *Liturgia e ministeri ecclesiali. Atti della XXV Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Vallombrosa, 26-31 agosto 2007*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2008, 103-106.

<sup>66</sup> Sui documenti delle Chiese dell'Amazzonia cf. B. LESOING, *Les ministères dans «Querida Amazonia»*, in «Nouvelle Revue Theologique» 142 (2020) 592-605; O.C. VÉLEZ CARO, *¿Será posible un ministerio ordenado sin clericalismo?*, in «Sal Terrae» 108 (2020) 617-638; S. NOCETI, *Chiesa, casa comune. Dal Sinodo per l'Amazzonia una parola profetica*, EDB, Bologna 2020; F. FABENE, *Sinfonia di ministeri. Una rinnovata presenza dei laici nella Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2020 (Prefazione di papa Francesco); A. MONTAN, *I «ministeri laicali» nei documenti del Sinodo dei Vescovi per le Chiese dell'Amazzonia*, in «Orientamenti pastorali» 7-8 (2020) 53-63; dossier su: *Église et ministères pastoraux I. Fondement charismatique et institutionnalisation de l'envoi*, in «Recherches de Science Religieuse» 109 (1/2021); *Église et ministères pastoraux II. Ministère Episcopal et ministere presbyteral*, in «Recherches de Science Religieuse» 109 (2/2021).

consacrata, dei giovani). Nel *Documento finale*, i «suggerimenti» dell'*Instrumentum laboris* trovano la loro elaborazione definitiva (cf. *Chiesa ministeriale e nuovi ministeri* [nn. 93-96], *La vita consacrata* [nn. 97-98], *La presenza e l'ora della donna* [nn. 99-103], *Diaconato permanente* [nn. 104-106]).

I ministeri proposti sono descritti dai documenti come «adeguati a questo momento storico» (IL 43), da «promuovere e conferire a uomini e donne in modo equo» (DF 95), con i laici adeguatamente formati, quali «attori privilegiati» (DF 93) della missione ecclesiale, riconoscendo l'apporto determinante della *leadership* delle donne (IL 79, 129c; DF 100, 102; QA 99, 102-103).<sup>67</sup> Riporto alcune proposte, mantenendo il testo originale.<sup>68</sup>

– Si chiede il «riconoscimento formale da parte della Chiesa particolare, dell'*agente pastorale* come ministero speciale che promuove la cura della casa comune» (IL 104k); «dobbiamo formare agenti pastorali e ministri ordinati con una mentalità socio-ambientale», [...] «vogliamo creare ministeri per la cura della “casa comune” in Amazzonia, la cui funzione sia quella di prendersi cura del territorio e delle acque insieme alle comunità indigene, [...] di promuovere un'ecologia integrale assumendo il programma dell'enciclica *Laudato sì*» (DF 75.79.82).

– Si chiede di «articolare in ogni comunità urbana un *servizio di accoglienza* che sia attento a chi arriva inaspettatamente con necessità urgenti e sia in grado di offrire protezione di fronte al pericolo delle organizzazioni criminali» (IL 69 b-c). Nel *Documento finale* la richiesta è formulata in termini di ministero: si chiede che venga istituito «un *ministero per l'accoglienza* di coloro che sono sfollati dai loro territori verso le città» (DF 79).

– Si chiede di poter dare un riconoscimento ufficiale e una più precisa determinazione credibile e corresponsabile ad alcune *figure ministeriali centrali* nella vita della comunità: *animatori/animatrici* e *coordinatori/coordinatrici* di comunità (IL 129.b2; DF 93.96).

<sup>67</sup> Cf. S. NOCETI, *Donne e Amazzonia: la profezia del «nuovo mondo»*, in «L'Osservatore Romano. Supplemento», settembre 2019, 12-13.

<sup>68</sup> Non prendo in considerazione la richiesta che possano essere conferiti anche alle donne i ministeri istituiti del lettorato e dell'accollitato riservati ai soli maschi da *Ministeria quaedam* e dal CIC can. 230 § 1 (DF102), in quanto la richiesta è già stata accolta da papa Francesco in *Spiritus Domini* e delucidata in ID., *Lettera al Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede*: lettorato e accollitato possono essere affidati, mediante il rito liturgico stabilito, a tutti i fedeli che risultano idonei, di sesso maschile o femminile.

– «Chiediamo che venga creato il *ministero di «donna dirigente di comunità»* dando ad esso un riconoscimento, nel servizio alle mutevoli esigenze di evangelizzazione e di attenzione alle comunità» (DF 102; vedi anche DP 14 e IL 129 a3 [dove si chiede un «ministero ufficiale»; DF 101];

– Si costituisca un *ministero per «l'esercizio della cura pastorale» di una comunità*: «Il vescovo può affidare, con un mandato a tempo determinato, in assenza di sacerdoti, l'esercizio della cura pastorale delle comunità a una persona non investita del carattere sacerdotale, che sia membro della stessa comunità [...]. Potrà costituire questo ministero in rappresentanza della comunità cristiana con un mandato ufficiale attraverso un atto rituale, affinché la persona responsabile della comunità sia riconosciuta anche a livello civile e locale. Resterà sempre il sacerdote, con la potestà e la facoltà di parroco, a essere il responsabile della comunità» (DF 96; confermato in QA 94 [dove si parla di «presenza stabile di responsabili laici maturi e dotati di autorità» con rinvio nella nota 136 al can. 517 § 2 del CIC]). Vanno segnalate richieste che riguardano i gradi degli ordini maggiori, in particolare il diaconato per le donne e il presbiterato conferito a uomini sposati (diaconi).

– Si legge nel *Documento finale*: «In molte consultazioni [della fase pre-sinodale] è stata avanzata la richiesta del *diaconato permanente per le donne*. [...] Ci piacerebbe condividere le nostre esperienze e riflessioni con la *Commissione di studio sul diaconato delle donne* istituita dal Papa» (DF 103).<sup>69</sup>

– «Si chiede che, per le zone più remote della regione, si studi la possibilità di *ordinazione sacerdotale di anziani*, preferibilmente indigeni, rispettati e accettati dalla loro comunità, sebbene possano avere già una famiglia costituita e stabile, al fine di assicurare i sacramenti che accompagnano e sostengono la vita cristiana» (IL 129.a2). Nel *Documento finale*, poi, la stessa proposta viene così riformulata: «Nel quadro di *Lumen gentium* 26, l'autorità competente stabilisca criteri e disposizioni per *ordinare sacerdoti uomini idonei e riconosciuti dalla comunità*, i quali pur avendo una famiglia legittimamente costituita e stabile, abbiano un diaconato permanente fecondo e ricevano una formazione adeguata per il presbiterato al fine di sostenere la vita della comunità cristiana mediante la predicazione

<sup>69</sup> Il Papa ha prospettato una ripresa dei lavori della «Commissione di studio sul diaconato delle donne», da lui creata il 2 agosto 2016, con l'inserimento di nuovi membri: FRANCESCO, *Discorso al termine dell'assemblea sinodale* (26 ottobre 2019).

della Parola e la celebrazione dei sacramenti nelle regioni più remote della regione amazzonica» (DF 111).

– Nel *Documento finale* si fa riferimento a «équipe missionarie itineranti» (DF 39-40), composte di religiosi e laici che visitano le comunità per la formazione e per le celebrazioni sacramentali. Mancano ulteriori precisazioni.

Per completezza, segnalò altri ministeri richiesti in altri documenti:

– Paolo VI nell'*Evangelii nuntiandi* scrive: «Noi incoraggiamo [...] *ministeri ecclesiastici* capaci di ringiovanire e di rafforzare il dinamismo evangelizzatore [della Chiesa]» ed esemplifica: «Per esempio quelli di catechista, di animatori della preghiera e del canto, di cristiani dedicati al servizio della parola di Dio o all'assistenza dei fratelli bisognosi.<sup>70</sup> Quelli infine dei capi di piccole comunità, dei responsabili dei movimenti apostolici, o di altri responsabili» (EN 73).

– Papa Francesco, nella *Christus vivit* ai giovani e a tutto il popolo di Dio, scrive: «Il Sinodo riconosce la necessità di preparare consacrati e laici, uomini e donne, che siano qualificati per l'*accompagnamento dei giovani*. Il carisma dell'ascolto che lo Spirito Santo fa sorgere nella comunità, potrebbe anche ricevere una forma di riconoscimento istituzionale per il servizio ecclesiale» (CV 244; cf. anche DF 9 [dove si parla di «ministero per l'ascolto dei giovani»]).

– Nell'*Amoris laetitia*, papa Francesco accoglie il suggerimento del Sinodo e ritiene che «un *ministero dedicato a coloro la cui relazione matrimoniale si è infranta* appare particolarmente urgente» (AL 238). Questo ministero potrebbe includere il cammino di preparazione al matrimonio o configurarsi come un ministero condiviso da una coppia.

– Dalla *Deus caritas est* di Benedetto XVI, si deduce che sarebbe molto opportuno istituire un *ministero della carità*, anche per esprimere che «la carità non è per la Chiesa un specie di attività di assistenza sociale [...], ma appartiene alla sua natura, è espressione irrinunciabile della sua stessa essenza». Il ministero potrebbe affiancare il diacono, che è ordinato per il ministero e a cui compete dedicarsi ai vari servizi della carità (DCE 25a).

<sup>70</sup> Potrebbe trattarsi del ministero della carità (cf. DCE 25a) da affiancare al diacono, del ministero della giustizia, dei carcerati, per la difesa e la promozione del creato.



– Nel *Direttorio sulle comunicazioni sociali nella missione della Chiesa della Chiesa italiana*,<sup>71</sup> è prevista la figura dell'«animatore della comunicazione e della cultura» (l'intero sesto capitolo, nn. 121-134). La formazione di tale figura «può avere come esito anche un riconoscimento formale, non esclusa una forma di mandato ecclesiale nei casi in cui si profilasse un evidente servizio di tipo ministeriale» (n. 132).<sup>72</sup>

L'elenco è provvisorio, può essere arricchito da una prassi coraggiosa (cf. QA 66), ha una chiara dimensione laicale. A parte le questioni del diaconato femminile e dell'ordinazione sacerdotale di diaconi sposati, i ministeri elencati sono tutti *essenzialmente* distinti dal ministero ordinato, hanno come fondamento il Battesimo, la Cresima e il Matrimonio, possono essere affidati e assunti stabilmente da tutti i fedeli ritenuti idonei, senza distinzione di sesso. Resta da definire la domanda di ministero istituito di «donna dirigente di comunità» (DF 102).

### 3.2. *Criteri ai quali si ispira il diritto canonico nel dare forma giuridica a determinate materie ecclesiali*

Più che esaminare le singole proposte di ministero, ritengo utile richiamare i criteri fondamentali ai quali si ispira il diritto canonico, quando affronta, dalla sua angolatura, con il suo linguaggio e con la sua metodologia, una specifica materia ecclesiale per dare ad essa forma giuridica, vincolante per la comunità cristiana e per i singoli fedeli. I documenti del Sinodo delle Chiese dell'Amazzonia offrono indicazioni interessanti.

– *Comunione*. Il primo criterio è la comunione. *Communio* è il concetto assunto da larga parte della dottrina canonistica e dai Papi dopo il Vaticano II, quale fondamento e principio formale del diritto canonico. La *Nota explicativa praevia* della *Lumen gentium* dichiarava espressamente il carattere giuridico del concetto di comunione.<sup>73</sup> L'autorevole indicazione dell'Assemblea straordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1985:

<sup>71</sup> CEI, *Comunicazione e missione. Direttorio sulle comunicazioni sociali nella missione della Chiesa* (18 giugno 2004), in ECEI 7, 1506-1723:1641.1652.

<sup>72</sup> Cf. F. MASTROFINI - P. CASTRILLI, *Animatore della comunicazione. Manuale per una nuova figura pastorale*, Ancora, Milano 2005.

<sup>73</sup> «“Comunione” è un concetto tenuto in grande onore nella Chiesa antica [...]. Per essa non si intende un certo vago “sentimento”, ma una “realtà organica”, che richiede una forma giuridica e insieme è animata dalla carità» (LG 2).



«L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale dei documenti del Concilio», ha confermato l'orientamento assunto dalla canonistica e dai Papi.<sup>74</sup> L'ecclesiologia di comunione è principio ispiratore della teologia dei ministeri e della loro organizzazione giuridica. I ministeri sono realtà di comunione, luoghi di relazioni comunionali, con due protagonisti fondamentali: il Cristo e la Chiesa. Protagonista primordiale è Cristo, che interviene in modi molteplici: insegna, santifica e guida il popolo di Dio, mediante lo Spirito e per mezzo dei membri della stessa Chiesa. La fondazione della ministerialità della Chiesa e dei vari ministeri è, a un tempo, cristologica e pneumatologica. Spetta alla competente autorità della Chiesa disciplinare i ministeri in modo conforme alla loro natura, determinare l'idoneità e i requisiti dei soggetti che possono intervenire nell'azione ministeriale. I ministeri non sono un esercizio di dominio e di potere, ma servizio reso al popolo di Dio e alla sua missione. I ministeri così intesi concorrono a manifestare e confermare che la Chiesa è una comunione organica, ordinata gerarchicamente (LG 8).

– *Sinodalità*. Il termine «sinodalità» è assente dal *Codice di diritto canonico*. Tuttavia, come categoria organizzatrice delle relazioni tra le persone che appartengono alla Chiesa, più specificatamente tra coloro che esercitano un ministero nella comunità, la sinodalità è un elemento essenziale del diritto, che concerne il *modus vivendi et operandi* della Chiesa popolo di Dio, in specie per le tre grandi funzioni ecclesiali descritte dal Vaticano II: le funzioni dell'*insegnamento*, della *santificazione* e, soprattutto, del *governo*. Papa Francesco, a differenza di Giovanni Paolo II, che concentrava la sinodalità nella «collegialità»,<sup>75</sup> definisce la sinodalità una «dimensione costitutiva della

<sup>74</sup> SINODO DEI VESCOVI, Relazione finale *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi* (7 dicembre 1985), II. C. 1, in EV 9, 1800. Il testo citato invita a fare attenzione a non ridurre l'ecclesiologia di comunione a pure questioni organizzative o a problemi che riguardino semplicemente i poteri. Si veda anche: GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Sacrae disciplinae leges* (25 gennaio 1983), in AAS 75 (II/1983) XI-XII: «Ciò che costituisce la “novità” fondamentale del Concilio Vaticano II, in linea di continuità con la tradizione legislativa della Chiesa, per quanto riguarda specialmente l'ecclesiologia, costituisce altresì la “novità” del nuovo Codice»; il Codice è «complementare» all'insegnamento del Vaticano II; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2018, nn. 6, 9.

<sup>75</sup> «Che la “synodalitas effectiva” – come potremmo per analogia definirla –, da noi vissuta in questi giorni, si prolunghi nel tempo quale “synodalitas affectiva” e accompagni il nostro impegno nel mandare a esecuzione quanto il Signore ha suggerito ai nostri cuori, rimasti

Chiesa»,<sup>76</sup> che «offre la cornice interpretativa più adeguata per comprendere lo stesso ministero gerarchico».<sup>77</sup> La sinodalità è, fundamentalmente, una *cultura ecclesiological*, una concezione della responsabilità condivisa da parte di tutti i fedeli. Nelle Chiese particolari struttura fondamentale di sinodalità è il sinodo diocesano, cui vanno aggiunti i consigli diocesani (presbiterale, pastorale, per l'amministrazione dei beni) e le strutture proprie dei raggruppamenti di Chiese (concili particolari). Sull'esercizio dell'autorità, i documenti sinodali delle Chiese dell'Amazzonia pongono la questione della relazione tra l'autorità del ministero apostolico e l'autorità che spetta ai laici (QA 94.103).<sup>78</sup> Sul tema tornerò più avanti. Per ora mi limito a osservare che la questione è affrontata dal diritto penetrando nella struttura intima della Chiesa e ricordando che le norme giuridiche sono costitutive del *modus vivendi et operandi* della Chiesa e sono al servizio della comunione.<sup>79</sup>

– «*Mutua interiorità*» tra universale e particolare della Chiesa. Il terzo criterio fondamentale che regge il diritto canonico è la correlazione tra Chiesa universale e Chiese particolari. Va intesa alla luce del rapporto di «mutua interiorità» che sussiste tra la Chiesa universale e le Chiese particolari, in virtù del quale «le Chiese particolari sono formate a immagine della Chiesa universale, ed è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica» (LG 23; cf. CIC can. 368). Le due dimensioni insopprimibili della Chiesa, da una parte impediscono di ridurre la Chiesa universale a una somma di Chiese locali e di considerare le Chiese locali come circoscrizioni amministrative (parti) della Chiesa universale, dall'altra obbligano a riconoscere che è sempre la Chiesa «una, santa cattolica e apostolica» (LG 8.26) a realizzarsi in ogni Chiesa locale che celebra l'Eucaristia. È in questa complessa relazione tra universale e particolare che va compresa la sinodalità. Spiega papa Francesco:

costantemente vigili nell'ascolto durante lo svolgersi delle varie sessioni, nelle quali si è articolata la nostra assemblea»: AAS 80 (1988) 611; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Pastores gregis* (6 ottobre 2003), n. 8, in AAS 96 (2004) 825-927.

<sup>76</sup> FRANCESCO, Discorso *nella commemorazione dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi* (17 ottobre 2015), in EV 31, 1368.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 1662.

<sup>78</sup> Si veda anche DF 101-102 dove si chiede di rafforzare la *leadership* della donna nella Chiesa.

<sup>79</sup> Cf. FRANCESCO, Discorso *ai partecipanti alla sessione plenaria del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi* (21 febbraio 2020).

Il cammino sinodale culmina nell'ascolto del vescovo di Roma chiamato a pronunciarsi [...] non a partire dalle sue convinzioni personali, ma come testimone supremo della fede di tutta la Chiesa.<sup>80</sup>

Questa trama di relazioni, si applica anche ai ministeri, ordinati e laicali. Larga parte della dottrina è del parere che la Chiesa particolare sia il luogo privilegiato per lo sviluppo dei ministeri, soprattutto non ordinati o laicali, da disciplinare in conformità alle norme della Chiesa universale.

– *Lo statuto dei fedeli.* Altra coordinata fondamentale considerata dal diritto della Chiesa è lo statuto dei fedeli. Si tratta degli obblighi e dei diritti riconosciuti a tutti i fedeli tra loro «sussiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire, tutti cooperano all'edificazione del corpo di Cristo, secondo la condizione e i compiti propri di ciascuno» (CIC can. 208). Obblighi e diritti sono espressi nel *Codice di diritto canonico*, in continuità col Vaticano II. Il can. 209, dedicato alla «comunione con la Chiesa» cattolica, universale e particolare, fornisce il quadro generale d'esercizio dei doveri e diritti (CIC cann. 209; 210-223). Questo statuto è fondamentale. È a partire dallo statuto proprio di ciascun fedele che vengono riconosciute e protette le condizioni di vita dei membri della Chiesa, tanto nella sfera privata della loro esistenza, che nei loro impegni pubblici: adesione di fede, statuto sacramentale fondamento dell'uguaglianza tra tutti i fedeli. Non è consentita nessuna confusione, e ciò in modo particolare nel campo dei ministeri: ciascun fedele è tenuto ad assicurare per la parte che gli compete il servizio di grazia in nome di Cristo che la Chiesa gli ha riconosciuto e da lui si attende (can. 207). Fondamentale è la distinzione tra «il sacerdozio comune dei fedeli o battesimale» e «il sacerdozio ordinato o gerarchico». I due sono ordinati l'uno all'altro; l'uno e l'altro infatti, ciascuno a suo modo, partecipano dell'unico sacerdozio di Cristo, ma sono anche essenzialmente distinti (LG 10).

– *Lo statuto delle comunità.* Altra coordinata che l'ordinamento non può trascurare è lo statuto delle comunità nelle loro diversificate realizzazioni (comunità di base, diocesi, strutture sinodali regionali, nazionali, internazionali, universali), come definito nella legislazione canonica vigente. Nel *Documento finale* viene richiesta con forza una Chiesa dal volto amazzonico:

Ha bisogno che le sue comunità siano impregnate di spirito sinodale, sostenute da strutture organizzative in accordo con questa dinamica, come autentici

<sup>80</sup> FRANCESCO, Discorso *nella commemorazione dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi*.

organismi di «comunione». Le forme di esercizio della sinodalità sono varie, dovranno essere decentralizzate nei loro diversi livelli (diocesano, regionale, nazionale, universale), rispettose e attente ai processi locali, senza indebolire il legame con le Chiese sorelle e con la Chiesa universale (DF 92).

Sempre nel *Documento finale* vengono chieste l'istituzione di «un'Università Cattolica Amazzonica» inculturata (DF 114) e la creazione di un «organismo» episcopale regionale permanente e rappresentativo, che promuova la sinodalità tra le Chiese della regione, che aiuti a delineare il volto amazzonico di questa Chiesa, articolato con il CELAM (DF 115). Il documento chiede che venga costituita anche una commissione competente in vista «dell'elaborazione di un rito amazzonico che esprima il patrimonio liturgico, teologico, disciplinare e spirituale dell'Amazzonia, con particolare riferimento a quanto afferma la *Lumen gentium* per le Chiese orientali (cf. LG 23)» (DF 119). In *Querida Amazzonia* più che alle strutture delle Chiese locali – l'unico riferimento si trova nel n. 96, dove si parla delle comunità di base, non si parla della parrocchia – si guarda ai *soggetti* che operano a servizio delle comunità e ai loro ruoli: i sacerdoti, i diaconi permanenti, i laici, i consacrati, i gruppi di missionari itineranti, le donne. Nelle comunità, ai diversi livelli chi ha ricevuto un ministero, un incarico, un ufficio assume un ruolo specifico. Nella Chiesa c'è diversità di ministero ma unità di missione alla quale partecipano tutti i battezzati (AA 2b). Per lo sviluppo della comunità cristiana sono necessari vari ministeri; tra essi sono da annoverare:

I compiti dei sacerdoti, dei diaconi e dei catechisti, e l'azione cattolica. Parimenti i religiosi e le religiose, per stabilire e rafforzare il regno di Cristo negli animi, e per estenderlo ulteriormente, svolgono un compito indispensabile sia con la preghiera, sia con l'attività esterna (AG 15).

– *L'inculturazione della ministerialità*. I criteri sin qui illustrati appartengono alla tradizione ecclesiologico-canonica universale e particolare. Nei documenti del Sinodo delle Chiese dell'Amazzonia sono presenti con fedeltà, ma sono anche connotati da un elemento che domina l'intero quarto capitolo (*Un sogno ecclesiale*) di *Querida Amazzonia* e coinvolge direttamente la ministerialità ecclesiale, l'*inculturazione*.<sup>81</sup> Nell'Esortazione

<sup>81</sup> Cf. anche il terzo (*Nuovi cammini di conversione culturale*) e il quinto capitolo (*Nuovi cammini di conversione sinodale*) del DF e la parte terza (*Chiesa profetica in Amazzonia: sfide e speranze*) dell'IL.

postsinodale l'inculturazione non è un semplice adattamento dell'annuncio evangelico ai destinatari o un mezzo per favorire l'evangelizzazione; essa è un'evangelizzazione pensata in modo relazionale in interazione con le differenti culture. Detto diversamente, l'inculturazione è un processo di rielaborazione e reinterpretazione sia del cristianesimo, sia delle culture in gioco (QA 62-69); è un processo reciproco, che comporta un duplice movimento, la fecondazione delle culture e l'arricchimento della comprensione delle Chiese, producendo una nuova feconda sintesi (QA 68). È lo stesso papa Francesco a esortare la Chiesa intera a superare la «forma europea» di espressione della fede cristiana, per rigenerarsi come Chiesa *nelle e per* le diverse culture: non esiste un cristianesimo monoculturale e monocorde (QA 69). Nel «poliedrico amazzonico» l'inculturazione è un processo multiforme, che dà luogo a forme necessariamente differenziate di vivere la Chiesa, non riducibili *ad unum* (QA 32). L'appello a questo concetto "nuovo" di inculturazione riguarda tutti gli aspetti della vita ecclesiale. A noi interessa, l'organizzazione ecclesiale e la ministerialità (QA 70-90). In *Querida Amazonía* la trattazione dei ministeri non ha come punto di partenza la sinodalità, ma il processo di inculturazione. L'inculturazione diviene così il modo proprio di vivere e di dare corpo alla sinodalità. La strada è aperta a una profonda diversificazione ministeriale.

### 3.3. Annotazioni in prospettiva «*de iure condendo*»

– *Vanno promossi nuovi cammini di ministerialità ecclesiale.* Nel Documento finale del Sinodo dei vescovi per le Chiese dell'Amazzonia si segnala la necessità di pensare a «nuovi cammini di ministerialità ecclesiale»:

È urgente che si promuovano e si conferiscano ministeri a uomini e donne [...]. È la Chiesa degli uomini e delle donne battezzati che dobbiamo consolidare promuovendo la ministerialità e, soprattutto, la consapevolezza della dignità battesimale (DF 95).

Ciò va detto non solo per la Chiesa amazzonica, bensì per tutta la Chiesa, nella varietà delle situazioni. È urgente riscoprire la corresponsabilità di tutti i battezzati nella Chiesa, e in particolare la missione del laicato. Ogni Chiesa particolare è chiamata a condurre un attento discernimento sui ministeri di cui il proprio territorio ha bisogno.

– *Una rinnovata presenza dei laici nella Chiesa.* Nei documenti del Sinodo Pan-Amazzone sono tenuti in considerazione gli statuti delle diverse categorie di fedeli: i presbiteri, i diaconi permanenti, i laici, i consacrati, la donna, gli sposati. Primeggiano i laici. Il pensiero di papa Francesco sui laici è noto:

È l'ora che i laici facciano un passo avanti, un passo in più. E trovino nella Chiesa lo spazio necessario per farlo, il modo per rispondere alle loro vocazioni.<sup>82</sup>

In *Querida Amazonia* il Papa scrive che «non si tratta solo di favorire una maggiore presenza di ministri ordinati che possano celebrare l'Eucaristia», ma c'è bisogno di «promuovere l'incontro con la Parola e la maturazione della santità attraverso vari servizi laicali» (QA 93). L'enfasi è sulla donna.<sup>83</sup> Una conclusione si impone: è necessario rivedere nell'ordinamento canonico le norme riguardanti i ministeri laicali, rendendole più espansive e aperte, più sicure e armoniche tra di loro, riconoscendo ai laici un ruolo specifico capace di incidere nella vita delle comunità cristiane, così da permettere, come chiede il Papa: «Lo sviluppo di una cultura ecclesiale *marcatamente laicale*» (QA 94). Le questioni da approfondire, in dialogo con la teologia, riguardano tutte e tre le grandi funzioni ecclesiali descritte dal Vaticano II: l'insegnamento, la santificazione e soprattutto il governo.

– *Esercizio dell'autorità.* Occorre definire come tutti i *christifideles*, in virtù dei sacramenti dell'iniziazione, sono investiti dei *munera* di Cristo profeta, sacerdote e re e quale *potestas (auctoritas)* venga conferita per l'operosità di ciascuno nella Chiesa. In *Querida Amazonia* si chiede «la presenza stabile di responsabili laici maturi e dotati di autorità» (QA 94); nello stesso documento si chiede che «le donne abbiano un'incidenza reale ed effettiva nell'organizzazione, nelle decisioni più importanti e nella guida della comunità» (QA 103). Nel *Documento finale*, con un vocabolario manageriale, si chiede che la donna

assuma con maggior forza la sua *leadership* in seno alla sua Chiesa e che la Chiesa riconosca ciò e lo promuova rafforzando la sua partecipazione nei consigli pastorali delle parrocchie e delle diocesi, come anche nelle istanze di governo (DF 101).

<sup>82</sup> FRANCESCO, *Prefazione*, in FABENE, *Sinfonia di ministri*, 5.

<sup>83</sup> Cf. il quarto capitolo (*L'organizzazione delle comunità*) della terza parte dell'IL 129; DF 93-96, 97-98, 99-103, 104-106, 111; QA 85-88, 89, 92, 93, 94, 95, 98, 99-103.

Sono richieste che obbligano a riformulare la riflessione e l'esercizio dell'autorità nella Chiesa, tenendo presente che le soluzioni, più che nelle categorie sociologiche, dovranno radicarsi nel "mistero" della Chiesa.<sup>84</sup>

– *Verso una teologia dei ministeri.* A partire dal Vaticano II la pluriministerialità è un dato irreversibile, ma anche alquanto laborioso nel confronto delle ecclesiologie. Lo confermano i cinquant'anni di dibattiti che si sono sviluppati fino ad oggi. È compito dei canonisti mediare tra le prassi ecclesiali e le ecclesiologie professate. Vi è convergenza tra teologi e canonisti sulla necessità di passare da una teologia dell'Ordine a una teologia dei ministeri: i ministeri nel ministero della Chiesa, i ministeri *nella, per mezzo e per* la Chiesa in un luogo, tenendo sempre presente che la diversità di ministero è a servizio dell'unità della missione.<sup>85</sup>

– *Dimensione locale dei ministeri.* Con la pluriministerialità, va affermata, protetta e promossa la pluralità delle Chiese particolari e quindi la dimensione locale dei ministeri. I documenti delle Chiese dell'Amazzonia parlano di inculturazione dei ministeri.<sup>86</sup> In questo contesto va approfondito il concetto di diritto particolare (*ius particulare*), la sua elaborazione da parte dei soggetti produttori di tale diritto (le diocesi e le circoscrizioni equiparate, le province e le regioni ecclesiastiche, le Conferenze episcopali). Nelle diverse Chiese particolari esistono necessità pastorali specifiche, dunque doveri differenti che sono all'origine delle leggi particolari.<sup>87</sup> Poiché i ministeri sono dei carismi, in quanto dono dello Spirito Santo per l'edificazione della Chiesa, è compito dei pastori esercitare il dovuto discernimento, stabilire i requisiti di idoneità e di ammissione, come pure la modalità di conferimento e di esercizio dei ministeri. Occorre vigilare sulla conformità della legge particolare con

<sup>84</sup> Cf. V. MIGNOZZI, *L'autorità dei fedeli nella Chiesa*, in M. EPIS (ed.), *Autorità e forme di potere nella Chiesa*, Glossa, Milano 2019, 191-220; A. BORRAS, *Per un potere sanato. Una prospettiva canonistica*, in *ibid.*, 221-248; ID. (dir.), *Délibérer en Église. Hommage à Monsieur l'abbé Raphaël Collinet*, Lessius, Bruxelles 2010; G. ROUTHIER - G. JOBIN (dir.), *L'autorité et les autorités. L'herméneutique théologique de Vatican II*, Cerf, Paris 2010.

<sup>85</sup> Cf. AA 2b; LG 4, 30, 32; UR 2b; ecc.); anche BORRAS - ROUTHIER, *Les nouveaux ministères*, 93-103.

<sup>86</sup> «La Chiesa è chiamata a camminare con i popoli dell'Amazzonia» (QA 61). Occorre sviluppare «una Chiesa dal volto amazzonico» (QA 61), inculturata (QA 66-110), anche nell'organizzazione ecclesiale e nei ministeri (QA 85).

<sup>87</sup> Cf. F. COCCOPALMERIO, *L'élaboration du droit particulier pour les Églises particulières dans le contexte de la loi universelle de l'Église*, in M. AOUN - J.-M. TUFFERY-ANDRIEU (edd.), *Le ius particulare dans le droit canonique actuel*, Artège, Perpignan 2013, 15-27.



la legge universale.<sup>88</sup> L'istituzione di nuovi ministeri laicali ritenuti utili per una determinata regione, spetta ultimamente alla Sede Apostolica.

– *L'impegno dei fedeli laici* non può e non deve esaurirsi nell'esercizio dei ministeri non ordinati, com'è avvenuto a volte in passato. Una loro migliore configurazione, osserva papa Francesco, e un più preciso riferimento alla responsabilità «che nasce dal Battesimo e dalla Confermazione», potrà aiutare la Chiesa a riscoprire il senso della comunione che la caratterizza e ad avviare un rinnovato impegno nella «catechesi» e nella «celebrazione della fede» (EG 102).

È in questa riscoperta che può trovare una migliore traduzione la feconda sinergia che nasce dalla reciproca ordinazione di sacerdozio ordinato e sacerdozio battesimale. Tale reciprocità, dal servizio al sacramento dell'altare, è chiamata a rifluire, nella distinzione dei compiti, in quel servizio a «fare di Cristo il cuore del mondo» che è peculiare missione di tutta la Chiesa.<sup>89</sup>

La proposta dei ministeri laicali deve avvenire sia a livello ecclesiale che nell'impegno del laicato nella comunità degli uomini. La missione dei laici si attua all'interno della comunità cristiana e nella società, dove essi vivono e operano ordinando le cose del mondo secondo il regno di Dio.

<sup>88</sup> Significativo è quanto ha detto papa Francesco sul diritto canonico in generale: «È necessario riacquistare e approfondire il senso vero del diritto della Chiesa, corpo mistico di Cristo, dove la preminenza è della parola di Dio e dei sacramenti, mentre la norma giuridica ha un ruolo necessario, ma subordinato e al servizio della comunione. In questa linea è opportuno che il Dicastero aiuti a far riflettere su una genuina formazione giuridica nella Chiesa, che faccia comprendere la pastoralità del diritto canonico, la sua strumentalità in ordine alla *salus animarum* (can. 1752), la sua necessità per ossequio alla virtù della giustizia, che sempre deve essere affermata e garantita. [...] Far conoscere e applicare le leggi della Chiesa non è un intralcio alla presunta "efficacia" pastorale di chi vuol risolvere i problemi senza il diritto, bensì garanzia della ricerca di soluzioni non arbitrarie, ma veramente giuste e, perciò, veramente pastorali. Evitando soluzioni arbitrarie, il diritto diventa valido baluardo a difesa degli ultimi e dei poveri, scudo protettore di chi rischia di cadere vittima dei potenti di turno»: FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti alla sessione plenaria del Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi* (21 febbraio 2020). Le leggi canoniche contribuiscono a oggettivare i rapporti ecclesiali in materia di obblighi, di diritti e di competenze, Tutelano l'appartenenza ecclesiale e proteggono gli attori della vita ecclesiale: fedeli cristiani, laici, chierici, consacrati, sposati, persone giuridiche, istituzioni ecclesiali, associazioni di fedeli.

<sup>89</sup> FRANCESCO, *Lettera al Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede*.



## MINISTERIALITÀ E MISSIONE DELLA CHIESA

CARD. MARCELLO SEMERARO  
*Prefetto della Congregazione delle Cause dei Santi*

PATH 20 (2021) 113-128

*Rivolgo il mio saluto a tutti voi, in primo luogo a S.E. Rev.ma l'Arcivescovo Ignazio Sanna, Presidente della Pontificia Accademia Teologica, per l'invito che mi ha rivolto. Insieme a lui saluto il prof. don Riccardo Battocchio, Presidente dell'«Associazione Teologica Italiana», che ha collaborato all'organizzazione di questo pomeriggio di studio. Un saluto cordiale lo rivolgo anche al prof. Dario Vitali, che ha introdotto i lavori, nonché alla prof. sa Serena Noceti e al prof. padre Agostino Montan, che mi hanno preceduto con i loro interventi.*

Se ho ben compreso, a me è chiesto di offrire una riflessione che rilegga la questione della ministerialità collocandola nel suo contesto originario, vale a dire la missione della Chiesa. Evitando, allora, di tornare su temi e considerazioni già affrontate dai due interventi che mi hanno preceduto, prendendo le mosse dalla lezione conciliare e dal magistero successivo proverò a offrire alcune traiettorie teologiche che siano in grado di mostrare l'intima correlazione e dipendenza della ministerialità *nella e della* Chiesa dalla missionarietà dell'intero soggetto ecclesiale. Del resto, anche il magistero più recente di papa Francesco – faccio riferimento in particolare a *Querida Amazonia*<sup>1</sup> – orienta in questa direzione la lettura circa i nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale.

<sup>1</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale *Querida Amazonia* (2 febbraio 2020) (QA).

## 1. La Chiesa tutta ministeriale in quanto missionaria

Com'è noto, fu Yves-Marie Congar a coniare per primo l'espressione «Chiesa tutta ministeriale», in occasione dell'assemblea dei vescovi francesi del 1973.<sup>2</sup> In quella circostanza, volendo indicare l'urgenza di un coinvolgimento di tutti nella comunità ecclesiale, il teologo domenicano francese fece ricorso a quella espressione, che, sebbene nelle intenzioni volesse mettere l'accento su una questione decisiva, tuttavia presentava pure una qualche ambiguità, dal momento che sembrava far coincidere la soggettualità dei *christifideles* con il necessario esercizio di un qualche ministero. La stessa formula ha conosciuto qualche anno dopo una ripresa nel documento pastorale dell'Episcopato italiano *Evangelizzazione e ministeri*. Lì si riconosce molto opportunamente che «solo una Chiesa tutta ministeriale è capace di un serio e fruttuoso impegno di evangelizzazione e promozione umana».<sup>3</sup> In tempi più recenti è stato possibile leggere un rilancio della medesima espressione nel *Documento finale* del Sinodo per l'Amazzonia dove, proprio nell'*incipit* del paragrafo sui *Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale*, si fa appello a una «Chiesa tutta ministeriale»,<sup>4</sup> richiamando a chiare lettere le acquisizioni maturate nell'ultima assise conciliare in ordine alla soggettualità dell'intero popolo di Dio nella sua identità battesimale.

Considerazioni di questo genere, prima ancora che portare l'attenzione sull'esercizio specifico di ministerialità nella Chiesa, richiamano anzitutto l'orizzonte di fondo, vale a dire l'unica missione messianica del popolo di Dio, cui partecipano tutti i soggetti ecclesiali secondo l'apporto specifico derivante dall'identità di ciascuno. Con la stessa logica, infatti, mediante la quale il Vaticano II ha anteposto il riconoscimento della comune dignità di tutti i battezzati all'affermazione delle specificità dei singoli soggetti ecclesiali, anche la questione dei ministeri nella Chiesa ha bisogno di essere collocata sullo sfondo di quell'affermazione conciliare relativa alla «natura

<sup>2</sup> Y.-M. CONGAR, *Intervention*, in CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE - ASSEMBLÉE PLÉNIÈRE, *Tous responsables dans l'Église? Le ministère presbytéral dans l'Église tout entière «ministérielle»*. *Réflexions de l'assemblée plénière de l'Episcopat (Lourdes 1973)*, Centurion, Paris 1973, 60-61.

<sup>3</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (CEI), Documento pastorale *Evangelizzazione e ministeri* (15 agosto 1977), n. 18.

<sup>4</sup> SINODO DEI VESCOVI, Documento finale. *Amazzonia: nuovi cammini per la Chiesa e per un'ecologia integrale* (26 ottobre 2019), n. 93.

missionaria» di tutta la Chiesa,<sup>5</sup> potendo così riconoscere la «diversità di ministero» nell'«unità di missione».<sup>6</sup> Al di fuori di tale prospettiva, del resto, è difficile rinvenire la ragione ultima degli stessi ministeri ecclesiali, come pure è altrettanto complesso tenersi estranei da logiche che possono apparire, in ultima istanza, di spartizione di poteri.<sup>7</sup>

Nel processo di ricezione del Vaticano II, soprattutto a partire dal Sinodo dei Vescovi del 1985 (*Il ventesimo anniversario della conclusione del Concilio Vaticano II*), la preponderanza nell'ermeneutica dei testi del Concilio riconosciuta all'ecclesiologia di comunione ha di fatto ricollocato gli elementi principali dell'ecclesiologia conciliare in un quadro tendenzialmente differente rispetto a quello che li ha originati. Non è questo il contesto in cui valutare l'opportunità o meno di un'operazione del genere, come pure verificare in che modo sia stata rispettata la *mens* conciliare. Altri di fatto hanno già tentato questa operazione.<sup>8</sup> Ciò che è interessante, senza dubbio, è la connessione che si è via via consolidata nel rapporto tra comunione e missione *nella e della* Chiesa. Le basi di tale correlazione e interdipendenza sono evidentemente rinvenibili nell'ecclesiologia conciliare, sebbene il magistero e la riflessione teologica successivi abbiano operato riletture e reinterpretazioni del rapporto in questione. In tal senso il medesimo soggetto collettivo che fa Chiesa è caratterizzato al contempo da dinamiche relazionali generate dalla condivisione della stessa fede e da dinamiche di estroversione originate dal servizio allo stesso Vangelo, allo

<sup>5</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* (7 dicembre 1965), n. 2.

<sup>6</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam actuositatem* (18 novembre 1965), n. 2.

<sup>7</sup> L'unità di missione è riconosciuta da papa Francesco come «servizio a “fare di Cristo il cuore del mondo” [...]. Proprio questo unico, benché distinto, servizio a favore del mondo, allarga gli orizzonti della missione ecclesiale, impedendole di rinchiudersi in sterili logiche rivolte soprattutto a rivendicare spazi di potere e aiutandole a sperimentarsi come comunità spirituale che “cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena” (GS 40). In questa dinamica si può comprendere veramente il significato di “Chiesa in uscita”» (FRANCESCO, *Lettera al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede circa l'accesso delle donne ai ministeri del lettorato e dell'accollato* [10 gennaio 2021]).

<sup>8</sup> Cf. V. MIGNOZZI, *L'ecclesiologia di comunione nel e dal Vaticano II: tra ricezione e sviluppi successivi*, in A. GABRIELLI - G. MISSUTI (edd.), *Ecclesiologie di comunione nella Chiesa antica (I-III sec.). Presupposti per gli sviluppi ecclesiologici*, Ecumenica Editrice, Bari 2019, 207-231. Si veda pure F. RUTIGLIANO, *Il Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985: Chiesa mistero di comunione. Al centro dello sviluppo ermeneutico e di ricezione del Concilio Vaticano II*, Cittadella, Assisi 2016.

stesso Regno di Dio e alla stessa vicenda umana, pur nella specificità dell'identità credente e/o ministeriale di ciascuno.

Vale la pena, a tal proposito, riprendere l'espressione di «comunione missionaria», usata da papa Francesco in *Evangelii gaudium*, e utilizzata precedentemente da Giovanni Paolo II in *Christifideles laici*.<sup>9</sup> Si tratta di una formula sintetica con un'evidente carica programmatica, che riesce a leggere la realtà della comunione in una chiara prospettiva missionaria. Quest'ultima rappresenterebbe la chiave di lettura della stessa comunione ecclesiale, la quale ha senso proprio in rapporto alla ragione per la quale la Chiesa esiste, vale a dire l'annuncio del Vangelo. Non è casuale la scelta, operata in *Evangelii gaudium*, di anteporre a tutto lo sviluppo del documento programmatico dell'attuale pontificato un primo capitolo su *La trasformazione missionaria della Chiesa* (EG 19-49). Si tratta di un'indicazione di prospettiva inequivocabile, che va nella linea non solo di offrire alcuni orientamenti pastorali per le prassi ecclesiali, ma anche di prospettare una rilettura complessiva delle tre grandi consegne ecclesologiche conciliari: mistero, comunione e missione, rimodulando una sorta di primato della dimensione missionaria della Chiesa a partire dalla quale il resto è come ricollocato al giusto posto. In virtù di questa trasformazione si può leggere opportunamente l'insistenza di papa Francesco in ordine alla conversione pastorale, che non può rimanere solo un fatto interiore, ma deve interessare anche le strutture ecclesiali e, in ultima istanza, anche le forme di ministerialità nella Chiesa.

Da tale prospettiva, dunque, si può affermare che la missionarietà della Chiesa è il tratto identificativo che assume la forma storica della comunione ecclesiale nella figura di una comunità di popolo. Il recente recupero di tale categoria biblico-teologica, centrale nel magistero conciliare, permette così di rileggere la questione della ministerialità, fondandola nella missionarietà di tutto il popolo di Dio abilitato a ciò in virtù e grazie al Battesimo. Non sono pochi i riferimenti sul tema che si possono richiamare dall'attuale magistero pontificio. Oltre a *Evangelii gaudium* e *Querida Amazonia*, si può considerare quanto papa Francesco, solo pochi mesi fa, ha scritto in una lettera inviata al Prefetto della Congregazione della Dottrina della Fede, in occasione della pubblicazione della Lettera *Spiritus Domini*. Proprio nell'*in-*

<sup>9</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (EG), nn. 23 e 31; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* (30 dicembre 1988), n. 32.

*cipit* della lettera, dopo aver ricordato che è lo Spirito a suscitare nella comunione del popolo di Dio molteplici e diversi doni e carismi, egli afferma:

Mediante i sacramenti del Battesimo, della Confermazione e dell'Eucaristia, i membri del Corpo di Cristo ricevono dallo Spirito del Risorto, in varia misura e con diversità di espressioni, quei doni che permettono loro di dare il necessario contributo all'edificazione della Chiesa e all'annuncio del Vangelo ad ogni creatura.<sup>10</sup>

Il riferimento chiaro è alla natura sacerdotale dell'intero popolo di Dio e alle forme correlate nelle quali tale sacerdozio si esprime, vale a dire quello battesimale e quello ministeriale. Tanto nel *Motu proprio* quanto nella *Lettera* che lo accompagna è insistente il richiamo al fondamento battesimale della ministerialità ecclesiale nella forma dei ministeri istituiti, come pure alla necessaria corresponsabilità di tutti i battezzati nella comune «edificazione della Chiesa» nell'«annuncio del Vangelo». Un'analisi attenta di tali affermazioni magisteriali rivela un tentativo interessante di superare uno schema, che per molto tempo è stato decisivo, tra Chiesa *ad intra* e Chiesa *ad extra*. Secondo un modello di Chiesa «in uscita missionaria» (EG 24) anche la questione ministeriale ha bisogno di essere interpretata superando la distinzione *ad intra - ad extra*. Quest'ultima, infatti, finirebbe per risolvere la ministerialità ecclesiale in una delimitazione di campi di competenza strettamente differenti, assegnando compiti specifici agli uni e agli altri, magari rigorosamente separati. Lungi da ogni rischio di indifferenziazione, ciò che pare decisivo è che papa Francesco riconosca come chiamati all'edificazione della Chiesa e all'annuncio del Vangelo non solo alcuni, ma tutti i battezzati in virtù dell'appartenenza al medesimo popolo sacerdotale, senza particolari distinzioni.

Risuonano illuminanti in merito le affermazioni di *Evangelii gaudium* con le quali il Papa ribadisce che «in virtù del Battesimo ricevuto, ogni membro del popolo di Dio è diventato discepolo missionario (cf. Mt 28,19). Ciascun battezzato, qualunque sia la sua funzione nella Chiesa e il grado di istruzione della sua fede, è un soggetto attivo di evangelizzazione e sarebbe inadeguato pensare a uno schema di evangelizzazione portato avanti da attori qualificati in cui il resto del popolo fedele fosse solamente recettivo

<sup>10</sup> FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede circa l'accesso delle donne ai ministeri del lettorato e dell'accollitato* (10 gennaio 2021); cf. ID., *Lettera apostolica in forma di Motu Proprio Spiritus Domini* (10 gennaio 2021).

delle loro azioni. La nuova evangelizzazione deve implicare un nuovo protagonismo di ciascuno dei battezzati» (EG 120). In una sorta di resa dei conti e di verifica sul campo rispetto a quanto affermato, in un'altra occasione lo stesso Francesco riconosce che

senza rendercene conto, abbiamo generato una élite laicale credendo che sono laici impegnati solo quelli che lavorano in cose «dei preti», e abbiamo dimenticato, trascurandolo, il credente che molte volte brucia la sua speranza nella lotta quotidiana per vivere la fede. Sono queste le situazioni che il clericalismo non può vedere, perché è più preoccupato a dominare spazi che a generare processi.<sup>11</sup>

Solo il riconoscimento effettivo di un «noi» ecclesiale, prioritario rispetto a logiche che possono apparire di spartizione di poteri, può fondare una missionarietà ecclesiale capace di coinvolgere tutti i battezzati a partire dalla condizione di vita propria di ciascuno. Del resto è proprio in virtù della condivisione di una medesima missione messianica di evangelizzazione e di servizio al Regno di Dio presente e operante nella storia che si comprende la ministerialità nella forma di una corresponsabilità di soggetti.<sup>12</sup> Su questa base sinfonica, essenziale per la missione ecclesiale, ogni ministero può conseguentemente trovare la connotazione propria, quella nota specifica che contribuisce a disegnare i tratti del volto di una Chiesa *in proesistenza*.

## 2. La ministerialità nella missione di una Chiesa locale

La ministerialità ecclesiale, interpretata dal versante prospettico della missionarietà di tutta la Chiesa, ha bisogno di essere approfondita ulteriormente attraverso il riferimento alla Chiesa locale. Non avrebbe senso, infatti, ragionare su un'idea di ministerialità prescindendo dalla connessione necessaria con un contesto ecclesiale ben definito all'interno del quale essa si traduce in forme plurali di esercizio. I ministeri sono principalmente quelli della Chiesa locale, come pure la teologia e la pratica inerente al tema

<sup>11</sup> FRANCESCO, *Lettera al Cardinale Marc Ouellet, Presidente della Pontificia Commissione per l'America Latina* (19 marzo 2016).

<sup>12</sup> Cf. M. SEMERARO, *Il «noi ecclesiale». Una prospettiva includente*, in «Catechetica ed Educazione» 6 (2021) 1, 47-61.

s'iscrivono nella Chiesa *in questo luogo* e nel suo servizio in un ambiente specifico.

I rimandi fondativi a proposito di questa relazione essenziale possono essere diversi, a partire dalle testimonianze neotestamentarie e dalle prassi via via consolidate nei primi secoli del cristianesimo, fino ad arrivare alla lezione conciliare del Vaticano II. Anche volendosi fermare solo sull'ultimo segmento storico-teologico relativo alla nostra questione, ci si rende conto di un evidente e reciproco rimando nella dottrina del Vaticano II tra l'affermazione della missione come tratto distintivo di tutta la Chiesa e di ogni Chiesa locale e la soggettualità che quest'ultima è chiamata a interpretare in riferimento alla propria identità missionaria. Ambedue le prospettive sono scaturite dal lento e progressivo superamento di una visione universalistica di Chiesa che, nei secoli precedenti, aveva rappresentato l'unica chiave interpretativa dell'identità e della missione ecclesiali. La ripresa teologica dell'attenzione alla Chiesa locale ha così avviato un processo di progressivo riconoscimento di quegli elementi che, considerati nel loro insieme, configurano l'esistenza della Chiesa in un luogo definito (cf. LG 23; SC 41; CD 11). In tal senso è con l'annuncio del Vangelo e la celebrazione dei sacramenti, come pure nella diversità dei carismi, che si realizza *in un luogo preciso* la Chiesa di Dio, una, santa, cattolica e apostolica.

Il magistero di papa Francesco, su questo aspetto, non manca di offrire una serie di direttrici illuminanti. Possiamo richiamare in tale contesto quanto egli afferma:

Ogni Chiesa particolare, porzione della Chiesa cattolica sotto la guida del suo Vescovo, è anch'essa chiamata alla conversione missionaria. Essa è il soggetto dell'evangelizzazione, in quanto è la manifestazione concreta dell'unica Chiesa in un luogo del mondo, e in essa «è veramente presente e opera la Chiesa di Cristo, una, santa, cattolica e apostolica». È la Chiesa incarnata in uno spazio determinato, provvista di tutti i mezzi di salvezza donati da Cristo, però con un volto locale (EG 30).

Se parimenti facciamo riferimento a *Querida Amazonia*, ci imbattiamo in una sorta di «ricentrimento kerygmatico ed eucaristico»<sup>13</sup> del vissuto ecclesiale. Riprendendo, infatti, le riflessioni già offerte in *Evangelii gaudium*

<sup>13</sup> Cf. B. LESOING, *Le ministères dans Querida Amazonia*, in «Nouvelle Revue Théologique» 142 (4/2020) 594; ID., *Les nouveaux ministères en leur site ecclésiologique*, in «Transversalités» 152 (1/2020) 109-119.



a proposito della centralità del *kerygma*, Francesco ridisegna un vissuto di Chiesa che pone al suo centro l'annuncio pasquale del Cristo morto e risorto e la celebrazione eucaristica, che ne rende attuale l'efficacia in una forma sacramentale. È proprio a partire da questa celebrazione che la ministerialità è plasmata in forme plurali di espressione. Il Papa non intende affatto operare una sorta di riduzionismo liturgico, come se l'Eucaristia assorbisse tutti gli aspetti della vita della Chiesa. Tuttavia egli prende sul serio l'affermazione conciliare secondo cui l'Eucaristia è fonte e culmine dell'intera vita cristiana. Da essa promana ogni dinamica missionaria e quindi ogni forma di ministerialità ecclesiale. Vale la pena, a tal riguardo, citare ancora una volta padre Congar per il quale

il popolo di Dio si realizza come corpo di Cristo solo attraverso l'Eucaristia, grazie alla quale si opera il passaggio dal corpo personale del Signore al suo corpo ecclesiale, con l'attribuzione dello stesso nome. E ancora, attraverso l'Eucaristia il popolo è consacrato alla diaconia della missione: egli infatti è il pane spezzato, dato, il sangue versato per gli altri.<sup>14</sup>

Tutto questo non accade mai in un ambiente neutrale, indistinto, ma piuttosto in uno spazio umano culturalmente connotato. Come infatti non si dà Chiesa se non in un luogo definito, così questo darsi ecclesiale si rende possibile attraverso una configurazione culturale specifica. La teologia della Chiesa locale rilanciata dal Vaticano II ha condotto alla reinterpretazione del carattere ecclesiale della cattolicità anche attraverso una rivalutazione del rapporto della Chiesa con la cultura.<sup>15</sup> In *Evangelii gaudium* papa Francesco offre una sintesi interessante sulla questione quando afferma:

La nozione di cultura è uno strumento prezioso per comprendere le diverse espressioni della vita cristiana presenti nel popolo di Dio. Quando una comunità accoglie l'annuncio della salvezza, lo Spirito Santo ne feconda la cultura con la forza trasformante del Vangelo [...]. Nei diversi popoli che sperimentano il dono di Dio secondo la propria cultura, la Chiesa esprime la sua autentica cattolicità e mostra «la bellezza di questo volto pluriforme (NMI 40) (EG 115-116).

<sup>14</sup> Y.-M. CONGAR, *Un popolo messianico*, Queriniana, Brescia 1977, 75-76.

<sup>15</sup> Cf. G. SILVESTRI, *La Chiesa locale «soggetto culturale»*, Dehoniane, Roma 1998.

Com'è noto, non è questo l'unico riferimento possibile al magistero attuale sul nostro tema e in questa sede evidentemente non è possibile richiamare tutta la costellazione di testi che approfondiscono la questione. È sufficiente, tuttavia, riconoscere che, anche per papa Francesco, il trinomio Vangelo-Chiesa-cultura costituisce uno degli snodi decisivi per ripensare il tema dell'evangelizzazione e anche quello della *forma Ecclesiae* insieme ai suoi processi di riforma.

Non è un caso che nel quarto capitolo di *Querida Amazonia* il sogno ecclesiale di cui si parla può riassumersi in una sola parola che dà l'intonazione all'intera parte dell'Esortazione apostolica. Mi riferisco alla questione dell'inculturazione. Si nota facilmente come non si parli di nuova evangelizzazione, ma di una «rinnovata inculturazione del Vangelo in Amazzonia» (QA 70). Le due nozioni di evangelizzazione e d'inculturazione in tale contesto sono rese prossime come non mai. Mentre, infatti, nell'Esortazione *Ecclesia in Africa* Giovanni Paolo II presentava l'inculturazione come uno degli aspetti dell'evangelizzazione, alla pari dell'annuncio, del dialogo, della giustizia o della pace,<sup>16</sup> o ancora come un cammino verso la piena evangelizzazione (EA 59 e 62), *Querida Amazonia* pare, invece, assimilare il processo di evangelizzazione a quello d'inculturazione. Più precisamente, l'inculturazione si mostra come la modalità propria all'«annuncio del Vangelo inesauribile» (QA 68). Nell'insistenza sull'importanza dell'inculturazione l'accento è posto sul processo di ascolto, di accoglienza della cultura, in particolare quella popolare, di discernimento, per consentire in tal modo all'annuncio esplicito del *kerygma* di prendere corpo. Ancora, Francesco ha potuto affermare che

l'inculturazione è imparare a scoprire come una determinata porzione del popolo di oggi, nel qui e ora della storia, vive, celebra e annuncia la propria fede. Con un'identità particolare e in base ai problemi che deve affrontare, come pure con tutti i motivi che ha per rallegrarsi. L'inculturazione è un lavoro artigianale e non una fabbrica per la produzione in serie di processi che si dedicherebbero a «fabbricare mondi o spazi cristiani».<sup>17</sup>

Ciò di cui parliamo, dunque, è ben più di un semplice adattamento dell'annuncio evangelico a dei destinatari; essa stessa – l'inculturazione,

<sup>16</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Ecclesia in Africa* (14 settembre 1995) (EA), nn. 8 e 57.

<sup>17</sup> FRANCESCO, *Lettera al Cardinale Marc Ouellet*.

appunto – è evangelizzazione, strutturata a partire da uno stile relazionale che si realizza nell'interazione effettiva con le differenti culture.

L'appello all'inculturazione presente in *Querida Amazonia* riguarda tutti gli aspetti della vita ecclesiale: la spiritualità, la santità, il Vangelo, ma anche i ministeri ecclesiali.

Se si incultura la spiritualità, se si incultura la santità, se si incultura il Vangelo stesso, come fare a meno di pensare a un'inculturazione del modo in cui si strutturano e si vivono i ministeri ecclesiali? (QA 85).

È utile notare come il punto di partenza per affrontare la questione dei ministeri in tale contesto non sia tanto la sinodalità, quanto il processo di inculturazione. Più precisamente, è il processo di inculturazione considerato come il modo proprio di vivere e di dare corpo alla sinodalità. Assumendo come punto di partenza l'inculturazione, infatti, la diversificazione dei ministeri non risulta essere più un semplice adattamento superficiale di un modello centrale rispetto ad alcune realtà locali. Piuttosto, è la periferia che viene posta al centro.

Le linee di fondo di *Querida Amazonia*, se sono orientate in primo luogo ai vissuti ecclesiali propri della regione panamazzone, nondimeno contengono elementi validi per tutta la Chiesa e, in essa, per le singole Chiese locali. Uno dei rimandi più espliciti è, senza dubbio, quello a un costante riconoscimento delle soggettività locali e delle responsabilità proprie di ogni Chiesa locale. È il caso di richiamare quanto afferma papa Francesco:

Non è opportuno che il Papa sostituisca gli episcopati locali nel discernimento di tutte le problematiche che si prospettano nei loro territori. In questo senso, avverto la necessità di procedere in una salutare «decentralizzazione» (EG 16).

Si è consapevoli che il Papa tocca con queste indicazioni non solo questioni di riorganizzazione ecclesiale, ma anche problemi di carattere teologico. Uno di questi, per esempio, è l'ancora irrisolta questione dello statuto teologico delle Conferenze episcopali. Tuttavia, va in questa direzione anche quanto concerne l'inculturazione come processo che tocca nel vivo l'esistenza e la missione delle Chiese locali. Per garantire l'annuncio del Vangelo, ragione prima della vita della Chiesa, occorre favorire tutte le condizioni necessarie perché si realizzi l'incontro effettivo con quello spazio umano, culturalmente connotato, nel quale gli uomini e le donne

vivono e possono esprimere anche la propria adesione di fede. Questo compito riguarda e riflette il volto ministeriale di tutta la Chiesa che assume tratti plurali proprio in corrispondenza con le esigenze legate al processo di inculturazione dello stesso Vangelo in un preciso contesto.

Nella lettera che accompagna *Spiritus Domini*, in riferimento alla necessaria inculturazione della ministerialità ecclesiale, si legge:

Il variare delle forme di esercizio dei ministeri non ordinati [...] non è la semplice conseguenza, sul piano sociologico, del desiderio di adattarsi alla sensibilità o alla culture delle epoche e dei luoghi ma è determinato dalla necessità di consentire a ciascuna Chiesa locale/particolare, in comunione con tutte le altre e avendo come centro di unità la Chiesa che è in Roma, di vivere l'azione liturgica, il servizio ai poveri e l'annuncio del Vangelo nella fedeltà al mandato del Signore Gesù Cristo.<sup>18</sup>

### 3. Corresponsabilità e ministerialità, tratti di una Chiesa sinodale

Il recupero della concezione soggettuale della Chiesa locale dal Vaticano II in avanti ha dato vita anche alla riconsiderazione di una pluri-soggettualità interna degli stessi battezzati. Non mancano studi che hanno messo in luce i rilievi teologici della questione. Alla luce di una lettura della ministerialità ecclesiale sul versante della missionarietà della Chiesa locale, pare di particolare interesse riconoscere come la struttura comunione-ministeriale della Chiesa trovi il suo efficace *pendant* nella struttura comunione-ministeriale della cultura. L'una e l'altra si esplicano in forme di mutualità, di reciprocità, di complementarietà e di diversità fra i membri che appartengono al soggetto in questione. Ci sarebbe, anzi, un elemento in più da aggiungere. I ministeri ecclesiali si chiariscono concretamente come l'espressione della vitalità pluri-soggettuale interna tanto *della* Chiesa in sé, quanto della cultura. Le esigenze comunionali e di corresponsabilità, infatti, non sono funzioni semplicemente interne, ma rappresentano l'annuncio profetico della pienezza di vita di una specifica società e di una determinata cultura.<sup>19</sup>

Se torniamo ancora una volta a *Querida Amazonia* e alle considerazioni relative all'inculturazione della ministerialità, si ha modo di riconoscere, quale conseguenza del processo stesso di inculturazione, l'esigenza di una

<sup>18</sup> FRANCESCO, *Lettera del Santo Padre Francesco al Prefetto*.

<sup>19</sup> Cf. SILVESTRI, *La Chiesa locale*, 250-251.

diversificazione di ministeri in funzione del contesto locale o regionale, superando in tal modo una visione tendenzialmente monolitica degli stessi. Appare chiaro come la posta in gioco sia proprio quella di rimettere in questione i tentativi più o meno inconsci di mantenere strutture inadatte e sempre più estranee alle configurazioni specifiche delle Chiese locali. Questo vale tanto per i primi destinatari dell'Esortazione apostolica, quanto per tutte le altre Chiese della *catholica*. L'operazione da compiere può essere immaginata in un doppio movimento, al contempo centrifugo e centripeto. Se, infatti, la ministerialità ha bisogno di respirare e di prendere forma a partire da un contesto culturale definito, evitando così di assumere dall'esterno una sorta di superstruttura ministeriale inadatta, allo stesso tempo essa è preservata da ogni forma di «indigenismo» (QA 37) grazie al «principio eucaristico» (QA 91) in virtù del quale l'unità nella Chiesa proviene da Dio, che raduna il suo popolo nella celebrazione della nuova alleanza sigillata sulla croce.

Tenendo conto di questo, la questione della ministerialità va ricondotta nel quadro complessivo di una Chiesa sinodale nella quale è necessario stabilire una «sincronia tra la comunione e la partecipazione, tra la corresponsabilità e la ministerialità»,<sup>20</sup> al fine di evitare fusioni inopportune o indistinte confusioni. In seno al popolo di Dio, infatti, è in virtù del Battesimo che i credenti prendono parte alla sua attività secondo la diversità dei loro carismi. In tale forma si realizza la corresponsabilità di tutti nella missione. La Chiesa è un popolo di fratelli e sorelle uguali in dignità e differenti in virtù dei loro carismi, dei loro impegni e delle loro funzioni nell'unico corpo di Cristo e solidali in una comune responsabilità grazie all'azione dell'unico Spirito.

In seno a questo corpo ecclesiale, tra i fedeli, alcuni assumono una funzione particolare a servizio di tutti sotto la presidenza di uno solo, che rappresenta Cristo, capo del suo corpo. In tal caso «tali servizi comportano una stabilità, un riconoscimento pubblico e il mandato da parte del Vescovo» (QA 103). Le funzioni assunte da alcuni si situano così come dei servizi o dei ministeri propri che la comunità è chiamata a compiere.

Perché la Chiesa viva e compia la sua missione al servizio del Vangelo *in questo mondo*, occorre che, *in essa*, alcuni accettino di *servire* per disporla

<sup>20</sup> SINODO DEI VESCOVI, Documento finale. *Amazzonia*, n. 92.

alla sua missione – in altre parole: alcuni accettano di assicurare nel suo seno dei ministri.<sup>21</sup>

Si tratta, dunque, di un ufficio che ha bisogno di una determinazione supplementare rispetto al semplice esercizio del sacerdozio battesimale.

Nella tensione tra corresponsabilità e ministerialità occorre guardarsi bene da ogni forma di «riduzionismo» (QA 100), secondo l'accezione e i riferimenti propri cui allude papa Francesco. Uno di questi è senza dubbio il clericalismo, nel quale potrebbero scivolare non solo i ministri ordinati, ma anche i laici. Il Papa ne parla in *Querida Amazonia* a proposito della presenza e del contributo delle donne nella Chiesa. Rispetto a quel passaggio, con *Spiritus Domini* si è già compiuto un ulteriore passo avanti, riconoscendo come il fondamento battesimale possa abilitare all'esercizio di un ministero stabilmente istituito tanto gli uomini quanto le donne.<sup>22</sup> Lascio al dibattito teologico tutto ciò che riguarda la questione dell'accesso delle donne al ministero ordinato in riferimento al grado non sacerdotale del diaconato. Ciò che qui interessa rilevare è che la tensione tra *tutti, alcuni e uno* deve essere custodita attraverso la cura delle differenze e delle peculiarità proprie di ciascuno, senza ricadere in logiche di duplicazione o di imitazione, che darebbero adito facilmente a reinterpretazioni del medesimo fenomeno del clericalismo.<sup>23</sup>

Un compito urgente in proposito spetta a una sana teologia del laicato come pure del ministero ordinato. Ormai lontani da certe visioni tendenzialmente contrappositive e divisive rispetto agli ambiti di azione, maturate

<sup>21</sup> J. DORÉ - M. VIDAL, *Introduction générale. De nouvelles manières de faire vivre l'Église*, in IID. (edd.), *Des ministres pour l'Église*, Centurion - Cerf - Fleurus-Mame, Paris 2002, 10.

<sup>22</sup> Cf. C. GIRAUDO, *La ministerialità della donna nella liturgia. Tra «sana tradizione» e «legittimo progresso»*, in «La Civiltà Cattolica» 4098 (2021), I, 586-599.

<sup>23</sup> «Si intuisce l'effetto perverso di una tale misura, perché i laici tenderanno fatalmente a sviluppare un'identità, per mimetismo e opposizione, simile a quella dei ministri ordinati. Tanto più le loro attività vengono concepite come prolungamento, rimpiazzo o estensione del ministero presbiterale, tanto più l'immagine del "prete incompiuto" resterà appiccicata alla pelle dei laici, che hanno una responsabilità pastorale. La costruzione della loro identità per imitazione di un altro che non si arriva mai a essere completamente o per opposizione al proprio rivale che possiede qualcosa che si vorrebbe usurpargli è psicologicamente disastrosa. D'altro canto, essa lascerà ai preti la sensazione che si voglia prendere il loro posto o sottrarre ciò che appartiene loro in modo specifico. Quelli che dovevano essere collaboratori nel servizio del Vangelo rischiano così di divenire loro concorrenti» (G. ROUTHIER, *Nuovi ministri. Chiese locali e il futuro della missione*, in «La Rivista del Clero Italiano» 6 [2009] 433).

nel postconcilio, oggi è quanto mai necessario ripartire da una solida teologia del «noi» ecclesiale che riproponga anzitutto l'unità di missione rispetto alle differenze dei soggetti. Queste ultime, a loro volta, vanno riconosciute nella complementarietà essenziale che, in ultima istanza, salvaguarda la portata ecclesiale di ciascuna.<sup>24</sup> Mi pare vada proprio in questa direzione l'insistenza di papa Francesco a sviluppare una teologia del laicato che riconsegna ai *christifideles* la coscienza della propria soggettualità battesimale da interpretare esistenzialmente negli ambiti di vita propri di ciascuno. Questo, ancora una volta, per arginare la diffusa piaga del clericalismo che

non solo annulla la personalità dei cristiani, ma tende anche a sminuire e a sottovalutare la grazia battesimale che lo Spirito Santo ha posto nel cuore della nostra gente. Il clericalismo porta a un'omologazione del laicato; trattandolo come «mandatario» limita le diverse iniziative e sforzi e, oserei dire, le audacie necessarie per poter portare la buona novella del Vangelo a tutti gli ambiti dell'attività sociale e soprattutto politica. Il clericalismo, lungi dal dare impulso ai diversi contributi e proposte, va spegnendo a poco a poco il fuoco profetico di cui l'intera Chiesa è chiamata a rendere testimonianza nel cuore dei suoi popoli. Il clericalismo dimentica che la visibilità e la sacramentalità della Chiesa appartengono a tutto il popolo di Dio (cf. LG 9-14), e non solo a pochi eletti e illuminati.<sup>25</sup>

Tale prospettiva apre all'orizzonte un cammino di conversione sinodale che fa intravedere «nuovi cammini ecclesiali, soprattutto nella ministerialità e sacramentalità (della Chiesa dal volto amazzonico)».<sup>26</sup> Il tema della sinodalità occupa, senza dubbio, nella stagione ecclesiale odierna nonché nel magistero bergogliano un posto di grande rilievo e la grande sfida è quella di far diventare la stessa sinodalità una dimensione ecclesiale prima che un insieme di pratiche di Chiesa.<sup>27</sup> Tra i numerosi riferimenti possibili, richiamo ancora una volta il *Documento finale* del Sinodo panamazzonico dove si afferma:

<sup>24</sup> Cf. A. BORRAS, *Quand les prêtres viennent a manquer. Repères théologiques et canoniques en temps de précarité*, Médiaspaul, Paris 2017, 79-87; cf. ID., *I ministeri oggi. Oltre il divario tra clero e laicato*, in «La Rivista del Clero Italiano» 7/8 (2009) 535-548. Si veda pure U. SARTORIO, *Sinodalità. Verso un nuovo stile di Chiesa*, Ancora, Milano 2021, 62-70.

<sup>25</sup> FRANCESCO, *Lettera al Cardinale Marc Ouellet*, cit.

<sup>26</sup> SINODO DEI VESCOVI, Documento finale. *Amazzonia*, n. 86.

<sup>27</sup> Cf. M. SEMERARO, *Sinodalità*, in O. AIME ET ALII (edd.), in *Nuovo Dizionario Teologico Interdisciplinare*, EDB, Bologna 2020, 635-658.



La sinodalità segna uno stile di vivere la comunione e la partecipazione nelle Chiese locali che si caratterizza per il rispetto della dignità e dell'uguaglianza di tutti i battezzati e le battezzate, la complementarità dei carismi e dei ministeri, il piacere di riunirsi in assemblea per discernere insieme la voce dello Spirito.<sup>28</sup>

Il richiamo alla categoria dello stile, in ultima istanza, pone l'accento sul modo con cui la Chiesa abita la storia ed è operante nel mondo. Questa sottolineatura può interessare il nostro tema perché raccorda la questione della sinodalità a quella della missione della Chiesa come due facce della medesima medaglia, l'una necessaria per l'altra e viceversa.<sup>29</sup> Gilles Routhier esprime bene questa stretta correlazione quando afferma:

Bisogna [...] collegare vita sinodale e annuncio del Vangelo, perché quella deve favorire questo. Infatti il Vangelo deve essere annunciato e inteso entro uno spazio umano dato: andare incontro alle sfide particolari delle persone che abitano in un luogo, essere proclamato in un ambiente dotato di una propria cultura. Il Vangelo non è un discorso atemporale; e, se esso è universale, non lo è nel senso che si presenti come un discorso *passe-partout*, sospeso in imponderabilità, e che attraversi tutte le culture e tutte le epoche. È per questo che l'annuncio del Vangelo poggia su una lettura preliminare dei segni dei tempi o su una lettura della situazione dei destinatari, come hanno fatto i padri conciliari e come ci insegna a fare papa Francesco.<sup>30</sup>

Perché questa correlazione risulti feconda, c'è bisogno che la vita sinodale di una Chiesa si articoli attorno all'annuncio del Vangelo in una complementarità ministeriale che, nella forma del ministero ordinato, garantisca l'apostolicità fondativa di quell'annuncio e nelle altre espressioni ministeriali dia forma alle tante possibilità mediante le quali lo stesso annuncio è detto e donato.

Una vita sinodale di Chiesa, quindi, dovrebbe essere pensata non solo come una partecipazione indifferenziata dei battezzati, ma anche come

<sup>28</sup> SINODO DEI VESCOVI, Documento finale. *Amazzonia*, n. 91.

<sup>29</sup> Cf. L. FORESTIER, *Les ministères aujourd'hui*, Salvator, Paris 2017, 49-52. Di un certo interesse è anche il contributo di G. ZAMBON, *La sinodalità nella struttura ministeriale della Chiesa*, in R. BATTOCCHIO - L. TONELLO (edd.), *Sinodalità. Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa*, FTTR - EMP, Padova 2020, 35-56.

<sup>30</sup> G. ROUTHIER, *Il rinnovamento della vita sinodale nelle Chiese locali*, in A. SPADARO - C.M. GALLI (edd.), *La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 235-236.

una valorizzazione di carismi specifici attraverso cui le peculiarità e le competenze dei singoli possano servire all'annuncio del Vangelo e alla vita ecclesiale. Lo stesso *Documento finale* cui si è già fatto riferimento ribadisce che «è la Chiesa degli uomini e delle donne battezzati che dobbiamo consolidare promuovendo la ministerialità e, soprattutto, la consapevolezza della dignità battesimale».<sup>31</sup> L'ora dei *christifideles laici*, tanto invocata dal Papa, potrà giungere se, dal riconoscimento della dignità battesimale, sarà fatto scaturire anche un riconoscimento effettivo della loro ministerialità che, insieme a quella dei ministri ordinati, è chiamata ad animare l'agire ecclesiale nella sua complessa articolazione.<sup>32</sup>

#### 4. Quale rilancio

La stagione ecclesiale che viviamo senza dubbio domanda un rinnovamento dei ministeri attraverso la promozione della loro diversità. Questo non potrà accadere però se non in seno e insieme a una riflessione sulla metamorfosi della *forma Ecclesiae*, che domanda di mettere in campo i diversi elementi su cui occorre procedere nel processo di riforma ecclesiale. Tra questi senza dubbio va considerata l'identità e la missione della parrocchia nonché il suo futuro in un tempo che domanda una radicale reinterpretazione della sua funzione.<sup>33</sup> Da tale prospettiva la missione resta il criterio fondativo per il rinnovamento dei ministeri e al tempo stesso per la riorganizzazione della presenza ecclesiale in un determinato contesto. A servizio di questo rilancio la diversità dei ministeri sarà sicuramente un fattore decisivo per un annuncio diversificato e plurale del Vangelo ai nostri contemporanei.

<sup>31</sup> SINODO DEI VESCOVI, Documento finale. *Amazzonia*, n. 95.

<sup>32</sup> Cf. FRANCESCO, *Prefazione*, in F. FABENE, *Sinfonia di ministeri. Una rinnovata presenza dei laici nella Chiesa*, LEV - San Paolo, Città del Vaticano - Cinisello B. (MI) 2020, 8-9.

<sup>33</sup> Cf. G. PANI, *Il futuro della parrocchia: la conversione pastorale al Vangelo*, in «La Civiltà Cattolica» 172 (2021), II, 59-69. Si veda pure L. BRESSAN, *La fatica di discernere oggi nella pastorale*, in «La Rivista del Clero Italiano» 1 (2021) 7-22.

L'ENRACINEMENT PREMIER DES MINISTÈRES  
DANS LES ÉGLISES LOCALES.  
UNE REQUÊTE DE LEUR VÉRITÉ  
ET DE LA CATHOLICITÉ DE L'ÉGLISE

HERVÉ LEGRAND\*

*PATH 20 (2021) 129-143*

En Occident, l'ensemble des diocèses souffre d'une pénurie de prêtres que Mgr I. Illich avait anticipée, il y a plus de cinquante ans, dans *The Vanishing Clergyman*.<sup>1</sup> Il pensait qu'un modèle de clergé, juridiquement si rigide et si universaliste, ne pouvait pas avoir d'avenir.<sup>2</sup> De fait, aujourd'hui, les Églises locales réclament de pouvoir user de critères plus pertinents, dans leur situation, pour appeler aux ordres, sans pourtant élever la voix avec la vigueur du *Chemin synodal* allemand.

La question des ministères est manifestement liée à la vitalité des Églises locales et à leur capacité, trop modeste jusqu'ici, d'exister comme sujets de droit dans la *communio ecclesiarum*.<sup>3</sup> Le pape François veut leur donner la parole par le biais de la synodalité. Ce sera le thème exclusif du

\* Professeur honoraire à l'Institut Catholique.

<sup>1</sup> Ebauché en 1959 et publié en 1967, *The Vanishing Clergyman* est repris dans I. ILLICH, *Œuvres complètes*. 1, Fayard, Paris 2004, 93-117.

<sup>2</sup> J. ROGÉ, *Le simple prêtre. Sa formation, son expérience*, Casterman, Paris - Tournai 1965, 324-345: «Des rêves de planification sociale [en ont fait] l'idéal du parfait fonctionnaire que le rationalisme moderne aurait voulu réaliser en tous ses serviteurs».

<sup>3</sup> Cf. *L'Instructio de synodis agendis*, en «Acta Apostolicae Sedis» (AAS) 89 (1997) 706-727, n. IV, 4. Elle interdit de transmettre au Saint-Siège un vœu qui exprimerait «des thèses ou des positions qui ne concordent pas avec la doctrine perpétuelle de l'Église ou du magistère pontifical ou concernant des matières disciplinaires réservées à l'autorité ecclésiastique supérieure ou autre».

Synode romain de 2023. En le faisant préparer dans les diocèses, et d'abord dans les paroisses, le pape légitime l'association de tous les membres du peuple de Dieu à la gouvernance de l'Église. Autrement dit, l'instauration des Églises locales comme sujets de droit, au sein de l'Église entière, va nécessairement de pair avec la reconnaissance des fidèles comme sujets de droit au sein de leur Église locale. De ce fait, elles pourraient, entre autres requêtes, s'exprimer sur le modèle de prêtre qu'elles estiment le plus pertinent dans leur contexte.

Mais parmi beaucoup d'autres préalables, la réalisation de ce souhait requiert la redécouverte de l'inclusion mutuelle entre ministère et Église, qui, après Vatican II, s'est beaucoup estompée (1), alors qu'elle est théologiquement fondée et pastoralement précieuse (2).

### **1. L'ecclésiologie courante a considérablement distendu la corrélation entre les ministres et les Églises locales**

Par réalisme, il convient de prendre acte du droit en vigueur et des documents récents du Saint-Siège. Ils soulignent presque exclusivement le lien des ministres avec l'Église universelle. Le *Directoire pastoral pour le ministère des évêques* de 2004 relativise nettement le lien organique entre l'évêque et son Église. Ainsi son ch. I croit pouvoir décrire l'«identité et la mission de l'évêque», avant de détailler au ch. II, «la sollicitude de l'évêque pour l'Église universelle»; de plus, le ch. III, établit la «spiritualité de l'évêque» et même les exigences de sa «formation permanente», avant même d'envisager au ch. IV «le ministère de l'évêque dans l'Église particulière», une Église décrite comme «une partie» de l'Église universelle (n. 58).<sup>4</sup> L'extériorité de l'évêque face à l'Église qu'il doit gouverner est clairement affirmée.

L'identité des prêtres est également située prioritairement par rapport à l'Église universelle. Selon le *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*:

L'ordination sacramentelle [...] établit des liens particuliers [pour le prêtre] avec le Pape, avec le Corps épiscopal, avec son évêque, avec les autres prêtres, avec les fidèles laïcs (n. 30).

<sup>4</sup> CONGRÉGATION POUR LES EVÊQUES, *Directoire pastoral pour le ministère des Evêques Apostolorum successores* (22 février 2004).

Significativement, cette énumération (en italiques dans le livre) ne mentionne ni le diocèse ni l'Église locale.<sup>5</sup> De même les services confiés localement aux laïcs relèvent de l'autorité universelle: exemple extrême, les petites filles désireuses de servir la messe comme leurs petits frères ont dû attendre dix ans, et le concours de deux dicastères, pour en obtenir la faculté, mais non le droit, et à quatre conditions.

La législation postconciliaire a accentué ce rattachement des ministres et des services à l'Église universelle, comme on va le voir. Soulignons, en passant, que les orientations du pape François n'aboutiront pas sans une étroite collaboration entre théologiens et canonistes.

1.1. *En désignant, de façon normative, le diocèse comme Ecclesia particularis, le Code de 1983 a privilégié de facto une ecclésiologie universaliste*

L'unique raison alléguée pour justifier l'abandon du terme traditionnel de diocèse fut le souci d'unifier le vocabulaire canonique de Vatican II. De fait, certains Pères conciliaires (57 en tout), qui savaient le grec, estimèrent que ce mot «d'origine impériale et de nature administrative», véhiculait une idéologie trop séculière;<sup>6</sup> ils obtinrent donc de le remplacer par «Église particulière» dans la rédaction de *Christus Dominus* (CD), comme suit:

Selon la décision de la Commission, le diocèse sera généralement désigné comme «Église particulière», mais il faut insérer dans le titre «*ou bien diocèse*» pour montrer qu'il s'agit de ces Églises particulières que l'on nomme aujourd'hui diocèses.<sup>7</sup>

Ce choix de vocabulaire n'avait donc aucune portée doctrinale. D'ailleurs, Vatican II continuera d'utiliser très prioritairement *diocesis*<sup>8</sup> et

<sup>5</sup> Dans ce *Directoire*, ni le terme «diocèse» (quatre usages) ni ses formes adjectivales n'ont de contenu théologique, cf. CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* (11 février 2013), en AAS 86 (1994) 541-542.

<sup>6</sup> *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani Secundi*, vol. III, *periodus tertia*, pars VI, pp. 162-163.

<sup>7</sup> *Ibid.*: «In titulo addi debet seu dioecesis».

<sup>8</sup> Vatican II l'utilise 91 fois comme substantif et 52 fois comme adjectif.

son appellation classique d'*ecclesia localis*,<sup>9</sup> mais il y ajouta donc *ecclesia particularis* et une unique fois *ecclesia peculiaris*.<sup>10</sup> Désigner le diocèse par quatre termes équivalents n'enchantait pas le canoniste, mais il y avait pire à ses yeux: ces termes renvoyaient à des réalités hétérogènes. Effectivement, sur les huit emplois d'*ecclesia localis*, quatre désignent le diocèse, deux un regroupement de diocèses et deux autres la paroisse. Les 24 emplois d'*ecclesia particularis* sont aussi hétérogènes: douze désignent un diocèse, mais douze autres désignent des Églises façonnées par leur environnement culturel, dont cinq désignent des Églises catholiques d'un autre rite que le rite latin. On ne peut donc pas dire que, selon Vatican II, l'expression *ecclesia particularis* désigne spécifiquement le diocèse, puisqu'elle ne le fait qu'une fois sur deux.

Le Code (CIC) de 1983 a manifestement survalorisé l'intention de Vatican II en faisant d'Église *particulière* un équivalent de diocèse, car cela ne se vérifie que douze fois seulement dans tout le *corpus* conciliaire qui conserve 91 fois diocèse et même 153 fois avec ses dérivés! Ce choix s'est révélé d'autant plus arbitraire qu'à juste titre l'expression désigne en même temps les Églises rituelles et les regroupements d'Églises locales qui ont leur évidente particularité.

### 1.2. *Le choix du vocabulaire de la particularité entraîne deux gauchissements de l'enseignement de Vatican II*

Deux enseignements fort clairs de Vatican II auraient dû empêcher de situer les diocèses dans le registre de la particularité. CD 11 définit, en effet, le diocèse comme une portion de l'Église parce qu'il en réalise l'essence. Il enseigne explicitement:

Un diocèse est une portion du peuple de Dieu confiée à un évêque [...] en laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une sainte, catholique et apostolique.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> *Ecclesia localis* signifie le diocèse à neuf reprises dans des documents ecclésiologiques: LG 23, UR 14 (deux fois), PO 6 et 11, AG 19, 20, 27, 32 (ce décret est postérieur à *Lumen gentium*).

<sup>10</sup> Une seule occurrence en CD 36.

<sup>11</sup> Même vocabulaire en CD 28, LG 23 (deux fois) et 28.

Ainsi est-il exclu qu'il puisse être une partie de l'Église.<sup>12</sup> A la différence d'une portion, une partie n'a pas en elle l'essence même du tout.<sup>13</sup> Il en va différemment du diocèse car, sans être toute l'Église, il offre la plénitude de son mystère.

LG 23 offre un second enseignement interdisant de ranger le diocèse dans le registre de la particularité. Dans le vocabulaire très paradoxal qu'il utilise, il enseigne que c'est «dans et à partir [*in quibus et ex quibus*] des Églises particulières [comprendre: diocèses] qu'existe l'Église catholique, une et unique».

Le choix d'*ecclesia particularis* induit une seconde idée fautive, celle des diocèses comme parties de l'Église universelle, car *particularis*, de la racine *pars*, véhicule un sens bien différent de *portio*. En effet, dans toutes les langues romanes, ainsi qu'en anglais – et pire encore en allemand avec *Teilkirche* – cette connotation, entraîne une seconde dérive encore plus grave: dans toutes les langues qu'on vient de mentionner, «particulier» est lexicographiquement l'antonyme d'«universel», ce qui valide le binôme «Église particulière / Église universelle». Après la promulgation du Code, il devient d'usage courant dans les documents du magistère ordinaire lui-même. Mais ne tombe-t-on pas ainsi dans un piège? Un piège si peu illusoire qu'un théologien aussi distingué que le cardinal Avery Dulles peut écrire:

La priorité ontologique de l'Église universelle me paraît aller de soi avec évidence, puisque le concept même d'Église particulière présuppose une Église universelle, à laquelle elle appartient, alors que le concept d'Église universelle n'implique pas qu'elle soit faite d'Églises particulières distinctes.<sup>14</sup>

Un tel couple conceptuel prive les Églises locales d'être des partenaires de plein droit dans l'Église. Plus grave, l'idée s'impose que l'Église entière

<sup>12</sup> L'unique désignation des diocèses comme «partes» (CD 6) a été recopié du *De cura animarum* par inadvertance. En LG 13, le terme «partes» a le sens de «régions», comme dans l'expression «in partibus infidelium».

<sup>13</sup> La différence entre *portio* et *pars* se comprend aisément: avec la partie d'une voiture, on ne va nulle part, alors qu'une *portion* de tarte au citron vous en offre l'essence, quelle qu'en soit la taille.

<sup>14</sup> A. DULLES, *Ratzinger and Kasper on the Universal Church*, en «Inside The Vatican» 20 (4 June 2001) 13.



est universelle et non plus nécessairement catholique, car dans toutes les langues occidentales, le sémantème *universalis* a les claires significations suivantes:

Qui s'étend sur toute la terre; qui embrasse la totalité des êtres et des choses; qui convient à tous les objets d'une classe sans exception; qui s'applique à tous les cas.<sup>15</sup>

L'universalité s'oppose donc à la catholicité de l'Église entière qui comprend des coptes, des maronites, des malabars, etc. à côté des latins. En soulignant par trop l'universalité de l'Église, l'apologétique de la Contre-Réforme avait déjà affadi la note de catholicité,<sup>16</sup> ce qu'on vérifie jusque dans des traductions officieuses de Vatican II qui rendent *ecclesia universa* par Église universelle,<sup>17</sup> là où il faudrait l'Église *entière*. Et il va de soi qu'une Église qui se conçoit comme universelle recherchera l'uniformité administrative, comme l'ont montré les efforts déployés naguère pour latiniser les Églises orientales catholiques.

### 1.3. *La systématique du Code tend à réduire les diocèses à des circonscriptions de l'Église universelle*

Les systématiques du Code et de l'*Annuario Pontificio* sont étrangères à l'idée de *communio ecclesiarum*. Les diocèses y sont présentés comme des circonscriptions ecclésiastiques parmi d'autres, découpées dans l'Église universelle selon une cartographie qui couvre toute la planète. Matériellement fidèle à *Lumen gentium*, le Code traite d'abord du peuple de Dieu (I<sup>re</sup> Partie), avant de traiter de la place de l'épiscopat en son sein (II<sup>e</sup> Partie). Toutefois, la I<sup>re</sup> Partie traite exhaustivement de tous les éléments constitutifs de l'autorité suprême de l'Église, à savoir du Pontife Romain et du collège des évêques, *avant* de traiter, dans une seconde section, des Églises particulières et de leurs autorités. La priorité de l'Église universelle sur les Églises particulières s'y exprime étonnamment: comment, en effet, établir canoniquement, et donc d'abord

<sup>15</sup> Ce sont les connotations mêmes proposées par le Webster pour l'anglais.

<sup>16</sup> Cf. G. THILS, *Les Notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Duculot, Gembloux 1937, 239 et s.

<sup>17</sup> Les éditions du Centurion (Paris) et les éditions Paoline (Milan) et EDB (Bologne) commettent la même erreur.

théologiquement, ce que sont des clercs et des laïcs, un pape, des évêques, le collège des évêques, leur Synode auprès du pape, des nonces, etc., *avant* même de savoir ce qu'est un diocèse, une Église locale, et la communion des Églises?

Cette option terminologique et systématique du Code s'est accompagnée, après le Code, d'une série de mesures où sont équiparés *juridiquement* aux diocèses l'*ordinariat pour les militaires*, la *prélature territoriale* ainsi que l'*abbaye territoriale* (CIC can. 381 § 2). De plus, Jean-Paul II a créé des *prélatures* personnelles, avec le monde entier pour territoire, comme l'Opus Dei dont le prélat est évêque.<sup>18</sup> Il a aussi créé, en 2002, une *administration apostolique personnelle* au sein du diocèse territorial de Campos au Brésil.<sup>19</sup> Enfin en 2009, Benoît XVI a créé un *ordinariat* pour des anciens anglicans dont, «l'ordinaire peut être un prêtre nommé par le Pontife Romain *ad nutum Sanctae Sedis*».<sup>20</sup>

Par souci d'une pastorale «moderne», on a ainsi dévalué les diocèses comme portions de l'Église et négligé la vocation de l'Église de rassembler dans une unité catholique un peuple «de toute tribu, peuple, langue et nation», dans un territoire relevant de la géographie humaine.<sup>21</sup> Nombre de théologiens ont été impressionnés par le vocabulaire curial: ainsi le *Dizionario di ecclesiologia*<sup>22</sup> ne comporte pas d'entrée «diocèse» mais offre un article «circonscriptions ecclésiastiques» très étendu et avalise le binôme Église particulière/Église universelle.

<sup>18</sup> Cf. JEAN-PAUL II, Constitution apostolique *Pastor bonus* (28 juin 1988).

<sup>19</sup> Le décret d'érection de cette administration a été publié le 18 janvier 2002 par la Congrégation des Évêques, qui avait reçu une délégation spéciale du pape Jean-Paul II pour le faire; cf. AAS 94 (2002) 305-308.

<sup>20</sup> BENOÎT XVI, Constitution apostolique *Anglicanorum coetibus* (4 novembre 2009), art. 4, § 1; voir H. LEGRAND, *Episcopato*, episkopè, *Chiesa locale e comunione delle Chiese nella Costituzione apostolica Anglicanorum Coetibus*, en G. RUGGIERI (ed.), *La Costituzione «Anglicanorum coetibus» e l'ecumenismo*, EDB, Bologna 2012, 63-84.

<sup>21</sup> Ainsi est-il pertinent de ne pas diviser de très grands diocèses métropolitains pour préserver la catholicité.

<sup>22</sup> Cf. G. CALABRESE - PH. GOYRET - O.F. PIAZZA (edd.), *Dizionario di ecclesiologia*, Citta Nuova, Roma 2010.

1.4. *Sous l'influence d'une école canonique, les ministères ordonnés ont été présentés récemment comme sans racines dans l'Église locale*

Au temps de Jean-Paul II, le magistère ordinaire a privilégié une école canonique qui prônait «la priorité de l'Église universelle sur les Églises particulières». En tant que théorie, son influence se retrouve dans *Communio in notio*, et, en tant que pratique, dans *Apostolos suos*.<sup>23</sup>

Par *Communio in notio*, la Congrégation pour la Doctrine de la Foi entendait redresser l'erreur selon laquelle «l'Église universelle serait le résultat de la reconnaissance réciproque des Églises particulières», ou encore leur «somme» ou leur «fédération» (CN 9). Elle affirme donc qu'elle «est, dans son mystère essentiel, une réalité ontologiquement et chronologiquement antérieure à toute Église particulière singulière» (CN 9) et même qu'elle est la mère d'elles toutes. La Congrégation estime de plus qu'il faut amender la formule «*in quibus, ex quibus*» du LG 23:

L'Église [universelle] a donné naissance aux diverses Églises locales [...] En naissant de l'Église universelle, c'est d'elle et en elle qu'elles ont leur ecclésialité. Par conséquent la formule du Concile Vatican II: l'Église dans et à partir des Églises (*Ecclesiae in et ex ecclesiis*) est inséparable de la formule: les Églises dans et à partir de l'Église (*Ecclesiae in et ex ecclesia*) (CN 9).

Les difficultés de ce document ont été analysées. Recourant au binôme Église universelle/Église particulière, le diocèse y apparaît comme une partie de l'Église, ce qui n'est pas doctrinalement fondé. Ensuite, il suppose que l'Église puisse exister en notre monde antérieurement à ses membres et indépendamment d'eux, alors qu'ils deviennent tels par la foi et les sacrements de la foi, toujours célébrés dans une Église locale; si bien qu'une Église universelle qui leur préexisterait ne saurait qu'être qu'un être de raison, une *civitas platonica*.<sup>24</sup> Comme le cardinal Ratzinger l'a reconnu

<sup>23</sup> Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Lettre *Communio in notio* (28 mai 1992) (CN) publiée dans AAS 85 (1993) 838-850, texte accompagné un an plus tard d'une *Explication* («L'Osservatore Romano» du 23 juin 1993). JEAN-PAUL II, Lettre apostolique en forme de *motu proprio Apostolos suos* (21 mai 1998), en AAS 90 (1998) 461-658.

<sup>24</sup> Il faut plutôt concevoir l'Église en termes aristotéliens et thomistes, à l'invitation de la remarque épistémologique de LG 8: «La société organisée hiérarchiquement [...] le Corps mys-

avec humour, *Communio notio* fut reçue avec «une rafale de critiques». <sup>25</sup> Elle suscita une controverse publique entre lui et le cardinal Walter Kasper. Plus encore, elle se heurta à la non-réception de la quasi-unanimité des ecclésiologues catholiques. <sup>26</sup>

Par sa Lettre apostolique *Apostolos suos*, Jean-Paul II a rappelé la théorie comme suit: «Le collège des évêques, en tant qu'élément essentiel de l'Église universelle, est une réalité antérieure au fait de présider une Église» (n. 11), ce dont il donne la preuve en note 54: «Comme cela est évident pour tous, il y a de nombreux évêques qui ne sont pas à la tête d'une Église». <sup>27</sup> On dissocie ainsi le *collegium episcoporum* de la *communio ecclesiarum* et, en même temps, on soumet entièrement chaque évêque et l'ensemble des évêques au Saint-Siège, qui personnifie l'Église universelle.

Résumons: les Conférences se voient ainsi privées de magistère authentique et le rapport d'un évêque diocésain au pape est identifié à celui d'un vicaire général à son évêque. <sup>28</sup> A la toute fin du XXe siècle, une trajectoire canonique a donc conduit à une dissociation maximale entre le ministère ordonné et l'Église locale, y compris pour les prêtres, comme en témoigne le *Directoire* qui les concerne. <sup>29</sup>

tique [...] l'Église enrichie des biens célestes ne doivent pas être considérées comme deux choses [...] elles constituent au contraire une seule réalité».

<sup>25</sup> «L'Osservatore Romano» du 4 mars 2000, p. 6.

<sup>26</sup> Sur la cinquantaine de théologiens catholiques dont nous avons pu établir la liste, grâce au travail d'Arturo Cattaneo (cf. *La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*, in «Antoniano» 77 [2002] 503-539), un seul l'approuve, cf. liste complétée en H. LEGRAND, *La théologie des Églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 88 (3/2004) 495-496.

<sup>27</sup> L'*Annuario Pontificio* de l'an 2000 recensait effectivement 4329 évêques pour 2667 diocèses. La multiplication des évêques sans siège a des causes multiples: la présence des retraités (17%); la multiplication des nonciatures et des fonctionnaires à la Curie Romaine (onze évêques au temps de Pie XII – cardinaux inclus – et plus de quatre-vingts aujourd'hui).

<sup>28</sup> Cf. G. BIER, *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Kodex Iuris Canonici von 1983*, Echter, Würzburg 2001, 376. Selon le CIC, can. 480: «Le vicaire général doit rendre compte à l'évêque diocésain tant des principales affaires à traiter que de celles déjà traitées, et il n'agira jamais contre la volonté et le sentiment de l'évêque diocésain».

<sup>29</sup> «Le prêtre appartient "de manière immédiate" à l'Église universelle» (CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire*, n. 15).

Mais heureusement Jean-Paul II n'a pas canonisé cette école canonique.<sup>30</sup> Dès le début de son pontificat, le pape François s'est senti libre de freiner cette trajectoire, en déplorant la modestie du statut des Conférences épiscopales ainsi qu'une «excessive centralisation qui, au lieu d'aider, complique la vie de l'Église et sa dynamique missionnaire».<sup>31</sup> Désormais, il inverse même cette trajectoire en suscitant la synodalité à tous les registres de la vie ecclésiale.

## 2. La fidélité à la tradition demande de redécouvrir l'inclusion mutuelle entre les ministres ordonnés et leur Église

D'où venons-nous? Si l'on s'en tient au Code et spécifiquement à *Apostolos suos*, le collège des évêques est constitué de membres qui sont personnellement évêques du fait d'une ordination, comprise au sens strictement rituel du terme, la succession apostolique se transmettant de ministres validement ordonnés à des sujets idoines. L'ordination affecterait la personne ordonnée sans impliquer de lien avec une Église réelle. Ainsi les évêques constitueraient le haut personnel dirigeant de l'Église universelle pouvant être affectés à la tête d'un diocèse, mais pas nécessairement.<sup>32</sup> Cela vaut aussi pour le presbytérat, *mutatis mutandis*, car les ordinations sont traitées significativement dans le livre IV du Code consacré à «la fonction de sanctification» des personnes<sup>33</sup> et non pas dans le livre II consacré à la structuration du «peuple de Dieu».

<sup>30</sup> En effet, Jean-Paul II a promulgué le *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) après le CIC, avec *exactement la même autorité* alors que la Commission de rédaction du CCEO avait refusé, dès le début et à l'unanimité, de désigner le diocèse comme Église particulière. Selon son Secrétaire, la Commission ne l'a accepté que comme explication au can. 177, § 1 et «pro bono pacis»; elle reste un *hapax* dans tout le Code oriental, cf. I. ŽUŽEK, *La nuova revisione della seconda parte dello schema Canonum de constitutione hierarchica ecclesiarum orientalium*, en «Nuntia» 23 (1986) 4 et ID. *Les ecclesiae sui iuris dans la révision du droit canonique*, en R. LATOURELLE (éd.), *Vatican II Bilan et perspectives (vingt-cinq ans après)*, Cerf, Paris 1988, 315-329.

<sup>31</sup> FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium* (24 novembre 2013), n. 32 où il souhaite aussi donner plus de compétences aux Conférences épiscopales ainsi qu'un magistère authentique.

<sup>32</sup> Cette conception est actée par le CIC au canon 376: «Sont appelés diocésains les évêques auxquels est confiée la charge d'un diocèse; titulaires, les autres évêques».

<sup>33</sup> La couverture de l'édition française du *Directoire pour la vie des prêtres* illustre cette privatisation: un évêque y ordonne un prêtre en présence de son seul porte-crosse.

2.1. *Toute la tradition montre que les ministres ordonnés sont à la fois dans leur Église et face à elle*

Le lien des ministres à l'Église qu'ils servent est si évident dans la tradition qu'on peut l'établir brièvement. Par souci de clarté, on concentrera cette preuve sur l'inclusion de l'évêque dans son Église, même s'il est situé aussi face à elle.

Il faut donner tout son poids à la norme du droit écrit dans l'Église catholique qui prévoit l'élection des évêques par leur Église, jusqu'à l'innovation du can. 329 § 2 du Code de 1917 décrétant que «le Pontife Romain les nomme librement». Il est impossible de résumer ici l'histoire des élections épiscopales. Citons seulement la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome vers 230: «Qu'on ordonne comme évêque, celui qui a été choisi par tout le peuple», ou, au milieu du V<sup>e</sup> siècle, le pape saint Léon: «Celui qui doit présider à tous doit être élu par tous» (*Lettre* 10, 6). Ces prescriptions ne sont pas des lois électorales empiriques,<sup>34</sup> mais elles ont un fondement théologique très solide,<sup>35</sup> qu'on démontrera à partir de la succession apostolique.

2.2. *La succession apostolique en ministère est fondamentalement médiatisée par la session sur la cathèdre d'une Église gardienne de la vraie foi*

Les listes de succession épiscopale ont eu pour but de préserver la vraie foi. A Alexandrie, à Rome, etc., elles ne s'établissent jamais selon une chaîne ininterrompue d'imposition des mains mais selon la session sur la cathèdre de cette Église;<sup>36</sup> les noms de ceux qui ont imposé les mains à ces évêques ne sont même pas retenus.<sup>37</sup> Selon saint Augustin, ils sont sans im-

<sup>34</sup> L'ouvrage de J. LEEMANS ET AL. (éd.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*, W. de Gruyter, Berlin - Boston 2011 offre un dossier quasi-exhaustif de la diversité des pratiques.

<sup>35</sup> En plus de la brève étude de H. LEGRAND, *Le sens théologique des élections épiscopales d'après leur déroulement dans l'Église ancienne*, en «*Concilium*» 77 (1972) 41-50 on verra, par exemple: T. OSAWA, *Das Bischofseinsetzungsverfahren bei Cyprian. Historische Untersuchungen zu den Begriffen iudicium, suffragium, testimonium, consensus*, Peter Lang, Frankfurt a. M. 1983.

<sup>36</sup> Cf. L. KOEP, *Bischofslisten*, en *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd II, Anton Hiersemann, Stuttgart 1954, 410-415. On notera que les listes primitives ne mentionnent pas un apôtre à l'origine, pas même à Rome.

<sup>37</sup> Ce qui n'a pas empêché une compréhension généalogique de la succession apostolique, coupée de son insertion dans une Église apostolique. En France, «*L'Ami du clergé*»

portance.<sup>38</sup> Ces listes nous apprennent qu'un évêque ne succède pas à celui qui l'a ordonné mais à celui qu'il remplace dans une Église gardienne de la foi apostolique: elle l'aura appelé et testé sa foi dans le cadre du *testimonium* et du *scrutinium*.<sup>39</sup> Et s'il dévie de la vraie foi, cette Église peut le déposer selon saint Cyprien (*Lettre 67*). Ce que prévoit aussi le droit médiéval dans le canon *nisi a fide devius*.

Mais un nouvel évêque ne devient tel qu'avec le concours d'au moins trois autres chefs d'Églises attestant que l'élu local professe la foi de toute l'Église dont ils sont les témoins. Structuellement, une ordination instaure un évêque à la fois comme le représentant de son Église auprès de toutes les autres et comme le représentant de l'Église dans la sienne. C'est pour cela que les évêques ordonnés sans diocèse reçoivent le titre d'une Église disparue.<sup>40</sup> On voit ainsi le fondement traditionnel de la conciliarité et de la synodalité que le pape François veut revitaliser.

### 3. Les bénéfiques théologiques et pastoraux à attendre de la réinsertion des ministres ordonnés dans leur Église

Bien que trop brèves, les analyses qui précèdent permettent d'établir quelques conclusions assez solides pour la vie de l'Église d'aujourd'hui. Nous en soumettons une série au jugement des lecteurs.

– Une clarification de la collégialité épiscopale. Certes, tous les évêques sans Église ont été convoqués à Vatican II, mais la thèse selon laquelle ils seraient des membres pléniers du collège épiscopal est très discutable, car elle porte atteinte par trop à la corrélation entre le *collegium episcoporum*

dressait annuellement «l'arbre généalogique» des nouveaux évêques, retraçant celui de Paul VI jusqu'au 21<sup>e</sup> ascendant!

<sup>38</sup> A la conférence de Carthage de 411, Augustin interrogé sur l'évêque qui l'a ordonné refuse d'entrer en matière à ce sujet, l'estimant sans pertinence théologique, tandis que son adversaire Pétilien voit en l'évêque consécrateur une *origo*, une *radix*, un *caput*. Cf. S. LANCEL (éd.), *Actes de la Conférence de Carthage en 411*, t. III, Cerf, Paris 1975, 1184-1186.

<sup>39</sup> Cf. T. OSAWA, *Das Bischofseinsetzungsverfahren bei Cyprian*. La Commission mixte catholique-orthodoxe retrouve cette perception en disant que le «nouvel évêque reçoit de son Église, fidèle à la tradition, cette Parole qu'il transmet» (COMMISSION MIXTE CATHOLIQUE-ORTHODOXE, *Le mystère de l'Église et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*, en «Documentation catholique» 79 [1982] 943).

<sup>40</sup> Le droit ancien veillait à cette insertion de l'évêque dans une Église, en interdisant d'ordonner son successeur et en frappant de nullité toute ordination qui ne serait pas faite pour une Église concrète, cf. Nicée (can. 6) et Chalcédoine (can. 6 et 29).



et la *communio ecclesiarum*.<sup>41</sup> En effet, presque la moitié de ces évêques ne sont plus ou ne sont pas à la tête d'une Église. A Pie IX qui s'interrogeait sur la convocation de tels évêques à Vatican I, quand ils étaient très rares, la Commission *ad hoc* répondit «non qu'il le devait mais qu'il le pouvait».<sup>42</sup> La tradition n'offre, par ailleurs, aucun fondement à la distinction, devenue courante, entre la collégialité affective et effective.

– Une insertion plus juste des évêques dans leur Église. Mentionnons une série de mesures souhaitables et fondées comme élargir aux Églises locales en corps l'établissement des listes d'épiscopables, ce que le Code interdit au nonce, alors qu'il conviendrait de le lui prescrire.<sup>43</sup>

– Lors de l'ordination, mettre en valeur la session sur la cathèdre, la réception par le peuple, et la présidence à l'Eucharistie par le nouvel évêque. Dans l'exercice du ministère épiscopal, rendre le Synode diocésain périodique, afin que l'évêque rende des comptes à son Église en cette occasion privilégiée.<sup>44</sup> Mettre un terme aux ordinations épiscopales faites pour des raisons protocolaires.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Ce point est capital. Pour les premiers Conciles œcuméniques, il va de soi que des lecteurs (Mansi 3, 572; Mansi 7, 143), un notaire (Mansi 1, 367), des sous-diacres (Mansi 7, 402), des diacres (Mansi 7, 139, 146-147, 150, 159) pouvaient voter légitimement comme représentants de leur Église. Loin de contredire l'axiome «*Concilium episcoporum est*», unanimement accepté, cette pratique le sauvegarde, car ces votants, dont le statut nous étonne, représentent leur évêque empêché qui les a expressément délégués pour être *la voix de son Église*, au lieu de déléguer un évêque voisin, pratique, elle aussi, attestée. Ce qui prouve que la représentation des Églises est au cœur de la vie conciliaire et non le collège des évêques comme personnes.

<sup>42</sup> Cf. Mansi 49, 492-493.

<sup>43</sup> Le can. 377, § 3 prévoit que le nonce «prendra des *membres* du collège des consultants et du chapitre cathédral et, s'il le juge à propos, il demandera *secrètement et séparément* l'avis de *quelques* membres de l'un et l'autre clergé et de laïcs reconnus pour leur sagesse». Rien n'est dit du conseil presbytéral ou pastoral. Même pour des raisons empiriques cette consultation doit être élargie, car, par exemple, un moine est devenu archevêque de Vienne sans consultation de son Abbé. Il a dû démissionner pour des affaires de mœurs.

<sup>44</sup> Actuellement l'évêque n'a aucun compte à rendre à son Église, comme le cardinal Jan Pieter Schotte, Secrétaire général du Synode des évêques, l'a bien formulé: «Ne vous y trompez pas, dans l'Église catholique, un curé de paroisse n'a de comptes à rendre à personne, sauf à son évêque; un évêque n'a de comptes à rendre à personne, sauf au pape. Et le pape n'a de comptes à rendre à personne, sauf à Dieu» («The Tablet» du 17 novembre 2001).

<sup>45</sup> Ainsi les cardinaux Walter Brandmüller, Prosper Grech et Julien Ries ont été ordonnés évêques respectivement à 82, 87 et 92 ans. Quelle idée du sacrement et de la succession donne-t-on ainsi aux Réformés?



– Enfin, permettre aux Églises locales de devenir des sujets de droit au sein d'une Église catholique et non pas universelle. L'écclésiologie autoritaire selon laquelle les clercs gouvernent, enseignent et célèbrent au bénéfice de laïcs gouvernés, enseignés et qui assistent à leurs célébrations,<sup>46</sup> en conformité avec l'enseignement pontifical commun entre 1890 et 1950, est à bout de souffle partout en Occident. Ce qui était viable et peut-être vertueux dans des sociétés rurales, simples et peu instruites, se révèle dysfonctionnel dans des sociétés de plus en plus urbanisées, surinformées, complexes, innovantes, facilitant l'émancipation des individus et tout d'abord des femmes. Le Code révisé de Jean-Paul II a peu corrigé la codification de 1917, alors qu'aujourd'hui la transmission de la foi ne se fait plus par le service public de la religion mais requiert des groupes chrétiens sujets de leur propre avenir.<sup>47</sup>

Terminons ici par le constat qui ouvrirait notre réflexion: devant l'échec patent du modèle universel de prêtres, qui se fonde en plus sur un concept subjectif de vocation, pourquoi ne pas laisser les Églises continentales, par exemple, déterminer elles-mêmes le statut des prêtres à condition de l'accompagner d'une pratique d'appel selon la saine doctrine rappelée par *saint* Pie X.<sup>48</sup> Ce n'est pas utopique, comme on l'a vu dans le rétablissement du diaconat, y compris dans le diocèse de Rome.<sup>49</sup> Cela représente un apprentissage sérieux pour l'appel au presbytérat, en pleine cohérence avec le développement de la synodalité en cours désormais. Quant aux fidèles char-

<sup>46</sup> L'entrée *Laïc* du *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* VII, Herder, Freiburg i.B. 1891<sup>2</sup>, 1323, se réduit à «voir *Clergé*»; là, on lit que «personne ne peut affirmer sérieusement un sacerdoce des laïcs. Vouloir en tirer un de la *Ia Petri* 2, 5-9 est un signe d'égarement exégétique». Voir aussi Pie XII enseignant que: «Le sacrifice de la messe est consommé que les fidèles y assistent ou n'y assistent pas, n'étant requis en aucune manière que le peuple fidèle ratifie ce que fait le ministre sacré» (PIE XII, Lettre encyclique *Mediator Dei* [20 novembre 1947], en AAS 39 [1947] 557).

<sup>47</sup> Sur ce concept, voir H. LEGRAND, *Lo sviluppo di chiese-soggetto: un'istanza del Vaticano II. Fondamenti teologici e riflessioni istituzionali*, in «Cristianesimo nella storia» 2 (1/1981) 129-164.

<sup>48</sup> Voir H. LEGRAND, *La théologie de la vocation aux ministères ordonnés: vocation ou appel*, en «La Vie Spirituelle» 78 (1998) 621-640.

<sup>49</sup> Cf. *Prime norme per l'attuazione del diaconato nella diocesi di Roma*, Rome 1976, n. 7: «Du moment que l'appel au ministère surgit du don de l'Esprit dans et pour l'Église, il est normal que la communauté chrétienne contribue, à travers ses différents charismes et ministères, à la désignation des chrétiens à présenter et à proposer à l'évêque, à qui revient le jugement définitif».

gés de services dans les paroisses, il conviendrait aussi que synodalement ils soient instaurés dans leur charge, liturgiquement, au sein de l'assemblée chrétienne.<sup>50</sup> Toute la vie pastorale de l'Église tout comme son engagement œcuménique gagneraient à être relus à la lumière de la synodalité.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Voir H. LEGRAND, *Le rôle des communautés locales dans l'appel, l'envoi la réception et le soutien des laïcs recevant une charge ecclésiale*, en «La Maison-Dieu» 215 (3/1998) 9-32.

<sup>51</sup> Voir H. LEGRAND, *La sinodalità al Vaticano II e dopo il Vaticano II. Un'indagine e una riflessione teologica e istituzionale*, in R. BATTOCCHIO - S. NOCETI (edd.), *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007, 67-108.



# QUELLE MINISTERIALITÉ POUR LE SACREMENT DE MARIAGE?

HÉLÈNE BRICOUT

*PATH* 20 (2021) 145-160

## 1. Introduction

La caractérisation du ou des ministres du sacrement de mariage a fait l'objet d'un débat qui remonte au XVI<sup>e</sup> siècle, et a reçu une réponse provisoire à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sur la base d'une vision juridique conduisant à considérer les époux comme les ministres du sacrement; la question s'est de nouveau posée à l'occasion de la parution de la *secunda typica* du *Rituel du mariage* en 1991<sup>1</sup> sans recevoir de réponse précise et définitive. Aujourd'hui, elle ne semble plus intéresser grand-monde, mais le discours antérieur reste présent dans l'inconscient théologique et pastoral des baptisés (prêtres compris), sans que les principes et les conséquences, et surtout son incohérence, soient bien clairs dans les esprits.

Ce débat s'est posé à l'époque moderne dans le cadre de la théologie scolastique: un sacrement se composant d'une matière, d'une forme et d'un ministre,<sup>2</sup> il fallait définir chacun de ces éléments pour montrer à la

<sup>1</sup> RITUALE ROMANUM *ex decreto sacrosancti oecumenici concilii Vaticani II renovatum auctoritate Pauli PP VI editum Joannis Pauli PP II cura recognitum, Ordo Celebrandi Matrimonium. Editio typica altera*, Typis Polyglottis Vaticanis, [Cité du Vatican] 1991 (OCM).

<sup>2</sup> Le Concile de Florence (1438-1439), par exemple, résume ainsi: «Tous ces sacrements sont réalisés grâce à trois éléments: les choses pour la matière; les paroles pour la forme, et la personne du ministre qui confère le sacrement, avec l'intention de faire ce que fait l'Église. Si l'un d'eux fait défaut, le sacrement n'est pas réalisé» (*Décret aux Arméniens sur les sacrements en général*, in G. ALBERIGO [dir.], *Les Conciles œcuméniques 2. Les décrets*, t. I: *De Nicée à Latran V*, Cerf, Paris 1994, 1109).

fois l'existence du sacrement et la manière dont il se constituait, lors de la réunion de ces trois éléments. De ce fait, la vision du sacrement est ponctualiste: pour le baptême, il faut de l'eau appliquée sur une personne, les paroles «Ego baptizo te» et le ministre idoine. De même pour l'eucharistie avec le pain et le vin comme matière, et les *verba Christi* comme forme, prononcés par le prêtre comme ministre. Pour le mariage, comme pour les autres sacrements, cette question technique s'applique exclusivement au sacrement *in fieri*, c'est-à-dire en tant qu'il est administré, et non au sacrement *in facto esse*, c'est-à-dire en tant qu'il dure sous la forme d'un état permanent. Deux opinions se sont affrontées: celle qui estimait que le prêtre était le ministre, avec le consentement des époux comme matière et la bénédiction du prêtre comme forme; et celle pour laquelle les époux sont les ministres, avec des propositions différentes pour la matière et la forme, difficiles à déterminer.

Au cours des cinquante dernières années, la théologie du mariage a fortement évolué, de manière congruente avec la liturgie. Par ailleurs, la ministérialité s'est élargie et s'entend davantage comme un concept analogique qui s'applique aussi bien à des actions particulières, à l'intérieur de la liturgie,<sup>3</sup> qu'à diverses missions ecclésiales,<sup>4</sup> et à l'Église tout entière.<sup>5</sup> La réforme liturgique a restauré la fonction de président (et non plus de «célébrant») en collaboration avec une pluri-ministérialité liturgique,<sup>6</sup> et la théologie du mariage a poursuivi le renouvellement engagé vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Dès lors, la ministérialité propre au sacrement du mariage ne peut plus recevoir la même réponse qu'antérieurement, et doit être repensée à nouveaux frais. Cette contribution se veut donc un *status quaestionis* en même temps qu'une ouverture à cette réflexion, en prenant acte de l'évolution de la théologie du mariage dont témoigne l'actuel *Rituel du mariage* (I), puis de la place du mariage dans le septénaire (II), avant de considérer l'éventualité d'une ministérialité conjugale dans l'état du mariage (III).

<sup>3</sup> P. TOMATIS, *I ministeri liturgici oggi*, LDC, Torino 2017.

<sup>4</sup> L. FORESTIER, *Les ministères aujourd'hui*, Salvator, Paris 2017.

<sup>5</sup> R. COFFY - R. VARRO, *Eglise, signe de salut au milieu des hommes. Eglise-sacrement: rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'épiscopat français, Lourdes 1971*, Le Centurion, Paris 1972.

<sup>6</sup> Elle intègre celle de l'assemblée, comme nous le verrons plus loin.

## 2. Une théologie du mariage en évolution

La question de la ministérialité dans le sacrement du mariage ne se comprend pas indépendamment de la théologie du sacrement concerné. Il nous faut donc rappeler la perspective antérieure pour mesurer le déplacement opéré par l'actuel *Rituel du mariage*.<sup>7</sup>

### 2.1. La théologie du mariage avant Vatican II

Comme il a été rappelé plus haut, la perspective sacramentaire classique reconnaissait le sacrement par la mise en contact de trois éléments: matière, forme et ministre. Elaboré à partir des deux sacrements-types que sont le baptême et l'eucharistie, ce modèle a été laborieusement appliqué, au cours de la période moderne, à celui du mariage. Mais au-delà de cette présentation sacramentelle technique, la vision du mariage jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle repose essentiellement sur une définition contractuelle et juridique: le mariage est un contrat entre deux personnes qui consentent à conférer à leur conjoint le «pouvoir» sur leur propre corps;<sup>8</sup> par ailleurs, au cours de la période moderne, les conflits entre l'Église et l'État pour le contrôle de l'institution matrimoniale ont conduit l'Église à affirmer l'identité entre le contrat et le sacrement, pour des motivations principalement politiques, que la situation de chrétienté pouvait accréditer, mais que les raisonnements théologiques ont toujours peiné à justifier.<sup>9</sup> Elle soutenait en conséquence que l'échange des consentements entre les contractants, en faisant exister le contrat, faisait exister le sacrement par le fait même; de ce fait, les époux étaient les seules personnes nécessaires à sa conclusion. Un prêtre n'était nécessaire qu'à titre de témoin ecclésiastique qualifié; il pouvait être muet

<sup>7</sup> H. BRICOUT, *Une théologie en tension: le mariage dans la tradition de l'Église latine*, in «La Maison-Dieu» 289 (2017) 9-32.

<sup>8</sup> Duns Scot définit ainsi le mariage dans son *Commentarium sententiarum* L. IV, dist. 28, Conclusion 12: «Matrimonium est contractus rectus et honestus mutui consensus conjugum, mutuo se donantium, et vinculo perpetuo se obligantium ad mutuuum jus et potestatem habendum in suis corporibus, quoad procreationem prolis educandae, expressus per aliquod signum sensibile extra, institutus immediate a Deo, sub aliquo signo sensibili significante efficaciter gratiam conferri contrahentibus» (*Reportata parisiensia*, Vivès, Paris 1894, 382-383).

<sup>9</sup> Voir, par exemple J.-B. SEQUEIRA, *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel? Étude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage*, Cefp, Paris 1985.

et inactif, voire personnellement opposé à l'union, sans empêcher le sacrement. Le rite nécessaire se limitait à l'échange des consentements des deux parties devant le prêtre et deux témoins. Dans le Rituel romain, après vérification de l'idonéité des contractants, n'était prévu que cet échange, suivi d'une formule de «ratification», la bénédiction de l'anneau de l'épouse et une brève bénédiction des époux. La messe pouvait suivre; on la trouvait dans le Missel, avec la lecture d'Eph. 5,22-33 et de Mt 19,3-6 et la bénédiction de l'épouse, à valeur sacramentale et accessoire.

Théologiquement, cette vision très juridique des choses est peu satisfaisante. Elle laisse peu de place à ce qui fait habituellement un sacrement – du moins tel que nous le comprenons aujourd'hui: une écoute de la parole de Dieu pour qu'elle s'incarne dans la vie des auditeurs, une expérience spirituelle, un événement de salut, un rite ecclésial, une rencontre avec Dieu. La grâce communiquée dans le mariage se réduisait à une fonction de «remède à la concupiscence», tout en préservant la fin première du mariage qu'est la procréation. Quant à la relation interhumaine, elle évoluait entre «l'entraide mutuelle», la soumission féminine justifiée par la compréhension que l'on avait alors d'Eph. 5,22, et le «droit sur le corps du conjoint» pour lequel les manuels de cas de conscience ont développé toute une casuistique aujourd'hui difficilement compréhensible. Cette vision était sans doute acceptable par les mentalités de l'époque, mais au XX<sup>e</sup> siècle, il devenait clair qu'il fallait en proposer une autre si l'on voulait que le mariage reste une bonne nouvelle.<sup>10</sup>

## 2.2. Célébrer le mariage aujourd'hui

Pour mesurer le déplacement opéré dans la théologie du mariage, et découvrir en quoi il recompose aussi la ministérialité dans le sacrement, il convient en premier lieu de rappeler brièvement ce que fait l'Église lorsqu'elle célèbre un mariage: elle accueille l'assemblée par la médiation du ministre ordonné, et la fait entrer dans l'église au son d'une musique ou d'un chant adapté; elle se met à l'écoute de la parole de Dieu qui révèle

<sup>10</sup> Antérieurement, cette vision était sans doute compatible avec l'adhésion de la majorité de la population à la foi, une certaine pratique religieuse et des principes moraux, qui ne peuvent plus être supposés aujourd'hui. Sur les questions posées par cette évolution sur le sacrement de mariage et sa célébration, voir A. BOZZOLO, *Fede dei nubendi e forma del consenso. Due questioni aperte nella teologia del matrimonio*, in «Teologia» 40 (2015) 211-248.



à chacun «la grandeur de l'amour humain et du mariage».<sup>11</sup> Cette proclamation souligne que l'Église n'a pas inventé la bonne nouvelle du mariage qu'elle annonce, mais qu'elle l'a reçue de l'Écriture; la liturgie de la Parole souligne la vocation des futurs époux à vivre leur union en disciples du Christ. La Parole qui leur a été proposée au cours de leur itinéraire est en réalité une «compagne de voyage», aussi pour toute la durée de leur vie à venir.<sup>12</sup> Ils y répondent par leur engagement devant tous dans l'Église, et par leur consentement à recevoir de Dieu le don de l'Esprit Saint qui les bénit et les envoie en mission humaine et ecclésiale. L'eucharistie peut ensuite être célébrée, manifestant que le mariage entretient un rapport d'analogie avec l'eucharistie, et qu'il est appelé à devenir un signe, bien qu'imparfait, du mystère de l'union du Christ et de l'Église, que l'eucharistie rend présent. Un envoi en mission conclut la célébration. Une nouvelle vision du sacrement de mariage découle de ce rite.

### 2.2.1. Le mariage est un déploiement de la vocation baptismale

Le mariage trouve son fondement spirituel dans le baptême des conjoints, comme le montre de manière particulièrement heureuse la possibilité d'une «mémoire du baptême» dans le Rituel italoophone, dont il sera question plus loin. Tout comme la vocation au ministère ordonné,<sup>13</sup> la vocation conjugale s'inscrit dans le prolongement de celle qui surgit des sacrements de l'initiation chrétienne, éclairée et encouragée par l'Écriture. La vocation baptismale demeure dans le mariage, mais elle est désormais assumée en couple. Les bénédictions nuptiales expriment les missions conférées par cette vocation, qui sont autant de défis pour les époux: la construction de l'amour conjugal, l'accueil et l'accompagnement de la vie, la «participation à la construction d'un monde plus juste et fraternel», comme le dit une bénédiction propre au Rituel francophone.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Selon l'expression française du *Rituel romain de la célébration du mariage*, Desclée-Mame, Paris 2005, n. 71, 158, 204.

<sup>12</sup> FRANÇOIS, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia* (19 mars 2016), n. 22.

<sup>13</sup> La prière d'ordination d'un prêtre l'exprime ainsi: «Répands une nouvelle fois au plus profond de lui-même l'Esprit de sainteté» (*L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, Desclée-Mame, Paris 1996, n. 159, [p. 121]).

<sup>14</sup> Nous reviendrons plus loin sur les implications concrètes de ces missions.

### 2.2.2. La célébration manifeste un don de l'Esprit Saint

Si l'engagement dans le mariage est une vocation, la bénédiction nuptiale, par l'épiclese, en fait le lieu d'un nouveau don de l'Esprit Saint pour réaliser cette vocation spécifique: les époux ne sont pas laissés à leurs propres forces. *Leditio altera* de l'*Ordo celebrandi matrimonium* a non seulement enrichi la bénédiction nuptiale d'une épiclese, mais y a joint le geste épicletique, l'imposition des mains sur les époux agenouillés ou venus se placer devant l'autel. La bénédiction nuptiale a acquis ainsi le statut de *prex*, de prière consécatoire, à l'instar de la prière d'ordination ou de la prière eucharistique. Dès lors, elle ne peut plus être considérée comme un «sacramental», un rite «accessoire» ou secondaire: elle fait partie du signe sacramentel.

C'est précisément l'ajout de l'épiclese qui a conduit à reposer la question de la ministérialité du mariage. Avant, on pouvait encore affirmer tranquillement que les époux se donnaient ou s'échangeaient le sacrement, malgré les inconvénients de la formule. Une bénédiction épicletique, en rendant le rôle de l'Esprit explicite, interdit cette expression et contribue à clarifier la théologie du sacrement de mariage: le geste épicletique posé au-dessus des époux qui se sont agenouillés ou déplacés devant l'autel<sup>15</sup> indique assez que la posture des époux est celle de récepteurs de la grâce dont ils ne sont pas l'origine.

### 2.2.3. Le mariage est un événement ecclésial

Le mariage sacramentel est un événement ecclésial et non privé, comme tous les actes liturgiques, que les baptisés ont reçu mandat de célébrer.<sup>16</sup> En outre, un événement de l'importance du mariage ne peut pas demeurer sans impact spirituel pour les époux et pour l'Église: ils ont en effet à réaliser à leur échelle ce que l'Église réalise à la sienne: participer à la construction d'une communauté de vie et d'amour. C'est en ce sens que l'on peut parler du foyer comme d'une «Église domestique», conformément à *Lumen gentium* 11.<sup>17</sup> L'appartenance d'un foyer de baptisés à l'Église justifie

<sup>15</sup> OCM 73, 104; *Rituel francophone* n. 116; 176.

<sup>16</sup> CONCILE VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum concilium* (4 décembre 1963) (SC), n. 26-27.

<sup>17</sup> CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 11.

les liens de l'un à l'autre, dans les deux sens:<sup>18</sup> outre la mission commune de l'Église et du couple, l'union conjugale est comprise comme une manifestation de l'amour de Dieu pour l'Église, l'Église guide le couple à la lumière de l'Évangile et s'enrichit de l'amour entre deux baptisés qui ont vocation à faire grandir cet amour jusqu'à devenir une force de transformation de la société et de l'Église.

L'ecclésialité du mariage est explicite dans le Rituel: au début de la célébration, l'accueil liturgique les époux par le ministre ordonné au nom de l'Église reflète l'accueil et l'accompagnement que les fiancés ont reçu de la part de l'Église au long de leur chemin de préparation au mariage. Leur mariage «à l'église» est en même temps un mariage «à l'Église», devant laquelle ils s'engagent. Comme dans d'autres célébrations liturgiques, différents ministères interagissent, car la liturgie de Vatican II est pluri-ministérielle: outre le leur, par exemple lorsqu'ils échangent leurs consentements ou prononcent la «prière des époux»,<sup>19</sup> on repère nettement celui du prêtre ou du diacre, qui préside la célébration, reçoit les consentements et prononce la bénédiction consécrationnaire, mais aussi celui du ou des lecteurs, du psalmiste, des chantres... et même de l'assemblée: elle est invitée à la prière avec et pour les époux,<sup>20</sup> elle se lève au moment de l'échange des consentements en signe de présence attentive, elle loue, invoque et rend grâce par le chant tout au long de la célébration et, le cas échéant, les fidèles communient, en signe d'unité de l'Église autour des époux. La ministérialité des époux appelle celle des fidèles qui les entourent et qui représentent l'Église, la ministérialité de ceux qui exercent un ministère au cours de la célébration, et celle du ministre qui préside l'assemblée. Evidemment, ces différentes formes de ministère n'ont pas la même importance; toutes n'en sont pas moins au service de l'action célébrée.

La vision renouvelée de la théologie du mariage promue par le Rituel ne permet plus de réduire le sacrement aux matière, forme et ministre

<sup>18</sup> L. FORESTIER, *La réciprocité entre mariage et Église. Vers une ecclésiologie des institutions de l'Alliance*, in «La Maison-Dieu» 289 (2017) 81-97.

<sup>19</sup> Il s'agit d'un rite propre au *Rituel francophone*, qui précède la prière des fidèles ou «prière universelle».

<sup>20</sup> Cet aspect est particulièrement bien exprimé dans la 9<sup>e</sup> prière d'ouverture, propre au *Rituel francophone* (n. 64, 152): «Aide-nous à tenir dans la prière l'affection et l'amitié que nous leur portons [...]. Fais que s'épanouisse en action de grâce la joie que nous avons d'être ici».

antérieurement déterminés, car on définit aujourd'hui le mariage non plus comme un contrat, mais comme une alliance entre un homme et une femme, fondée dans la foi au Christ, et prenant appui sur l'alliance de Dieu avec l'humanité dans le Christ.

Le mystère pascal est ainsi la source du sacrement de mariage. Par ailleurs, ainsi que nous l'avons évoqué, la célébration n'est qu'un moment dans un processus sacramentel qui caractérise aujourd'hui notre représentation des sacrements. Certes, il s'agit d'un moment éminent, mais le processus d'avènement du sacrement déborde largement sa célébration, comme en témoigne de manière paradigmatique le *Rituel de l'initiation des adultes*, jalonné de rites et de temps d'initiation à la vie et à la foi chrétiennes, et de déploiement après la réception des sacrements. La préparation au mariage est une étape nécessaire du chemin conjugal, inséparablement anthropologique et spirituel.

### 3. Le mariage dans l'organisme sacramentel

Au terme de cette préparation, la célébration du mariage constitue un événement particulier qui récapitule le processus sacramentel et en souligne la valeur théologique et pastorale.

#### 3.1. Matière, forme et ministre des sacrements et du mariage

Dans un article stimulant, le professeur Andrea Grillo a développé l'idée que les trois catégories déjà mentionnées de matière, forme et ministre ont été profondément transformées par la mise au centre, dans la Constitution sur la liturgie et dans la réforme liturgique, de la participation active:<sup>21</sup> autrement dit, la prise en compte de la participation active (sur la base de la redécouverte du sacerdoce baptismal qui s'exerce dans la liturgie) a contraint:

- d'une part, à réinterpréter les catégories classiques de matière, forme et ministre;
- d'autre part, à élaborer les principes de la restauration de la liturgie eucharistique, présentés aux n. 49 à 58 comme la conséquence de la centralité de la «participation active» (n. 48).<sup>22</sup>

<sup>21</sup> A. GRILLO, *La tradition liturgique dans le monde post-moderne. Un modèle interdisciplinaire de compréhension*, in «Recherches de Science Religieuse» 101 (2013) 87-100.

<sup>22</sup> L. GIRARDI, *Commento*, in L. GIRARDI - A. GRILLO - D.E. VIGANO, *Sacrosanctum concilium. Inter mirifica*, EDB, Bologna 2014, 179.

Dans le cadre de cette réinterprétation, la forme n'est plus une simple formule composée des paroles nécessaires à l'intérieur d'un écrin cérémoniel à vertu purement didactique, comme dans la théologie scolastique; dans la théologie conciliaire, la forme est un ensemble verbal et non verbal formant système. Typiquement, pour l'eucharistie, non plus simplement les *verba Christi*, mais l'ensemble de la prière eucharistique.

La matière n'est plus à considérer simplement comme une matière physique (le pain et le vin comme objets sur lesquels on prononcera les paroles de la consécration), mais aussi dans sa dimension historico-symbolique, placée en relation avec son contexte historique ou économique et sa signification symbolique (don, fruit du travail des hommes, signe de partage et d'unité...).

Dans ce système, matière et forme ne sont, en réalité, guère séparables.

Enfin, comme nous l'avons signalé ci-dessus, au lieu d'un ministre unique, souvent qualifié de «célébrant», les livres liturgiques restaurés mentionnent une pluri-ministèrialité, incluant les différents ministères dont parlent SC 29 et la *Présentation Générale du Missel Romain* aux n. 100-107 (chantres, lecteurs, etc.), sans oublier la ministèrialité propre à l'assemblée, fortement affirmée par les dialogues, le chant, les gestes et attitudes etc.

On peut appliquer cette reconfiguration des trois catégories scolastiques au mariage. A vrai dire, la matière et la forme n'ont jamais fait l'objet d'une détermination unanimement reconnue, et différentes propositions ont été faites au cours des siècles de débat sur ce sujet. La qualification la plus logique est celle qui a été exposée par Melchior Cano et tenue par les partisans de son opinion: la matière est constituée par le contrat ou le consentement, la forme par la bénédiction du prêtre; et le ministre est le prêtre.<sup>23</sup> Pour ceux qui tenaient à la ministèrialité des époux, la matière et la forme résidaient de manière assez floue dans la personne et les actes des futurs époux;<sup>24</sup> le malaise que provoquait l'application de ces catégories à

<sup>23</sup> M. CANI, *De locis theologicis*, in H. SERRY (éd.), *Opera*, Typis Seminarii, Patavii 1727, L. VIII, c. 5, 240-246; E. CORECCO, *Il sacerdote ministro del matrimonio?*, in «La Scuola cattolica» 98 (1970) 343-372; 427-476; H. BRICOUT, *Le ministre du sacrement de mariage. Aux origines de la controverse: Melchior Cano et Robert Bellarmin*, in «La Maison-Dieu» 244 (2005) 69-90; ID., *Le mariage entre consentement et bénédiction. Le sacrement et son ministre*, Cerf, Paris 2015, 89-108.

<sup>24</sup> Elles sont exposées dans BRICOUT, *Le mariage entre consentement*, surtout le c. 6: *Dans une logique juridique, les époux sont ministres du sacrement*, 245-276.

un sacrement qui avait été pensé indépendamment d'elles a perduré aussi longtemps que l'on a cherché à les définir. Finalement, il a conduit à ne plus parler de la matière et de la forme, mais seulement des ministres, dont les canonistes ont imposé l'opinion, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.<sup>25</sup> Mais il faut reconnaître que la qualification des époux comme ministres ne clarifiait pas le sens du sacrement du mariage, ni théologiquement, ni pastoralement.<sup>26</sup>

Si les trois catégories n'ont guère fonctionné dans le régime scolastique, le pourraient-elles davantage dans le régime post-conciliaire? En suivant la suggestion d'Andrea Grillo, nous pourrions découvrir la matière historico-symbolique du mariage dans le consentement à la communauté de vie et d'amour sur le modèle de l'union du Christ et de l'Église, exprimé par un couple particulier, dans une société, une Église et des familles particulières, selon un projet de vie qui lui est propre. La forme serait constituée par la bénédiction lestée de son nouveau poids théologique, et reçue par la médiation du ministre ordonné.

Est-il cependant nécessaire de ressusciter les catégories de matière et de forme pour le mariage, alors qu'elles n'ont jamais vraiment pu s'adapter à ce sacrement? Ce n'est pas certain. En revanche, la ministérialité est une catégorie assumée par la théologie de la liturgie de Vatican II, et il faut envisager pour la célébration une ministérialité plurielle et différenciée: celles, prépondérantes, des époux, ministre de leur engagement conjugal vécu dans la foi, et du ministre qui les bénit, leur confère l'Esprit Saint et les envoie en mission au nom de l'Église; mais également toutes les autres déjà mentionnées plus haut. De ce fait, ni la ministérialité exclusive des époux, ni celle du prêtre seul ne s'accorde avec la théologie de la liturgie de Vatican II.

### 3.2. *Le mariage dans le prolongement du baptême*

Si comme tous les sacrements, le mariage trouve sa source dans le mystère pascal (SC 61), on comprend mieux sa place et son rôle dans «l'écono-

<sup>25</sup> Voir, par exemple: P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. 1, Paris 1891, n. 226: «In primis theologice certum est ministros hujus sacramenti esse ipsos contrahentes, qui simul sunt subjectum, non sacerdotem assistentem: nam contrahentes sunt ministri contractus, qui ipse est sacramentum» (p. 132).

<sup>26</sup> En particulier, elle évacue des représentations du mariage la dimension trinitaire du sacrement, le rôle de la parole de Dieu, la médiation ecclésiale...

mie sacramentelle»<sup>27</sup> de l'Église. Le mystère pascal est source du sacrement de mariage, car il manifeste le salut accompli par Dieu dans la mort et la résurrection du Christ. Le don que le Christ fait de sa vie est un modèle pour les époux, mais pas uniquement: le sacrement renouvelle le don de l'Esprit en vue d'une mission spécifique, et actualise le mystère de Pâques dans la vie des époux. Leur vie est marquée par des croix, des morts et des renaissances. Leur union participe à celle, inimitable, du Christ pour l'Église; ils sont appelés à en devenir une image de plus en plus crédible, en se laissant transformer par l'Esprit. Ainsi s'actualise le mystère pascal dans leur vie. En outre, le mariage prend appui sur les sacrements de l'initiation chrétienne: par eux, les fidèles ont reçu en plénitude le salut, l'Esprit Saint, la vie éternelle, le don de la grâce; ils sont sauvés en espérance et font pleinement partie de la vie de l'Église. Ils sont devenus «prêtres, prophètes et rois»:<sup>28</sup>

- comme *prêtres*, ils sont appelés «à offrir (leur) personne en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu: c'est là le culte spirituel (qu'ils ont) à rendre» (Rm 12,1), en union avec le culte de l'Église;
- comme *prophètes*, ils ont à annoncer par toute leur vie le Royaume, l'Évangile, la foi au Christ, l'espérance chrétienne;
- comme *rois*, ils prennent leur part du combat contre le mal, en eux et autour d'eux, et travaillent à l'avènement du Royaume en promouvant dans le monde les valeurs de l'Évangile.

Mais il reste à déployer ces dons dans l'ensemble de la vie chrétienne. Reliés aux trois sacrements de l'initiation chrétienne, les quatre autres sacrements actualisent ou réorientent le don baptismal pour que celui-ci porte du fruit dans les multiples circonstances de la vie: à l'occasion d'une maladie grave (onction des malades), après une rupture d'alliance avec Dieu par un péché grave, ou pour progresser dans la vie chrétienne (sacrements de la réconciliation et de l'eucharistie), pour travailler à la croissance du Royaume (sacrements du mariage et de l'ordination, auxquels on pourrait ajouter, dans une vision sacramentelle un peu élargie, la profession religieuse).

Le Rituel romain est très discret sur la relation entre les sacrements de baptême et de mariage: on n'en trouve qu'une brève allusion à *Gaudium*

<sup>27</sup> L'expression, traditionnelle en Orient, est également utilisée dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, par exemple, au n. 1076.

<sup>28</sup> Ces termes sont développés en LG 34-36.

*et spes*<sup>29</sup> dans une monition avant le dialogue initial avec les futurs époux. Le Rituel italo-phonique, en revanche, a rendu ce lien très explicite, dans sa proposition de «mémoire du baptême»: elle souligne que le baptême, don «originnaire», est un témoignage de l'amour de Dieu pour chacun, qui appelle, tout au long de sa vie, à demeurer fidèle à l'amour reçu; le mariage en constitue un lieu de réalisation particulier. Idéalement, ce rite a lieu au baptistère. L'invocation, trinitaire, fait mémoire de l'amour sponsal de Dieu pour son peuple, de la naissance de l'Église du côté transpercé du Christ, et du don de l'Esprit fait aux époux pour qu'ils reflètent l'attitude sponsale de l'Église. Le don fait aux époux est présenté comme une nouvelle étape de leur sanctification commencée avec le baptême, et dans son prolongement. Pour des époux chrétiens, le sacrement du mariage est un engagement à poursuivre en couple la vocation baptismale. Ce rapport étroit entre les deux sacrements, théologiquement et spirituellement très juste, invite les époux à approfondir le sens de leur vocation baptismale, et à se demander comment le mariage l'enrichit et la dynamise dans leur vie quotidienne.

### 3.3. *Le rapport du mariage aux autres sacrements*

Ancré profondément dans les sacrements de l'initiation chrétienne, le sacrement de mariage peut se célébrer en proximité avec d'autres sacrements. On pense naturellement principalement au sacrement de la réconciliation et à celui de l'eucharistie: le premier, car il fait partie des moyens de relecture et de discernement à l'heure des grands choix;<sup>30</sup> le second, car il peut être considéré comme «viatique», nourriture pour la route de la vie chrétienne.<sup>31</sup> Or, dans la célébration de chacun des sacrements, chaque chrétien exerce sa ministérialité propre, en tant que membre du peuple de

<sup>29</sup> CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* (7 décembre 1965) (GS), n. 48.

<sup>30</sup> «A certains moments importants de l'existence, où des décisions qui engagent toute la vie sont à prendre (mariage, engagement dans la vie religieuse, ordination, etc.), les chrétiens peuvent être également invités à trouver dans la célébration du sacrement [de la pénitence et de la réconciliation] les lumières et les forces nécessaires pour reconnaître les appels du Seigneur et y répondre» (*Praenotanda du Rituel romain de la pénitence*, n. 7; *Célébrer la pénitence et la réconciliation*, n. 19, p. 17).

<sup>31</sup> En France, où le mariage à l'église concerne aussi des non baptisés, non confirmés et/ou non eucharistiés, la préparation au mariage et sa célébration peuvent se poursuivre sous la forme d'une préparation à d'autres sacrements, comme ceux de l'initiation chrétienne. La pastorale est en effet invitée à s'adapter à des itinéraires aujourd'hui extrêmement variés.



Dieu porté par les sacrements, en synergie avec les autres ministères et les autres membres du peuple de Dieu. Participer au mariage d'autres baptisés, c'est exercer aussi sa ministérialité, différemment de celle des mariés, mais en tant que membre de l'Église, comme lors de la participation à un baptême ou une eucharistie.

Souligner le lien entre les sacrements, c'est ne pas oublier que le sacrement de mariage n'est pas indépendant des autres; liés les uns aux autres, ils forment un organisme qui structure et nourrit la vie et la foi chrétiennes en constante évolution, sous la forme d'un itinéraire de vie qui n'a rien de statique.

#### 4. Un ministère conjugal permanent?

Puisque le sacrement de mariage est ainsi lié aux autres sacrements, et qu'il est confié aux époux pour qu'ils l'incarnent concrètement dans leur vie, ne pourrait-on pas considérer, en un second sens, que la ministérialité pourrait aussi concerner l'activité des époux comme tels au long de leur vie commune? Il s'agirait d'une ministérialité permanente, coextensive à la vie conjugale, fondée sur la considération du mariage comme sacrement permanent. Pourrait-on parler d'un «ministère conjugal», comme on parle d'un «ministère» presbytéral ou épiscopal, suite à l'ordination? Est-ce que cela ne pourrait pas éclairer la mission des époux chrétiens?

L'opération a quelques précédents dans la longue tradition de l'Église. Ainsi, au IX<sup>e</sup> siècle, Jonas d'Orléans recommandait, dans un manuel à l'usage d'un laïc, «que les gens mariés sachent qu'ils doivent exercer dans leurs maisons le ministère des pasteurs».<sup>32</sup> Il commence par distinguer les laïcs qui ne cherchent que des profits temporels et ceux qui cherchent des bénéfices spirituels. En s'appuyant sur Grégoire le Grand et Bède le Vénérable, Jonas s'attache surtout au gouvernement de la maison, l'exercice de l'autorité sur les enfants et la domesticité, la pression pour amener les proches aux vertus chrétiennes et corriger les mauvais penchants. Partant d'un objectif spirituel (le salut des âmes), il développe une perspective surtout morale. En réalité, la ministérialité des époux ne dépasse guère la sphère domestique.

<sup>32</sup> JONAS D'ORLÉANS, *Instruction des laïcs*, l. II, c. 16, éd. O. DUBREUCQ, Cerf, Paris 2012, 450-461.

Il faut reconnaître que ce discours n'a pas fait école, peut-être en raison du peu d'estime que les pasteurs chrétiens ont accordé, dans l'ensemble, aux réalités de la vie conjugale jusqu'à une époque récente. Et ceux qui y ont été les mieux disposés, comme saint François de Sales, n'ont pas éprouvé le besoin du terme de «ministère» pour désigner la portée spirituelle de la direction d'une maisonnée.<sup>33</sup>

Le Concile n'a pas non plus utilisé ce terme à propos des laïcs. Il lui a préféré celui d'«apostolat», en lui donnant une extension large, pour désigner leur investissement, au nom de l'Évangile, dans tous les secteurs qui composent leur vie: outre la vie conjugale et familiale, l'engagement pour la paix, la justice économique, la vie en société, la lutte contre la faim et la précarité<sup>34</sup>... Nous y ajouterions aujourd'hui la défense de la création, conjointement avec le soin des plus faibles,<sup>35</sup> le dialogue entre les peuples et les religions,<sup>36</sup> la recherche de modèles économiques alternatifs ou correctifs<sup>37</sup>... C'est tout cet ensemble de réalités inséparables les unes des autres qui constitue la vie des fidèles et demande leur discernement.

Toutefois, parler à ce sujet de «ministère» ne serait pas sans inconvénient. Le terme s'emploie ordinairement pour une activité officielle, réalisée au nom de l'Église, en vertu d'une ordination ou d'un mandat particulier: ainsi pour le ministère des prêtres et des évêques, mais également les ministères laïcs, liturgiques ou apostoliques, dans ce dernier cas ordinairement accompagnés d'une lettre de mission de l'évêque. L'emploi du terme «ministère» pour désigner le déploiement de la vocation et de la mission conjugales, en en soulignant leur valeur spirituelle, comporte le risque de sacraliser la vocation et la mission conjugales en les détachant d'une part de la vie baptismale et sacramentelle, et d'autre part de leur vie dans le monde, professionnelle, relationnelle, politique, etc. Or c'est l'ensemble de la vie humaine qui est sanctifiable et constitue leur milieu de vie propre. Le mariage est un lieu éminent où le sacerdoce baptismal est mis en œuvre

<sup>33</sup> *Amoris Laetitia* n'emploie pas non plus ce terme, même dans son c. IX qui porte sur la *Spiritualité matrimoniale et familiale* (313-325).

<sup>34</sup> Cf. CONCILE VATICAN II, Décret *Apostolicam actuositatem* (18 novembre 1965), GS et LG 30-38.

<sup>35</sup> Suite à FRANÇOIS, Lettre encyclique *Laudato si'* (24 mai 2015).

<sup>36</sup> FRANÇOIS, Lettre encyclique *Fratelli tutti* (3 octobre 2020).

<sup>37</sup> Cf. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI - DICASTÈRE POUR LE SERVICE DU DÉVELOPPEMENT INTÉGRAL, Document *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones* (6 janvier 2018).

selon les modalités propres à la conjugalité, dont la bénédiction nuptiale nous a rappelé les traits.<sup>38</sup> Mais les époux ne sont pas les curés de leur famille, et ils ne sont pas seulement époux et parents. Les conjoints agissent au nom de leur baptême assumé en couple, dans les situations variables de la vie du couple, de la société et de l'Église. Ils sont témoins du Christ et de l'Évangile dans leurs différents secteurs de vie. C'est donc le sacerdoce baptismal qu'il convient de redécouvrir et de promouvoir dans la vie de tous les chrétiens, en particulier ceux d'entre eux qui choisissent de le réaliser en communion avec un conjoint, partenaire d'une alliance conjugale à entretenir.

Concrètement, il suffit que les époux exercent pleinement, personnellement et conjugalement, leur sacerdoce baptismal, dans le cadre de leur vie, de leurs responsabilités et de leurs engagements: ils seront ainsi conduits à élaborer leurs formes de prière conjugale et familiale (variable, entre la liturgie des Heures et des formes de piété populaire), à se demander quelles sont les causes qui leur tiennent à cœur et qu'ils souhaitent soutenir (et de quelle manière), comment faire en sorte «qu'ils recherchent avant tout le Royaume de Dieu et sa justice; qu'ils soient utiles au monde où ils vivront»,<sup>39</sup> quelle place et quels engagements ils prendront dans l'Église, comment l'écoute de la parole de Dieu les stimulera et les convertira; ils apprendront aussi l'accueil des événements heureux ou malheureux, le combat spirituel, l'apprentissage du don de soi, le passage par la croix, le cas échéant. La vie chrétienne des époux jaillit de l'Esprit qu'ils ont reçu dans les sacrements de l'initiation et du mariage.

## 5. Conclusion

Quel bilan tirer de cette recherche? Dans la célébration, une «co-ministèrialité» partagée, selon des modalités différentes, par l'ensemble des participants; dans la vie conjugale, une prise en charge conjugale du sacerdoce baptismal, grâce à la force renouvelée de l'Esprit qui donne aux conjoints les secours dont ils ont besoin – comme il le fait autrement par les autres sacrements.

<sup>38</sup> Pour mémoire: la construction du couple, l'accueil et l'accompagnement de la vie, la participation «à la construction d'un monde plus juste et fraternel».

<sup>39</sup> Quatrième bénédiction nuptiale, propre au *Rituel francophone* (n. 118).

D'aucuns pourraient trouver ce résultat décevant. Pourtant, il ne prive les époux chrétiens d'aucune des grâces de leur mariage: si l'on prend au sérieux tout ce qu'implique la célébration du mariage en Église – parole de Dieu au cœur de la vie conjugale, mystère pascal, vocation, missions, *sequela Christi* en couple, don de l'Esprit – on s'aperçoit qu'elle est la matrice d'une vie chrétienne potentiellement riche de dons multiples et de sanctification.<sup>40</sup> Une ministérialité propre n'ajouterait rien à une forme de vie chrétienne consistante en elle-même. Elle pourrait même faire oublier que la plénitude de l'amour que visent les époux est d'ordre eschatologique. Image toujours imparfaite de l'amour infini de Dieu, l'union conjugale vit déjà d'une plénitude à venir. C'est à cette lumière qu'il convient aussi de considérer la vie conjugale.

<sup>40</sup> Voir à ce sujet, encore une fois, les belles pages du c. 9 d'*Amoris laetitia* sur la *Spiritualité matrimoniale et familiale* (313-325).

# HOW CAN WE CONSIDER THE AUTHENTICITY OF MINISTRY IN ECUMENICAL DIALOGUE?

JAMES F. PUGLISI

*PATH 20 (2021) 161-179*

## 1. Introduction

It is generally accepted that the reception of ministry in one Church by another Church is now the sticking point which is blocking the full ecclesial recognition among Churches. If the goal of the ecumenical movement is full, visible communion then unless Churches can receive each other as authentic, ecclesial bodies, fully apostolic, in which the Eucharistic reality is recognized as being effectively celebrated and received, we will never achieve this objective of full Eucharistic communion. It is time now to take a long, loving look at what the ecumenical movement has been able to achieve in matters of ministerial authenticity.

First we will critically look at the achievements culled from the dialogues on ministry and ordination. Second, we will attempt to systematize dogmatically these results from the christological, pneumatological, Trinitarian and ecclesiological perspectives. Third, we consider the essential characteristics of the ordained ministry and the meaning of ordination and look specifically at the episcopal ministry. Finally we consider some open questions.

What can we distill from the dialogues on ministry and ordination?

In the past we have approached this question from the point of view of dogma<sup>1</sup> by examining the bilateral and multilateral dialogues in order to

<sup>1</sup> However to arrive at this point it is necessary to survey the dialogue results and to cull the consensus reached from the ecumenical dialogues and consider the questions that still re-

identify possible convergences in the way in which the Churches express themselves concerning ordination, its meaning, its constituent elements, its theology or its theologies. The starting point for this research is the identification of the key questions of the debate. To see more clearly from the large number of recent statements about the ministry, it is also necessary to note the disagreements that have arisen.

## 2. List of documents

An inventory of the dialogues that deal with the issue of ministry and/or ordination is attached as an appendix.<sup>2</sup> This list does not pretend to be as exhaustive as it is indicative of the work accomplished in the dialogues about the ministry. Because of limited space, it will not be possible to analyze each statement in depth. However, what is highlighted are some of the key issues that emerged during the bilateral discussions as well as some examples from the documents themselves.

A first look allows us to see that three major themes are addressed in almost all dialogues on ministry:

- the situation of ordained ministry in relation to the ministerial nature of the people of God as a whole and the role of ordained ministry in the Church;
- the relationship between the apostolic continuity of the Church and apostolic succession;
- the structure, meaning and exercise of ordained ministry.

main open. A special look at the third section of the Lima document *Baptism Eucharist Ministry* has proved to be fundamental, since following its publication in 1982, many Churches have used the insights and material presented for the revision of their liturgical books. We may ask if this is only ‘window-dressing’ or has something fundamental occurred concerning the sacramental understanding of orders? The sacramental nature of ordination is an important question raised by many Churches, especially the Orthodox and Catholic Churches. Cf. J.F. PUGLISI, *Les dialogues interconfessionnels sur le ministère*, in G. ROUTHIER - L. VILLEMEN (eds.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges offerts à Hervé Legrand*, Cerf, Paris 2006, 341-361.

<sup>2</sup> A more complete history of the interconfessional dialogues may be found on the web site of the Franciscan Friars of the Atonement's - Centro Pro Unione at <https://www.prounione.it/dialogues/> (10.6.2021). This site presents an accurate listing of the dialogue sessions, their themes and eventually the full text of any statements or agreements arrived at.

Several other questions are obviously raised; we will mention them as we go along, but I think that these three themes represent important issues for the Churches in dialogue.

### 3. How is the ministry described in dialogues?

One methodological perspective clearly emerges from these bilateral discussions: None study the question of the ministry in *isolation*. The dialogues necessarily place the ministry firstly in the context of its relationship to the ministry of Christ and, secondly, in an ecclesial context. Great care is taken at the outset to establish the *Christological foundation* of the ministry. This is described in relation to Christ and his ministry; he is the reference. At the heart of Christ's ministry is the fundamental witness that he gives to the Father. It is characterized by the idea of service or *diakonia*.

We can formulate here a *first conclusion*: the Churches have the primary concern of considering the category of service as fundamental, with a view to articulating the ministry in general and, secondly, to affirm that every Christian ministry has its referent in the ministry of Jesus himself. There is care to link every form of ministry to that of Christ, and it is in this context that the ministry of the Church is presented.

Since all the baptized are integrated into the Body of Christ and the triple dimension of its mission, they share in its prophetic, priestly and royal office. The Orthodox / Catholic dialogue on the ministry affirms that "in the writings of the New Testament, Christ is called apostle, prophet, servant, *diakonos*, doctor, priest, *episcopos*".<sup>3</sup> He is sent by the Father and thus receives the title of "true apostle". The Church is sent in turn to fulfill the mission that Christ entrusts to her. The ministry of the Church is made possible by the action of the Holy Spirit. Thus appears the *pneumatological dimension* of the ministry. This highlights the *Trinitarian nature* of ministry, including that of Christ.

An example from the Reformed / Catholic document *The Presence of Christ in Church and World* (1977) states:

<sup>3</sup> THE JOINT INTERNATIONAL COMMISSION FOR THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH (= O-RC), *The Sacrament of Order in the Sacramental Structure of the Church*, §2, in <https://www.prounione.it/dialogues/o-rc/> (12.11.2020).

The mission of the Holy Spirit belongs to the constitution of the Church and her ministry, not merely to their effective functioning. Too often, imbalances in theologies of the ministry are the result and sign of an insufficiently Trinitarian theology. It is by the power of the Spirit that the Lord sustains his people in their apostolic vocation.<sup>4</sup>

Note that it is the Reformed / Catholic dialogue which speaks of the Trinitarian aspect of the ministry which is normally a key theme for the Orthodox in their discussions with other Churches. We should not underestimate the importance of this Trinitarian dimension since it allows us to locate the main cause of salvation in the merciful action of the Father who, through the life, ministry, death and resurrection of the only Son, reconciles men and women to him and with one another in the fellowship of the Holy Spirit.<sup>5</sup>

The *ecclesiological context* is also a *second aspect* that is always present in the dialogues. This is of major importance because it takes into account the role played by the Church in the actualization of the ministry of Christ by the power of the Holy Spirit. We must verify, by means of an in-depth analysis of the ordination texts used by the Churches, if and how this dimension is expressed. If the Churches could recognize the actualization of the ministry of Christ in each other, an important step towards mutual reception of the ministries would be taken. Another key concept is linked to this notion, that of *apostolicity*. The Church is apostolic in the sense that it bears witness to what the community received from the apostles, in the Spirit. This witness given by the Church also includes the mission of being an agent of reconciliation that God offers to the whole world through Christ. It is often taken up in dialogues the idea that all the baptized take part in this ministry of the Church to bring the Good News of salvation to all peoples. In fact, this means that the Church is apostolic in two ways. First because of its foundation or source: it is based on the testimony that

<sup>4</sup> INTERNATIONAL REFORMED CATHOLIC DIALOGUE, *The Presence of Christ in Church and World*, §94, in <https://www.prounione.it/dialogues/r-rc/> (12.11.2020).

<sup>5</sup> WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *One Baptism, One Eucharist and a Mutually Recognized Ministry: three Agreed Statements*, World Council of Churches, Geneva 1975, §M 5, cit. "Accra". Cf. THE JOINT LUTHERAN - ROMAN CATHOLIC STUDY COMMISSION ON "THE GOSPEL AND THE CHURCH" (= L-RC), *The Gospel and the Church - The Malta Report* (1972), §48, in <https://www.prounione.it/dialogues/l-rc/> (21.11.2020) and ROMAN CATHOLIC/PRESBYTERIAN-REFORMED CONSULTATION (= RC-P/usa), *Ministry in the Church. A Statement by the Theology Section of the Roman Catholic/Presbyterian-Reformed Consultation, Richmond, Virginia - October 20, 1971*, §2, in «Journal of Ecumenical Studies» 9 (3/1972) 590.



the apostles gave to Christ. The Church is also apostolic with regard to the mission she has received to be ambassador of reconciliation for the whole world.<sup>6</sup>

The corporate sense of ministry exercised by all the baptized is clearly stated in all the documents. It finds its source in the concept of “priesthood of all the baptized” or “baptismal priesthood”, within which we are initiated by means of the salutary waters of baptism. The scriptural basis for this notion is found in 1 Peter 2:9, cited by almost all dialogues.<sup>7</sup>

However, the relationship of the “priesthood of all the baptized” to the priesthood of Christ is not always clear. Some present it as a relationship of participation in the priesthood of Christ<sup>8</sup> or a way of “prolonging his ministry including his priestly office”.<sup>9</sup> Overall, the dialogues are cautious about identifying these two terms, because the New Testament does not link the notion of the priesthood of the community to the one priesthood of Jesus Christ.<sup>10</sup> One might think that the manner of linking the two realities is of paramount importance. However, they should not be linked according to identity but rather according to participation – an approach that not all Churches are ready to adopt. It must be remembered that the biblical notion of the priesthood of the people, both in the Old and in the New Testament, must be understood in a collective or corporate sense.

In the past, the use of the category “priestly” to describe the ministry of the Church has been too limited and the ministry itself has been reduced to its cultic sense, while its prophetic and royal dimensions were being obscured. We must ask ourselves whether this restriction solely to

<sup>6</sup> See GROUPE DES DOMBES, *Pour une réconciliation des ministères. Éléments d'accord entre catholiques et protestants*, §4, Les Presses de Taizé, Taizé 1973, 12. Cit. “Dombes-M”. See also: JOINT EVANGELICAL-LUTHERAN - ROMAN CATHOLIC COMMISSION (= L-RC-ministry), *The ministry in the Church*, §16f, in <https://www.prounione.it/dialogues/l-rc/> (7.12.2020).

<sup>7</sup> For example, we can cite the following texts: U.S.A. NATIONAL COMMITTEE OF THE LUTHERAN WORLD FEDERATION & THE BISHOPS' COMMITTEE FOR ECUMENICAL AND INTERRELIGIOUS AFFAIRS (= L-RC / usa), *Eucharist and ministry*, §10, USCC Publications Office, Washington DC 1970); L-RC, *Malta Report*, §48; Dombes-M, §31. See also the conclusive work of a Lutheran specialist correcting the exegetical interpretation of the biblical texts used by Martin Luther to base his position on the universal priesthood of all believers, J.H. ELLIOTT, *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of 1 Peter 2: 4-10*, E.J. Brill, Leiden 1966.

<sup>8</sup> L-RC/usa, *Eucharist and ministry...*, §10.

<sup>9</sup> R-RC, *The Presence of Christ...*, §96.

<sup>10</sup> J.-M.R. TILLARD, *La «qualité sacerdotale» du ministère chrétien*, in «Nouvelle Revue Théologique» 95 (5/1973) 481-514.

the priestly allows us to adequately express the whole of the Christian ministry as it is lived daily by the baptized? Thus, it is in the perspective of the ministerial character of the whole Church that the dialogues situate the so-called particular or ordained ministry. As we study the ordination rituals, we must bear in mind this important question: how is this balance between the ministerial character of the whole Church and the particular ministry of the few articulated? It is only in this context that the originality of the ordained ministry within the Church can be seen. Biblically, we may find an illustration of this in the Pauline teachings on the diversity of charisms distributed by the same Spirit.<sup>11</sup>

#### 4. Theological concepts relating to the ordained ministry

Methodologically, the dialogues sought to express what the Churches believe in common, with a view to establishing a solid basis as a starting point, rather than starting with the points in dispute. In this way, the building blocks of ministry retained by all become evident. This does not mean that the dialogues have dodged points of disagreement; they preferred to start on common ground in order to be able to deal with differences afterwards.

We have seen that the Christological aspect of the ministry, founded pneumatologically and thus situated in a Trinitarian framework, constitutes a starting point for all the Churches. In addition, all ministry is situated in an ecclesiological context. Finally, the dialogues see the diversity of ministries as a gift that God makes to the Church so that it can fulfill its mission in the world.

From there, the dialogues can then speak of a particular ministry,<sup>12</sup> a ministry office,<sup>13</sup> ministerial office,<sup>14</sup> ordained ministry,<sup>15</sup> pastoral minis-

<sup>11</sup> See for example, U. BROCKHAUS, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Theologischer Verlag Rolf Brockhaus, Wuppertal 1975<sup>2</sup>.

<sup>12</sup> For example, L-RC/usa, *Eucharist and ministry...*, §9; R-RC, *The Presence of Christ...*, §96.

<sup>13</sup> L-RC, *Malta Report*, §§50, 56, 59.

<sup>14</sup> L-RC, *Malta Report*, §§56, 61; ANGLICAN - ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION (= ARCIC), *Ministry and ordination*, §6, in <https://www.prounione.it/dialogues/arcic/> (19.11.2020).

<sup>15</sup> ANGLICAN - LUTHERAN INTERNATIONAL CONVERSATIONS (= A-L), *The Pullach Report*, §76, in <https://www.prounione.it/dialogues/a-l/> (26.11.2021); ARCIC, *Ministry and ordination*,

try,<sup>16</sup> and so on. We may add that a key concept in describing the ordained ministry is to locate it among the whole people of God.<sup>17</sup> Two important factors can be noted here: first, ordained ministry is seen as one of the many ministries that God gives to the Church through the Spirit; second, this kind of ministry is different from other ministries in the Church. The dialogues can even declare, as we find in the discussions between Reformed and Roman Catholics:

That all those who, by baptism, are part of the Body of Christ are called to the priesthood does not mean that there are not, in the Body of Christ, certain particular functions proper to a special ministry.<sup>18</sup>

The ordained ministry could even be seen as an integral part of the structure of the Church<sup>19</sup>. It is usually understood as serving the baptismal priesthood.<sup>20</sup>

## 5. Special characteristics of the ordered ministry

The ordained ministry is seen as a reminder that it is Christ who is the source of faith, hope and the unity of the Church. The Group of Dombes expresses it in these few words:

§§2, 7; JOINT COMMISSION BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE WORLD METHODIST COUNCIL (= M-RC), *Dublin Report*, §80, in <https://www.proumione.it/dialogues/m-rc/> (21.1.2020).

<sup>16</sup> Dombes-M, §20; see also WORLD COUNCIL OF CHURCHES, FAITH AND ORDER COMMISSION (= BEM-M), *Baptism Eucharist Ministry*, WCC Publications, Geneva 1982 (Faith and Order Paper, 111).

<sup>17</sup> L-RC/usa, *Eucharist and ministry...*, §9; but also see L-RC, *Malta Report*, §50; ARCIC, *Ministry and ordination*, §2; M-RC, *The Dublin Report*, §80; R-RC, *The Presence of Christ...*, §96; Dombes-M, §20.

<sup>18</sup> R-RC, *The Presence of Christ...*, §96, cf. Dombes-M, §20.

<sup>19</sup> Dombes-M, §11; L-RC, *Malta Report*, §56; ARCIC, *Ministry and ordination*, §6; “Acra”, §M13. See the conclusions following a theological analysis of the ordination rituals in the Churches, J.F. PUGLISI, *The Process of Admission to Ordained Ministry. A Comparative Study*, tr. fr. by M. Misrahi, Vol. III: *Contemporary Rites and General Conclusions*, The Liturgical Press, Collegeville MN 2001, 264-277.

<sup>20</sup> For example, ARCIC, *Ministry and ordination*, §§7, 13; L-RC/usa, *Eucharist and ministry...*, §12; M-RC, *The Dublin Report*, §98.

The characteristic of pastoral ministry is to ensure and signify the dependence of the Church on Christ, the source of its mission and the foundation of its unity.<sup>21</sup>

This way of understanding the specificity of pastoral ministry helps to understand the representative nature of ordained ministry. Some of the dialogues have come to speak of a double representativeness attributable to the ordained ministry, insofar as it represents the community before Christ, and Christ before the community.<sup>22</sup> This aspect is what I have described elsewhere as the “over-againstness” dimension of the ministry. It is precisely because the ordained minister is a member of the people of the baptized faithful, but that he receives, through the process of ordination, a charisma for the service of all, that he stands in a relationship of *vis à vis* with his brothers and sisters in order to confirm them in their faith and to call them back to their service in the world.

The dialogues ensure that the particular ministry is presented not only as a service of the Gospel to which it itself is subject, but also as a gift from God to the community that lives by the Gospel.<sup>23</sup> In other words, we try to explain the difference in function and service of the particular ministry from its relationship to the ministry of all the baptized. Again, this is an issue that Churches should pay attention to when revising their ordination texts. How clearly is this relationship expressed both in writing and in ritual action?

## 6. How do we understand ordination?

The Churches want to clarify the meaning of ordination. The term “ordination” has various nuances depending on the language used. The Lima document (BEM) notes that there is no specific meaning to be drawn from the New Testament. However, the document tries to describe in these terms the meaning of ordination:

<sup>21</sup> Dombes-M, §20.

<sup>22</sup> For example, M-RC, *The Dublin Report*, §79; L-RC, *Malta Report*, §50; L-RC-ministry, *The ministry in the Church*, §14; L-RC/usa, *Eucharist and ministry...*, §13.

<sup>23</sup> ARCIC, *Ministry and ordination*, §13.

Properly speaking, then, ordination denotes an action by God and the community by which the ordained are strengthened by the Spirit for their task and are upheld by the acknowledgment and prayers of the congregation.<sup>24</sup>

It is clear that BEM, like the Dombes discussions, has had quite an influence on bilateral discussions. In these two documents, four characteristics of the fundamental meaning of ordination can be found:

- the invocation of God to grant the gifts of the Holy Spirit for the ministry;
- the sacramental sign of the answer of this prayer by the Lord who gives the necessary charisms;
- the reception by the whole Church of a new servant and his aggregation to the college of ministers;
- the commitment of the Minister to the ministry entrusted to him.<sup>25</sup>

We would also insist, with regard to the concept of call or vocation, that no one has the right of access to this particular task on the basis of their personal choice or their capacities.<sup>26</sup> The human process of election and designation is not considered sufficient for admission to the particular ministry within the Church. The liturgical action is an expression and a confirmation of the call and the sending by the Lord. Consequently, the process for admitting a person to the ministry is a key issue. There seems to be a fairly broad consensus that this is a work of the Spirit. Prayer in the form of an *epiclesis* combined with the ritual gesture of the laying on of hands is the liturgical expression which mediates the granting by the Spirit of this particular form of ministry in the Church.<sup>27</sup> Although this is admitted, at least in theory, the practice of the Churches must be examined in the light of this assertion. What really is the role of the different stakeholder groups in the process of admission to ordained ministry? Do we make sure that the faithful, truly and not only ritually, take part in the choice of ministers in the Church? Several of our Churches have a very developed theology concerning the role of the faithful in the life of the Church, but is it really put into practice?

<sup>24</sup> BEM-M, §40.

<sup>25</sup> Dombes-M, §35; BEM-M, §§41-42.

<sup>26</sup> L-RC/usa, *Eucharist and ministry...*, §18; M-RC, *The Dublin Report*, §78.

<sup>27</sup> R-RC, *The Presence of Christ...*, §98; M-RC, *The Dublin Report*, §78; L-RC, *Malta Report*, §59; A-L, §78; ARCIC, *Ministry and ordination*, §14; Dombes-M, §34; BEM-M, §§41-50.

Overall, when the dialogues deal with the particular or ordained ministry, they do so with reference to the specific ministries of bishop, pastor / priest and deacon. This then becomes problematic when we look at what the Churches concretely accomplish with regard to those whom they ordain. This is why it was important to dwell on the meaning of the terms used in the practice of the Churches. Is there a theological justification for the ordination of everyone, from the sacristan or the organist to the bishop? Obviously, the statements from the dialogues do not provide a complete answer to this question. But they note with sufficient clarity that, from their perspective, the ordained ministries are those assigned to the bishop, the presbyter and the deacon.

## 7. Open questions

Certain questions have still not found consensus in the various dialogues. At a conference held during the Week of Prayer for Christian Unity in Rome, Jared Wicks mentioned the importance of discussing the role of the bishop in the structure of the ministry. He was referring to a recent publication by Francis Sullivan. The importance of this work for the discussion between the Catholics and the ecclesial communities resulting from the Reformation cannot be ignored because, as Wicks affirms:

For such dialogues inevitably raise the issue of the structured ministry given by God to serve believers' shared faith, worship and witness in the world. Fr. Sullivan's work makes it hard to take the episcopate, and ministry in episcopal succession, as having only a sign-value, or even less, in constituting the Church of Christ. It is going to be harder to work ahead from a shared faith, as on justification, and from the new life of baptism toward fuller Catholic recognition of apostolicity in Churches and communities outside of episcopal apostolic succession.<sup>28</sup>

This would mean, if I correctly interpret Wicks' thought, that sooner or later all Churches would have to accept a form of "episcopal apostolic succession" where the figure of the bishop is central. However, the question is whether the Churches which consider that they have retained the

<sup>28</sup> J. WICKS, *Lights and Shadows over Catholic Ecumenism*, in «Centro Pro Unione Bulletin» 61 (2002) 16. The work mentioned is F.A. SULLIVAN, *From Apostles to Bishops. The Development of the Episcopate in the Early Church*, The Newman Press, Mahwah (NY) 2001.

function of *episkopé* by means of other structures (collegial forms or synods, etc.) would then be considered “in the episcopal apostolic succession”. This is of course a question that the document of Lima: *Baptism, Eucharist, Ministry* (BEM) raised.

Crucial is how the *episkopé* is exercised. Supervision in the Church can be exercised according to various models. The Churches agree broadly that some form of pastoral oversight must exist within the Church.<sup>29</sup> The question remains: in what precise form must this *episkopé* be exercised; a subject to be deepened as it affects the discussions on the Petrine ministry. Much will depend on the particular structure of each Church. The tripartite structure of the ministry: bishop, presbyter, deacon, remains an open question. BEM makes some suggestions and several dialogues have examined the problems existing between Churches structured in congregations and Churches of episcopal configuration.<sup>30</sup> The major problem is to determine how the episcopal, presbyteral and diaconal functions will be performed. It is clear from the dialogues that, whatever their final form, there must be a collegial exercise of the offices in question.<sup>31</sup>

## 8. What is the *episkopé* and who has the right to exercise it?

Next the question of the particular ministry of supervision arises. Why did the dialogues put forward the concept of *episkopé*? It appears that this function is established to allow the Churches to establish a link between the communion of a local Christian assembly and another assembly or congregation. In fact, no Church can live in isolation; each one needs to be recognized and to live in communion with other communities of apostolic faith. However, there may be different opinions about the visibility of this

<sup>29</sup> M-RC, *The Dublin Report*, §88; “Accra”, §M26; R-RC, *The Presence of Christ...*, §102; «L'accord entre les Églises anglicanes des Îles britanniques et les Églises luthériennes de Scandinavie et des Pays Baltes» (= Porvoo Declaration), §58-a (IV), in A. BIRMELE - J. TERME (éds.), *Accords et dialogues œcuméniques bilatéraux multilatéraux: français, européens, internationaux*, Les Bergers et les Mages, Paris 1995, IV-199.

<sup>30</sup> See BEM-M, §§25-26 and 28-31 and JOINT EVANGELICAL-LUTHERAN - ROMAN CATHOLIC COMMISSION, *Church and Justification - Understanding the Church in the Light of the Doctrine of the Justification*, §204, in <https://www.prounione.it/dialogues/l-rc/> (17.12.2020); GROUPE DES DOMBES, *Le ministère épiscopal. Réflexions et propositions sur le ministère de vigilance et d'unité dans l'Église particulière*, §1, Presses de Taizé, Taizé 1976, 3; cit. as “Dombes-E”.

<sup>31</sup> Dombes-E, §§40-43; L-RC/usa, *Eucharist and ministry...*, §15.



aspect of the organization. We may be right to suggest that the traditions stemming from the Reformation conceive of their “supra local” experience of the Church in a spiritual sense, with regard to its ecclesial significance, and in an administrative sense, with regard to its visible organization. Does this explain why the ministries of government have no ecclesiological significance for them when, in the Catholic tradition, they have the quality of constitutive offices of the Church? This may be the subject of future discussions about the figure of the bishop.

In any case, the concept of *episkopé* is put forward in several documents to clarify how the link between communities is made. Usually when this function is mentioned, it represents a particular responsibility for pastoral care, service of unity and supervision within a Church and between Churches.<sup>32</sup> A distinction must therefore be made here between the content of the ministry and the form of the ministry. Some, such as Catholics, Orthodox and Anglicans, believe that the person of the bishop embodies the essential features of the ministry of supervision of a particular Church. Other Churches find rather in the Scriptures the testimony of a more collegial and synodal form of supervision. Although the New Testament does not present a single, complete and generalized model of organization, some Churches maintain that there has been an historical evolution from the New Testament leading to the almost universal structuring of a tripartite ministry of episcopate / presbyter / deacon.<sup>33</sup> I believe it is of paramount importance to first establish what constitutes the content of the supervising ministry before determining its mode or form of exercise. Obviously, it is not always easy to separate the two, but the dialogues generally followed this path, before examining the structures. What can we say about this content?

First, it seems that there is agreement that the ministry of supervision serves to edify the faithful, to ensure the discipline of the Church, to preserve unity within and among the Churches, to transmit the faith through

<sup>32</sup> For example, see the section: JOINT EVANGELICAL-LUTHERAN - ROMAN CATHOLIC COMMISSION, *Facing Unity. Models, Forms and Phases of Catholic-Lutheran Church Fellowship*, §§92-102 cit. *Facing unity*, in <https://www.prounione.it/dialogues/l-rc/> (17.12.2020); Dombes-E, §§1, 43; M-RC, *The Dublin Report*, §88; ARCIC, *Ministry and ordination*, §9.

<sup>33</sup> BEM-M, §§24ff; VATICAN COUNCIL II, Dogmatic Constitution *Lumen gentium* (November 21, 1964), n. 28 and SULLIVAN, *From Apostle to Bishop...*, 17-125.



preaching and teaching, leading mission and evangelization.<sup>34</sup> An important feature of this ministry is the faithful transmission of the apostolic faith.

A second element appears: it is recognized that, in the New Testament and the ancient Church, the ministry was exercised collegially, both within the community and between the Churches. The “personalization” of the ministry gradually spread during the first two centuries.<sup>35</sup> It should also be noted that many of the same characteristic traits recognized in the supervising ministry are also attributed to the ordained ministry. We seem to be duplicating here, but we can interpret this as a sign that the ministry of supervision contains the same elements required for the construction of the Body of Christ on a broader level. Despite the position adopted in the dialogues, not all Churches consider in practice that the minister in charge of supervision has a real pastoral responsibility; we often see it rather as an administrative reality.<sup>36</sup>

Ultimately, the most important object remains the oversight that Jesus Christ performs in history through the ministry of the *episkopé*. The dialogues understand that this ministry is actualized by and in the Holy Spirit.<sup>37</sup> This aspect should not be underestimated since the role of the Spirit is one of the discoveries of dialogues; better articulated theologically, it allows for a better balance of the Christological dimension of the ministry. It also makes possible an ecclesiological interpretation of the ministry in general and of the ordained ministry in particular. This brief presentation of the content of the *episkopé* will then allow us to move on to the form of ministry and in particular to the figure of the bishop.

<sup>34</sup> For example, M-RC, *The Dublin Report*, §88; A-L, §79; BEM-M, §29; L-RC, *Facing unity*, §111; ANGLICAN - ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION (ARCIC-II) 1999, *The Gift of Authority: Authority in the Church III*, §§32-50; *L'accord entre les Églises anglicanes des Îles britanniques et les Églises luthériennes de Scandinavie et des Pays Baltes* (= Accord de Porvoo), §§46-49, in BIRMELE - TERME (éds.), *Accords et dialogues*, IV-193s.

<sup>35</sup> *Ministry and ordination*, §6 and Dombes-E, §§22-25.

<sup>36</sup> From the ordination rites, it is interesting to observe whether the newly ordained, or in several cases, the newly installed in the office of *episkopé*, preside the Eucharist or the liturgy during which they receive their new responsibility. For an analysis of the rites of admission to ordained ministry in the main Churches, see J.F. PUGLISI, *The Process of Admission to Ordained Ministry. A Comparative Study*, 3 vols., The Liturgical Press, Collegeville MN 1996-2001.

<sup>37</sup> For example, ANGLICAN - ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Ministry and Ordination - Elucidations*, §13; Dombes-E, §§31, 41.

We must then clarify the link that exists between apostolic succession and the continuity of the Church. Just as the ministry of the whole Church constitutes the all-encompassing reality for situating the ordained ministry, so is the prospect of the apostolicity of the whole Church for succession. Ordination rituals should take this fact into account. Questions of ministry authority and status in the Church are also subjects to be considered.

## 9. The figure of the bishop in the dialogues

It is obviously here that we begin to experience difficulties. If the Churches can come to an agreement on the content of the ministry of supervision within and between the Churches, there is a diversity of opinions about the concrete form of this ministry. The question becomes even more critical when the problem of the link between apostolic continuity / succession and episcopal succession is raised. We cannot dwell on this subject here. It would however be profitable to return to it later and to study in particular the problematic of the episcopal ministry as belonging to the *esse* or *bene esse* of the Church.<sup>38</sup>

Rather let us look at the figure of the bishop in the Episcopal Churches currently in dialogue. These Churches are usually said to view the tripartite division of ministry as the norm for ordained ministry. The manner of carrying out the episcopal ministry can however vary: a rather hierarchical (monarchical) style or a more collegial or synodal style. At stake here is the acceptance or not of the episcopal form of the ministry or, more frankly, of the person or figure of the bishop. The justification that a Church gives of its own regime of government, whether monarchical or collegial (i.e. presbyteral / synodal), is one of the key themes that emerges from dialogues when these address the figure of the bishop. The point of this discussion is not to know whether the legitimacy of one form or another is established (is it possible, since, at least for the first decades of the ancient Church, a communion existed between the collegially / synodally structured Churches and episcopally structured Churches? so may it also be in the

<sup>38</sup> The discussion between the Protestant and Anglican Churches also takes up this question above all concerning the necessity or not of the episcopal office for the Church. See for example the result of the symposium organized by the "Centro Pro Unione" and held in Rome in 1996: J.F. PUGLISI - D.J. BILLY (eds.), *Apostolic Continuity of the Church and Apostolic Succession*, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven 1996, 109-200.

future?), but that a new form of episcopate may be required for a reunified Christendom. This is the question raised by the BEM in §53:

For example:

a) Churches which have preserved the episcopal succession are asked to recognize both the apostolic content of the ordained ministry which exists in Churches which have not maintained such succession and also the existence in these Churches of a ministry of *episkopé*, in various forms.

b) Churches without the episcopal succession, and living in faithful continuity with the apostolic faith and mission, have a ministry of Word and sacrament, as is evident from the belief, practice, and life of those Churches. These Churches are asked to realize that the continuity with the Church of the apostles finds profound expression in the successive laying on of hands by bishops and that, though they may not lack the continuity of the apostolic tradition, this sign will strengthen and deepen that continuity. They may need to recover the sign of the episcopal succession.

Even some Churches which do not present an episcopal form of government recognize that this office is “the symbol and the principal means of ministerial unity”.<sup>39</sup>

For our purpose, it suffices to note that several dialogues mention the collegial dimension of the exercise of the episcopal ministry, mainly because it is accomplished within a college of ministers and because this office does not claim to have: “... neither domination nor a monopoly of all offices in the Church”<sup>40</sup>. In this perspective, it is important for our subject to note that the personal form of the episcopate embodies several ecclesiological values. The *episkopos* appears as the president of the community, but in a pastoral context. As presented in the ancient ordination prayer of the *Apostolic Tradition*, the bishop is an image of God who watches over his creation and sees to it that he receives what is necessary for him. In this regard, the bishop is a pastor who sees to it that his flock has in hand what is necessary for the construction of the body of the Church. This does not mean, as Jean-Marie Tillard pointed out, that the bishop is the source

<sup>39</sup> CONSULTATION OF CHURCH UNION, *In Quest of a Church Uniting*, COCU, Princeton 1976, 41 & 30, cit. COCU; Dombes-M, §§42-44; A-L, §90; L-RC/usa, *Eucharist and ministry...*, §15.

<sup>40</sup> Dombes-E, §43; also ARCIC-II, *The gift of authority...*, §§45-50.

of the ecclesial functions of the other ordained ministers, according to a pyramidal conception, or that their ministries derive from his. He affirms:

L'Église ne se conçoit pas selon la vue pyramidale qui de la hiérarchie aux autres chrétiens fait descendre toute la vie, toute la vérité. Elle se conçoit d'abord par référence à l'Esprit qui l'anime comme telle et qui la gratifie comme telle de ses dons, parmi lesquels le ministère.<sup>41</sup>

The collegial dimension shows how the relationship of the bishop to other ministers must be lived within his Church and as a link between the Churches. In this sense, we can see that the college of bishops testifies to what it is responsible for: the unity, continuity and mission of the whole Church.<sup>42</sup>

Let us therefore retain here for the dialogues the figure of the bishop is considered a link. This means that no bishop can live in isolation either from his colleagues within a particular Church or from the heads of other Churches. This dimension is clearly signified during the celebration of an ordination by the presence of neighboring bishops and by the fact that the local Church as a whole (laity and clergy) is gathered for the occasion. The ARCIC document *Clarifications About Certain Aspects of Joint Declarations on the Eucharist and the Ministry of the First International Anglican-Catholic Commission* (1993) states that it is “the primary function of an episcopal ministry to safeguard the continuity of the local Churches with the Apostolic Church in its faith, its teaching and its mission”.<sup>43</sup>

I used the image of bonding or connection as the predominant approach to the figure of the bishop in the dialogues. One could very well add that in addition to being a bond, the bishop appears as an authentic pastor and doctor for his flock. Questions concerning the transmission of the apostolic faith refer to this role of the bishop as doctor and pastor. The authority enjoyed by the bishop is not his own, but it comes from the Gospel and finds its source in Christ the Good Shepherd who gave his life for his flock. Thus, the bishop is invested with the same authority which is one of devoted service. *Facing unity*, a document from the Lutheran /

<sup>41</sup> J.-M R. TILLARD, *L'évêque et les autres ministères*, in «Irénikon» 48 (2/1975) 200.

<sup>42</sup> COCU, §§30-35; also Dombes-M, §41.

<sup>43</sup> ANGLICAN - ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *Clarifications on Certain Aspects of the Agreed Statements on Eucharist and Ministry of ARCIC I*, in <https://www.prounion.it/dialogues/arcic/> (15.12.2020).

Catholic dialogue (1984), speaks of this authority in terms of service, especially that of the unity of the Church, and seeks to see from this perspective how a future *episkopé* could be exercised in common in a united Church.<sup>44</sup>

It may be noted that when non-episcopal Churches entered into dialogue, the question of the episcopate, although it was not entirely absent, was generally not at the center of the conversations. Leuenberg's discussions between Reformed and Lutherans are an example. Note, however, that dialogues such as those conducted between Anglicans and Lutherans or between Methodists and Lutherans have in fact debated it.

Finally, a broad issue emerges in several discussions: the papal ministry and the role it is called to play in the ministerial structure of the Church. By focusing more and more on ecclesiological themes, dialogues are addressing the question of the episcopal office and its role in a united Church. Obviously, this will have an impact on the Petrine ministry that John Paul II "put on the table", in the sense that he proposed an honest and fraternal dialogue on this service of the unity of the Church.<sup>45</sup>

With all these questions on the ecumenical agenda, we will certainly have enough to continue to dialogue for a good while.

## 10. Conclusion

What we have attempted to cover above is an approach, more classical, dogmatic and hermeneutical to the gnawing question of the reception of each other's ministry. If anything, we have shown that even though there is considerable convergence on the questions concerning ministry and ordination, we have not arrived at a satisfactory conclusion since the Churches still do not recognize the ecclesial and apostolic nature of each other's ministry and ordination. What are we to do to unblock this situation?

<sup>44</sup> *Facing unity*, §§112-145. Furthermore, one can profitably read the results of a symposium held by the "Centro Pro Unione" on the subject in Rome in 1997; see J.F. PUGLISI (ed.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church: "Toward a Patient and Fraternal Dialogue". A Symposium Celebrating the 100<sup>th</sup> Anniversary of the Foundation of the Society of the Atonement, Rome, December 4-6, 1997*, The Liturgical Press, Collegeville MN 1999.

<sup>45</sup> JOHN PAUL II, Encyclical Letter *Ut Unum Sint. On commitment to Ecumenism*, LEV, Città del Vaticano 1995, §§96f.

What I believe may be a more fruitful path to take involves coming at the question from the view point of sacramental theology.<sup>46</sup> It is not possible to treat the question here because of space but I would like to offer a suggestion and invite the reader to consider my thoughts which will soon be published as *The Sacramentality of Orders. The contribution of sacramental theology to the pressing ecumenical question of the recognition of each other's ministry*.<sup>47</sup> In that research I presented a biblical heuristic model to both the question of apostolicity and orders in attempt to recognize the sacramentality of ministry via the discernment of indwelling of the same Holy Spirit in and through the life of the other communion as in our own because the Spirit will recognize the Spirit (Ac 5:8-11).

In conclusion, I invite the reader to consider what I believe is a necessary epistemological approach to the question at hand that involves a serious inductive, application of the adage *lex orandi, lex credendi* in a systematic way grounded in sacramental theology.

## APPENDIX

### Inventory of dialogues

#### Exclusively on ordained ministry:

1. *Eucharist and ministry* (L-RC / usa-1970)
2. *Ministry and ordination* (ARCIC-1973)
3. *Elucidation* (ARCIC-1979)
4. *Ministry in the Church* (R-RC / usa-1971)
5. *Memorandum* - 1973 (in «Journal of Ecumenical Studies» 10 [1973] 390-401)
6. *One baptism, one eucharist and a mutually recognized ministry* (Accra - 1974)
7. *Baptism, Eucharist, Ministry* (BEM - 1982)
8. *Pour une réconciliation des ministères* (Dombes-M - 1973)
9. *Le ministère épiscopal* (Dombes-E - 1976)

<sup>46</sup> J.F. PUGLISI, *Renouveaux liturgiques et marche vers l'unité*, «La Maison-Dieu» 266 (2011) 111-135.

<sup>47</sup> MARTHA MOORE-KEISH, JAMES W. FARWELL eds., *Companion to the Sacraments and Sacramentality*, (T & T Clark) to be published sometime in 2021.

10. *Reflections on ministries* -1977 (O-RC / ch)
11. *The ministry in the Church* (L-RC- ministry - 1981)
12. *The sacrament of the Order* (O-RC)
13. *Niagara Report* -1987 (A-L - 1987)
14. *The Porvoo Agreement* - 1993
15. *The Ministry of the Church* -1986 (L-RC/nor)
16. *The Office of Bishop* - 1989 (L-RC/swe)
17. *Episcopacy* - 1987 (L-M/usa)
18. *Joint Statement on Ministry* - 1988

**The ministry in the context of other exchanges:**

1. “*Dublin Report*” -1976 (M-RC)
2. *Ministry* - 1976 (Consultation on Church Union COCU)
3. *The Presence of Christ* - 1977 (R-RC)
4. *Malta report* - 1972 (L-RC)
5. *Pullach report* - 1972 (A-L)
6. *Facing unity* - 1984 (L-RC)
7. *Catholic response to ARCIC I* - 1991
8. *Clarifications on Certain Aspects of the Agreed Statements on Eucharist and Ministry of ARCIC I* - 1994





## LA MINISTERIALITÀ *DEL* FEMMINILE

ANTONELLA MENEGHETTI

*PATH 20 (2021) 181-193*

Il mensile dell'«Osservatore Romano»: «Donne Chiesa Mondo», intitolava il numero di gennaio 2019: *Riforme non rivoluzione*. L'editoriale affermava non essere «necessaria una rivoluzione per dare alle donne il posto che meritano nella Chiesa, non è indispensabile concedere loro il sacerdozio, e neppure il tanto sospirato, ma al tempo stesso temuto, diaconato. Bastano infatti un po' di coraggio e la capacità profetica di guardare al futuro con occhi positivi...».<sup>1</sup> Guardiamo con fiducia al futuro, con paziente ricerca e tenace determinazione insieme a uomini e donne aperti allo Spirito, per amore di credibilità nella Chiesa. Il cardinale Reinhard Marx nel Sinodo per i giovani questo chiedeva: un più concreto e reale coinvolgimento delle donne a tutti i livelli proprio per essere credibili davanti al mondo.<sup>2</sup>

Di fronte ai gravi e incombenti problemi che in ogni parte gravano sulle società e che pongono donne e bambini nelle condizioni peggiori a pagare il prezzo di guerre, dittature e povertà, malattie e fame, la ministerialità del femminile può sembrare un tema molto marginale. Tuttavia, è sintomo di una sensibilità odierna che merita attenzione; e una simile occasione non va sprecata.

Il rinnovato interesse per la questione della ministerialità femminile in campo ecclesiale si iscrive in una stagione del secolo scorso, sensibilizzata da un più vasto movimento detto «femminista» che ha rivoluzionato tutti i campi, da quello socio-culturale e politico, a quello scientifico, filosofico e

<sup>1</sup> *L'editoriale*, in «Donne Chiesa Mondo. Mensile dell'Osservatore Romano» 75 (2019) 2.

<sup>2</sup> R. MARX, *È davvero ora!*, in *ibid.*, 5.

teologico. La questione della ministerialità da parte delle donne si colloca soprattutto nel quadro postconciliare di un'ecclesiologia totalmente rinnovata che manifesta il suo mistero nei tratti di un servizio a Dio e all'umanità.

Ministero/ministerialità è parola usata anche negli ambiti del vivere sociale. La sua radice etimologica è *minus*, «piccolo», «minimo». Colui che serve, infatti, è l'ultimo nella scala sociale, quello che ha più doveri che diritti, quello che è a totale disposizione degli altri.

Il linguaggio attorno ai ministeri ecclesiali è spesso impreciso e approssimativo. Si parla di ministeri ordinati e non ordinati, istituiti, battesimali, laicali, affidati a laici, di fatto. Oggi, con molta circospezione, si distingue tra ministeri e servizi ecclesiali, essendo realtà cariche di una precisa accezione canonica.

È detto ministero ecclesiale una funzione con un oggetto preciso che tocca una realtà importante della vita della Chiesa; tale funzione comporta una responsabilità avente autorità e mezzi per compierla; è riconosciuta dall'autorità e dalla comunità e ha un certo carattere di stabilità. La riflessione teologica sui ministeri è orientata dalle grandi e incisive immagini bibliche: popolo di Dio, tempio dello Spirito, corpo di Cristo che richiamano immediatamente a una concezione di Chiesa comunionale e carismatica, tutta ministeriale perché tutta sacerdotale.

### 1. Il sacerdozio comune va preso sul serio

La varietà e la polifonia dei ministeri ecclesiali, specie quelli che si esprimono nell'assemblea liturgica, si fondano sul superamento del modello cristomonista che fa derivare questi servizi dal ministero ordinato, considerato come il *trait d'union* tra Cristo e l'assemblea. Secondo questo modello, il riferimento a Cristo rende partecipi del suo potere sacerdotale, tramite il sacramento dell'ordine, anche i ministeri non ordinati. La sequenza sarebbe: Cristo - sacerdozio ministeriale - comunità. Il modello, invece, trinitario/pneumatologico permette di superare lo schema ecclesiologico piramidale con quello comunionale: Cristo/Spirito - comunità - carismi/ministeri.

In questa prospettiva si esce dall'opposizione binaria clero - non clero, [...] per entrare in una concezione più unitaria e carismatica di una Chiesa «tutta ministeriale» perché «tutta sacerdotale».<sup>3</sup>

<sup>3</sup> P. TOMATIS, *I ministeri liturgici, tra servizio e autorità*, in A. GRILLO - E. MASSIMI (edd.), *Donne e uomini: il servizio nella liturgia. Atti della XLV Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Verona, 28-31 agosto 2017*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2018, 23.

Il sacerdozio comune di coloro che sono stati iniziati a Cristo, nell'intero processo dell'iniziazione cristiana, va preso quindi molto seriamente. La rappresentazione simbolica della Chiesa come comunità sacerdotale ha bisogno dell'azione carismatica e ministeriale di tutte le sue membra uguali per dignità,<sup>4</sup> non di uno solo a nome di tutti. È l'esigenza simbolica di rappresentazione della Chiesa che invoca l'integrazione di tutti, compresa l'inclusione di genere. È il sacerdozio battesimale che rende tutti profeti, sacerdoti e re, mandati ad annunciare, a dare lode, a costruire comunione; fa uscire dalla clandestinità il servire quotidiano, quello di fatto, e lo riconosce come indispensabile al manifestarsi del mistero di Cristo e della sua Chiesa, sia esso compiuto da uomini o da donne.

## 2. La pluriforme ministerialità femminile

Il servizio ecclesiale della donna nel campo della carità ha attraversato i secoli e non ha mai avuto inflessioni. Ricordo solo alcune delle grandi icone della carità come Fabiola, Melania e Olimpia dei primi secoli, Elisabetta d'Ungheria nel Medioevo, Luisa de Marillac nel Rinascimento, Teresa di Calcutta e Maria Romero nel Novecento, e molte altre.

Nel campo dell'evangelizzazione, poi, oltre alle proclamate «dottoress» della Chiesa, anche le tante studiose del passato e contemporanee: bibliste, teologhe, scrittrici o, più semplicemente, originali evangelizzatrici di ogni tempo da Maria di Magdala, apostola degli apostoli, alle badesse o regine medioevali, alle fondatrici di congregazioni per le missioni *ad gentes* e alle pedagogiste religiose moderne come Hélène Lubienska de Lanval, o Sofia Cavalletti, a tutte le serve intrepide della Parola.<sup>5</sup>

Ma il terreno più delicato e impervio del servizio ecclesiale della donna, spesso tacciato di rivendicazione sociale, è quello legato al culto.<sup>6</sup> Un interessante studio di Hélène Bricout evidenzia, a partire dai *Principi*

<sup>4</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), n. 32.

<sup>5</sup> Cf. C. MILITELLO (ed.), *Donna e teologia. Bilancio di un secolo*, EDB, Bologna 2004; Id., *Donna in questione. Un itinerario ecclesiale di ricerca*, Cittadella, Assisi 1992; A. VALERIO, *Il potere delle donne nella Chiesa. Giuditta, Chiara e le altre*, Laterza, Roma - Bari 2016.

<sup>6</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (24 novembre 2013) (EG), n. 104: «Le rivendicazioni dei legittimi diritti delle donne [...] pongono alla Chiesa domande profonde che la sfidano e che non si possono superficialmente eludere [...], ma può diventare motivo di particolare conflitto se si identifica troppo la potestà sacramentale con il potere».

e norme per l'uso del Messale Romano fin dal 1969 e nella successiva *editio typica* del 1970 ed *editio altera* del 1975, la categorica esclusione dal presbiterio di ragazze o donne, con la precisazione che spetta alle Conferenze episcopali stabilire da quale luogo possano annunciare la parola di Dio nell'assemblea liturgica. Solo nel 1973, sei mesi dopo *Ministeria Quaedam* di Paolo VI, l'Istruzione *Immensae Caritatis* della Sacra Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti<sup>7</sup> che tratta di ministeri relativi alla comunione sacramentale, apre di fatto una nuova stagione per le donne alle quali è concesso di essere ministre straordinarie della comunione.<sup>8</sup>

Se negli anni Settanta e Ottanta i ministeri fondati sull'ecclesiologia della *Lumen Gentium* hanno avuto la loro stagione più fiorente nella riflessione e nella prassi, quella relativa alla ministerialità femminile è andata a rilento. Paolo VI, con *Ministeria Quaedam*, per la prima volta in un documento ufficiale della Chiesa, affida alcuni ministeri a fedeli laici dotati di istituzione giuridica e di rito liturgico (lettorato e accolitato, un tempo ordini minori). La novità, di fatto poco valorizzata perché percorsa quasi unicamente dai chiamati all'ordine sacro e perché destinata ai soli maschi, poteva avere altri sviluppi. La stessa *Introduzione* del documento prevedeva, infatti, la possibilità di chiedere l'istituzione di altri ministeri da parte delle Conferenze episcopali qualora ne vedessero l'utilità. Il timore di forme di rigidità canonica e di clericalizzazione dei servizi ecclesiali e la sola concessione ai fedeli maschi hanno scoraggiato la pratica di questa opportunità.

Negli anni Ottanta anche il nuovo *Codice di Diritto Canonico* li colloca in una visione di Chiesa in cui si passa dall'esperienza della collaborazione a quella della corresponsabilità di ogni cristiano, secondo la vocazione ricevuta.<sup>9</sup> Il Sinodo del 1987 sulla *Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni dal Concilio Vaticano II*, segna un momento di sintesi del percorso precedente, precisando l'identità dell'agire cristiano corresponsabile nella Chiesa, non dettato dalla necessità dovuta alla carenza di ministri ordinati, ma dalla sua stessa vocazione. Pur non registrando nes-

<sup>7</sup> Cf. rispettivamente PAOLO VI, Motu proprio *Ministeriam Quaedam* (15 agosto 1972) e SACRA CONGREGAZIONE PER LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Istruzione *Immensae Caritatis* (29 gennaio 1973).

<sup>8</sup> Cf. H. BRICOUT - M. KLÖCKNER, *Uomini e donne al servizio dell'altare*, in GRILLO - MASIMI (edd.), *Donne e uomini*, 102-103.

<sup>9</sup> Cf. *Codice di Diritto Canonico*, Ancora, Milano 2017, can. 529 e 230.

sun passo avanti, rende pubblica e autorevole la richiesta di una revisione dei ministeri istituiti, riservati al solo genere maschile.<sup>10</sup>

Gli anni Novanta sono ricordati come i più poveri circa la riflessione sui ministeri; riflessione occupata a districarsi tra una concezione sociologica e una teologica del laicato. Emblematica è la battuta d'arresto segnata dall'Istruzione interdicasteriale, approvata da papa Giovanni Paolo II, *Ecclesiae de mysterio* del 1997 che ha impegnato –primo caso nella Chiesa – otto congregazioni romane a dichiararsi sulla collaborazione dei laici al ministero ordinato, preoccupate di mantenere i compiti ben distinti e di riservare il termine «ministero» a quello ordinato. Vigilante su abusi ed eccessi presenti in alcuni Paesi, il testo non incoraggia un agire partecipativo e comunionale.<sup>11</sup>

L'inizio del millennio apre alcune Chiese, e in particolare quella italiana, a nuove considerazioni sui ministeri nel rilancio di una Chiesa missionaria, bisognosa di nuove figure non di supplenza alla scarsità di presbiteri, ma in risposta alla ricchezza e alla varietà della chiamata cristiana.<sup>12</sup>

Dando per acquisito il discorso sull'assemblea, organismo che raccoglie in sé tutti i singoli ruoli che la rendono viva e attiva, grembo e matrice di tutti i ministeri, presento i punti più sensibili nel dibattito teologico attuale intorno al rapporto donna e ministero ordinato e donna e ministeri laicali.

### 3. Se a servire sono le donne. Questioni non risolte in campo liturgico

Circa il ministero ordinato pesa, in campo cattolico fin dal 1975, una serie di interventi magisteriali che escludono la donna dall'ordinazione presbiterale: dal Rescritto di Paolo VI dopo la lettera dell'Arcivescovo di Canterbury, all'*Inter Insigniores* della Congregazione per la Dottrina della Fede, all'*Ordinatio Sacerdotalis* di Giovanni Paolo II, alla Lettera di risposta da parte della Congregazione per la Dottrina della Fede sull'autorevolezza della Lettera apostolica e a un suo commento chiarificatore.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles Laici* (30 dicembre 1988), n. 23.

<sup>11</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti* (15 agosto 1997).

<sup>12</sup> Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del 2000* (29 giugno 2001).

<sup>13</sup> Cf. A. GRILLO, *I sacramenti come luogo di elaborazione di identità ecclesiale. Lettura in prospettiva sistematica, con 10 tesi*, in GRILLO - MASSIMI, *Donne e uomini*, 53. Sono citate, in ordine cronologico: PAOLO VI, Lettera *A Sua Grazia il Rev.mo Dott. Frederick Donald Cog-*

Si tratta di interventi autorevoli, ma che non impegnano il massimo livello di magistero irriframabile (*ex cathedra*). L'*Ordinatio Sacerdotalis* afferma che la Chiesa non ha il potere di modificare la disciplina tradizionale perché si fonda sull'univocità della tradizione che non conosce ordinazioni presbiterali femminili. Un'assenza di fatti, quindi. Tuttavia, è lecito chiedere se questo dato sia sufficiente o decisivo per stabilire la non necessità o impossibilità dell'ordinazione femminile. La tradizione fino al XIX secolo rispondeva a una domanda diversa da quella dei fedeli di oggi, cresciuti in consapevolezza culturale, sociale ed ecclesiale. Inoltre, questa Lettera apostolica è un atto del magistero ordinario che si dichiara non infallibile, eppure afferma che il suo insegnamento ha il carattere infallibile di una tradizione perenne.<sup>14</sup>

L'argomento della tradizione ininterrotta sembra, perciò, nel documento, norma vincolante perché un fatto non può essere contestato. La riflessione teologica che seguirà ha però contestato proprio il fatto di trarre da esso una norma attribuita all'intenzione e alla prassi di Gesù. La tradizione ininterrotta, infatti, e la longevità di una prassi non può valere assolutamente come norma, quando non è esplicita la volontà del Maestro.<sup>15</sup> È risaputo che anche la schiavitù, pur non accettata dal Nuovo Testamento, fu giustificata dai Padri e dalla Scolastica come istituzione legittima entro l'ordine della natura decaduta. Questa lunga prassi, di cui oggi non sopportiamo l'idea, sarà rifiutata apertamente solo a metà del XIX secolo, dopo la sua abolizione da parte della legislazione civile.<sup>16</sup>

Il gioco sta tutto nel significato dato alla «Tradizione», qui intesa in prospettiva classica, senza apertura d'interpretazione ermeneutica che, del resto, lo stesso testo suggerisce: «Il Romano Pontefice, tenuto conto delle circostanze attuali, ha confermato la stessa dottrina». La riflessione odierna punta su queste «circostanze attuali» e chiede, perciò, che la tradizione

*gan Arcivescovo di Canterbury* (30 novembre 1975); SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Inter Insigniores* (15 ottobre 1976); GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Ordinatio Sacerdotalis* (22 maggio 1994); CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposta* al dubbio circa la dottrina della Lettera apostolica «*Ordinatio Sacerdotalis*» (28 ottobre 1995).

<sup>14</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Sulla Risposta della Congregazione per la Dottrina della Fede circa la dottrina proposta nella lettera apostolica Ordinatio sacerdotalis*, in «L'Osservatore Romano», 19 novembre 1995, 2.

<sup>15</sup> Cf. C. SIMONELLI - M. SCIMMI, *Donne diacono? La posta in gioco*, EMP, Padova 2016.

<sup>16</sup> Cf. J.F. MAXWELL, *Slavery and the Catholic Church*, Barry Rose, London 1975.

non sia relegata alla storia del passato, ma spalanchi le porte a una *fedeltà al futuro*, che lo Spirito illumina dentro all'esperienza dei credenti di oggi.<sup>17</sup>

Altra questione non risolta sta nella considerazione del ministero presbiterale come rappresentazione di Dio in quanto Padre e di Cristo sposo della Chiesa: la donna non sarebbe in grado di rappresentare simbolicamente la «paternità della vita di grazia». Molti contributi seguiti all'*Inter Insigniores* affermano che la simbolica rappresentatività del ministro non riguarda solo Cristo di fronte alla comunità, ma anche la comunità davanti a Dio. Egli rappresenta, quindi, una comunità costituita di uomini e di donne. A vantaggio di una riscoperta della complementarità e della reciprocità, nel dispiegamento totale delle valenze della persona.<sup>18</sup>

Sul terreno dell'ordinazione diaconale, il dibattito teologico si è fatto di recente ancor più vivace. Fin dagli anni Settanta in seguito ad approfonditi studi storici che documentavano la presenza di una *cheirotónia* sulle donne nella Chiesa sira per più secoli, senza porre problemi di ordine teorico,<sup>19</sup> ha preso forma uno studio che si basa sull'interpretazione delle medesime fonti, giungendo a interpretazioni opposte.

Il dibattito coinvolge insigni teologi favorevoli all'ordinazione diaconale femminile, come Yves M. Congar e Cipriano Vagaggini e contrari come Aimé G. Martimort; ma anche Sinodi episcopali che nel 1987 impegnano il vescovo belga Godfried Daneels e il canadese Claude Hamelin. Se ne occupa anche per la seconda volta la Commissione Teologica Internazionale dal 1992 al 1997 che nella pubblicazione del documento del 2003 sottoscrive sostanzialmente le conclusioni negazioniste di Martimort.<sup>20</sup> Dieci anni più tardi il cardinale Walter Kasper proporrà alla Conferenza episcopale tedesca una specie di salvataggio in una «benedizione, simile a quanto avveniva per la consacrazione delle badesse. [Egli propone di "ordinare"] le donne al ministero del diaconato per la comunità, incaricandole dei servizi pasto-

<sup>17</sup> Cf. S. DIANICH, *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco*, EDB, Bologna 2017.

<sup>18</sup> Cf. SIMONELLI - SCIMMI, *Donne diacono?*, 43-47.

<sup>19</sup> Cf. R. GRYSO, *Il ministero della donna nella Chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Città Nuova, Roma 1974.

<sup>20</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato: evoluzione e prospettive* (30 settembre 2002), pubblicazione approvata dal Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede card. Joseph Ratzinger.



rali, caritativi, catechetici e alcuni servizi liturgici».<sup>21</sup> Il caso si ripresenta ancora quando nel 2016 l'«Unione Internazionale delle Superiori Generali» (UISG) torna a chiedere a papa Francesco di riconsiderare la questione del diaconato femminile.<sup>22</sup> E il papa nomina una nuova commissione di studio che sta ancora trattando la *vexata quaestio*.

#### 4. Riconoscimenti in corso

Un passo decisivo verso il riconoscimento del ministero femminile è segnato dal recente *motu proprio* di papa Francesco *Spiritus Domini*.<sup>23</sup> In esso il Papa modifica il primo paragrafo del can. 230 del *Codice di Diritto Canonico*, stabilendo che le donne possono accedere ai ministeri del lettorato e dell'accollitato. Questi ministeri vengono loro attribuiti anche attraverso un atto liturgico che li istituzionalizza. Nella nuova formulazione del canone viene abrogata la specificazione «di sesso maschile» riferita ai laici presente nel testo del *Codice* finora in auge. Si legge:

I laici che abbiano l'età e le doti determinate con decreto dalla Conferenza episcopale, possono essere assunti stabilmente, mediante il rito liturgico stabilito, ai ministeri di lettori e di accoliti».

In una lettera indirizzata al Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, papa Francesco precisa con le parole di san Giovanni Paolo II il fatto che «rispetto ai ministeri ordinati la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale» e aggiunge che per i ministeri non ordinati come il lettorato e l'accollitato «è possibile, e oggi appare opportuno, superare tale riserva». Spiega, inoltre:

Offrire ai laici di entrambi i sessi la possibilità di accedere al ministero dell'accollitato e del lettorato, in virtù della loro partecipazione al sacerdozio battesimale incrementerà il riconoscimento, anche attraverso un atto liturgico (istituzione), del contributo prezioso che da tempo moltissimi laici, anche donne, offrono alla vita e alla missione della Chiesa.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> M. SCIMMI, *Un inno a Cristo a cori alterni. Donne, diaconato e liturgia nella Chiesa antica fino al secolo VIII*, in GRILLO - MASSIMI, *Donne e uomini*, 190-192.

<sup>22</sup> Cf. [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/pa-pa-francesco\\_20160512\\_uisg.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/may/documents/pa-pa-francesco_20160512_uisg.html) (10.3.2021).

<sup>23</sup> Cf. FRANCESCO, Lettera apostolica *Spiritus Domini* (11 gennaio 2021).

<sup>24</sup> Cf. M. MUOLO, *Le donne accedano al Lettorato e all'Accollitato*, in «Avvenire», 11 gennaio 2021, 5.



*Spiritus Domini* ribadisce che

si è giunti in questi ultimi anni a uno sviluppo dottrinale che ha messo in luce come determinati ministeri istituiti dalla Chiesa hanno per fondamento la comune condizione di battezzato e il sacerdozio regale ricevuto nel sacramento del Battesimo [...]. Anche una consolidata prassi nella Chiesa latina ha confermato, infatti, come tali ministeri laicali, essendo basati sul sacramento del Battesimo, possono essere affidati a tutti i fedeli, che risultino idonei, di sesso maschile o femminile, secondo quanto già implicitamente previsto dal can. 230 § 2.

Già da tempo, infatti, in moltissime chiese le donne leggono durante le celebrazioni e le bambine (soprattutto) svolgono il servizio di ministranti. Tuttavia, questi ruoli venivano svolti senza un mandato istituzionale vero e proprio, in deroga a quanto stabilito da san Paolo VI, che nel 1972, pur abolendo i cosiddetti «ordini minori», aveva deciso di mantenere riservato l'accesso a questi ministeri alle sole persone di sesso maschile perché li considerava propedeutici a un eventuale accesso all'ordine sacro. Menzionando il documento finale del Sinodo per l'Amazzonia osserva come per tutta la Chiesa, nella varietà delle situazioni, è urgente che si promuovano e si conferiscano ministeri a uomini e donne. È la Chiesa degli uomini e delle donne battezzati che va consolidata promuovendo la ministerialità e, soprattutto, la consapevolezza della dignità battesimale.<sup>25</sup>

Va ricordato che il lettorato e l'accollato maschile non hanno avuto finora un grande successo. La causa è stata spesso attribuita in parte alla protesta per l'esclusione delle donne, in parte all'istituzionalizzazione stessa che imbrigliava la bellezza di un carisma in maglie troppo strette, in vincoli obbliganti per un servizio che poteva essere espletato anche in forma straordinaria, non permanente.

Dopo il primo entusiasmo che l'attuale apertura accenderà e dopo le acribie delle Conferenze episcopali per assegnare un posto rispettabile a un

<sup>25</sup> FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale *Querida Amazonia*, (2 febbraio 2020), n. 103: «In una Chiesa sinodale le donne, che di fatto svolgono un ruolo centrale nelle comunità amazzoniche, dovrebbero poter accedere a funzioni e anche a servizi ecclesiali che non richiedano l'ordine sacro e permettano di esprimere meglio il posto loro proprio. È bene ricordare che tali servizi comportano una stabilità, un riconoscimento pubblico e il mandato da parte del Vescovo. Questo fa anche sì che le donne abbiano un'incidenza reale ed effettiva nell'organizzazione, nelle decisioni più importanti e nella guida delle comunità, ma senza smettere di farlo con lo stile proprio della loro impronta femminile».

servizio permanente alle donne, specie nel vecchio continente tra spazi finora occupati dai candidati al diaconato e al presbiterato, il futuro darà ragione circa la sua reale utilità. Occorrerà vegliare, però, perché non si tratti di un riconoscimento solo apparente dove tutto rimane come prima: un posto pensato dagli uomini per le donne, secondo il loro pensiero senza un reale confronto. Se serve a una vera condivisione di responsabilità nella Chiesa, la donna *single*, sposata o religiosa continuerà a dare il suo apporto là dove maggiormente sente preziosa la sua presenza. Ha imparato, infatti, a diffidare dei discorsi universali, neutri, astorici e disincarnati. Sa che i programmi migliori scivolano sulla superficie della storia senza iscriversi nella sua trama effettiva. La donna sa che nessun progetto avrà futuro se lo sguardo non si spingerà fino alle singolarità concrete e queste non saranno effettivamente raggiunte. Perché la donna porta in sé una richiesta irrinunciabile: salvare il particolare, quello di un singolo con il suo corpo, con la sua vita e la sua storia.<sup>26</sup>

Pur rispettosa verso ciò che va finendo, è decisamente attratta da ciò che va nascendo. Non è il nuovo per se stesso ad attrarla, ma la fioritura dell'essere.

## 5. Un ministero temporaneo e aperto

Quasi a sopperire alla mancanza di riconoscimento di un ministero istituito per le donne e in ragione di un reale bisogno, era stato restaurato nel 1973, con l'Istruzione *Immense caritatis*, un servizio più duttile, perché temporaneo e aperto, il ministero straordinario della comunione, che ha mostrato un'importante capacità di adattamento e di risposta ai reali bisogni delle comunità. Non era nuovo nella storia della Chiesa. Fino al secolo VIII i cristiani ricevevano frequentemente il compito di recare la comunione agli assenti, malati o in prigione. Ma con la clericalizzazione della Chiesa, l'ufficio andò in disuso.<sup>27</sup>

Il fedele, uomo e soprattutto donna, che ha esercitato finora questo ministero si impegnava, per un periodo di tempo definito, al servizio della

<sup>26</sup> Spesso la donna lo ha sperimentato nelle *équipes* per la pastorale nel tempo del lutto, ma anche in quelle per la pastorale battesimale, e nell'animazione di tutti quei servizi dell'assemblea che celebra, o di quelli per la preparazione dell'Aula, spesso lasciati alla buona volontà, poco organizzati e curati nella formazione alla preghiera e allo spirito ecclesiale del servire.

<sup>27</sup> Cf. J. ALDAZÁBAL, *I ministeri dei laici. Per una comunità celebrante*, LDC, Leumann (TO) 1993, 76-106.

distribuzione della comunione in aiuto al presbitero. Si disponeva, nei casi di assemblee molto numerose, a presiedere i riti appositi per la comunione fuori della Messa, permetteva di non privare della comunione i malati e di portare il viatico qualora il presbitero ne fosse impedito. L'utilità pastorale di questo ministero è innegabile. Dov'è stato equilibratamente esercitato, ha garantito alla celebrazione modalità più agili e pratiche. Ha servito quelle assemblee che alla domenica, per la mancanza di presbiteri, rimanevano senza celebrazione eucaristica,<sup>28</sup> facendo cogliere il nesso indissolubile della comunione con la celebrazione dell'Eucaristia, con la parola di Dio proclamata e con la comunità locale.

Ma è lecito chiedersi: come si configurerà ora il ministero straordinario? Perdurerà ancora se l'accollato istituzionale ne assumerà i compiti vestendosi a immagine di quello maschile e irrigidendosi nel clericalismo di cui già soffriva? Vivranno entrambi e si distingueranno solo per la loro differente durata?<sup>29</sup>

## 6. Pluriformità e differenza

Una Chiesa evangelizzatrice celebra e serve con ruoli, ministeri, servizi differenti. La varietà dei suoi servizi e ministeri è esigita dal suo doversi rappresentare simbolicamente.

La necessità di una ministerialità differenziata e allargata a tutti i membri del popolo di Dio è vista non come una mera questione di operatività funzionale, ma come una questione strutturale, in virtù della sua funzione simbolica di manifestare il mistero di Chiesa come popolo messianico, colto nel suo statuto teologico di annuncio, servizio e comunione, e come corpo comunione, nel quale nessuno è padrone sugli altri, ma tutti sono a servizio gli uni degli altri.<sup>30</sup>

La pluriformità dei ministeri nella polifonia di più presenze e la loro differenza espressa nella reciprocità di genere (ma allo stesso tempo nella differenza multietnica e intergenerazionale) mostra la totalità e la comples-

<sup>28</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio per le celebrazioni domenicali in assenza di presbitero* (2 giugno 1988), in «Notitiae» 24 (1988) 379-392.

<sup>29</sup> Cf. *Caeremoniale Episcoporum: ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum. Editio typica*, LEV, Città del Vaticano 1984, 28.

<sup>30</sup> TOMATIS, *I ministeri liturgici*, 24.

sità del corpo; la loro integrazione e il loro reciproco potenziamento esprimono semplicemente che il corpo è vivo e ha raggiunto la sua maturità. Un corpo capace di integrare la sua differenza, poi, impedisce di imprigionare la singolarità in uno schema predefinito e concluso.

Al contrario, l'incapacità di includere rischia la discriminazione in ogni campo del vivere sociale. In quello ecclesiale però risulta antievangelico:

Differenza e discriminazione riguardano tutti gli ambiti della vita e certamente non solo quelli religiosi. [Ma] nei contesti religiosi e in particolare quelli rituali quel gioco assume risvolti peculiari, dato che alla base sta il fatto che la differenza è decisiva per quella trascendenza senza la quale le religioni non esistono.<sup>31</sup>

Se oggi, più di ieri, questa differenza nella Chiesa è sentita come discriminazione, viene compromessa la credibilità della fede, la "credibilità" del "credere", come affermava il card. Marx, citato all'inizio.<sup>32</sup> Dio crea la differenza perché la ama e perché lui è la somma differenza. Questa differenza è la condizione dell'intersoggettività, dell'amore reciproco, la condizione per essere Chiesa, luogo del patto dell'alleanza tra la differenza di Dio e la singolarità dei credenti. Nella Chiesa questo è prima di tutto, poi vengono i carismi, i ministeri e i ruoli, i quali appariranno quasi come linguaggi per esprimere la relazione tra la trascendenza di Dio e l'intersoggettività degli uomini e delle donne, tra il clero e i laici.<sup>33</sup>

La differenza nella Chiesa, specie quella di genere, è stata spesso sentita come una minaccia, là dove si è temuto attentasse ai ruoli dell'autorità, al *munus regendi* spettante invece a coloro che possono rappresentare il Cristo capo e sposo per volontà di Dio espressa nell'ininterrotta tradizione.

Oggi la teologia sottolinea che la differenza nella vita della Chiesa è fondata sul mistero del Dio trinitario. «L'identità della Chiesa non consiste nel fatto che in essa è lo Spirito, ma che essa è nello Spirito», sta nello Spirito, «è criteriata sullo Spirito di Dio [...]; allora si profila una relazione parte/tutto con la conseguenza di pervenire a un'inclusione che accoglie la differenza».<sup>34</sup>

<sup>31</sup> G. BONACCORSO, *Differenza o discriminazione*, in GRILLO - MASSIMI, *Donne e uomini*, 261.

<sup>32</sup> Cf. sopra nota 2.

<sup>33</sup> Cf. BONACCORSO, *Differenza*, 262.

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 254.

Un'immagine di Chiesa postconciliare vista in questa luce porta, perciò, a elaborare anche una nuova immagine di tradizione. Al contrario, interpretata in maniera fissa, confonde ogni possibile dinamismo ecclesiale; porta a paralizzare la sua forza vitale e a sospenderne l'efficacia; inibisce la dinamica dello Spirito che invece apre a una fedeltà non solo al passato, ma anche al futuro, se illuminata dalla parola di Dio e dall'esperienza degli uomini e delle donne contemporanei.<sup>35</sup> Quando la teologia si è aggrappata a un concetto immobile di tradizione, si è mossa sulle onde di dottrine che esprimevano il pensiero di un'epoca oggi bisognosa di interpretazione, come del resto fa con il testo biblico. Quelle dottrine hanno mosso le onde sulla superficie, non hanno intaccato il fondale dell'esperienza di fede. Afferma papa Francesco che il tempo è superiore allo spazio, ossia spinge a iniziare processi più che a possedere spazi (cf. EG 223).

Crediamo che questi processi siano iniziati nella Chiesa là dove sono state privilegiate azioni di inclusione della donna nella sinodalità e nella corresponsabilità; azioni capaci di generare dinamismi che spingono la storia a cambiare.

<sup>35</sup> Cf. Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (7 dicembre 1965), n. 46.



# LA MINISTERIALITÀ DELLA VITA RELIGIOSA

CARLOS GARCÍA ANDRADE

*PATH 20 (2021) 195-207*

La ministerialità è uno dei concetti che ha suscitato un maggiore dibattito nella recente storia ecclesiale, ed è stato coinvolto storicamente in uno scisma, per cui il primo passo per intraprendere una riflessione teologica sulla ministerialità dei consacrati, è cercare di delimitare, con la maggiore chiarezza possibile, sia l'oggetto, sia il contesto storico, oppure quello immediato dello studio. A questo scopo servono alcune delimitazioni.

## 1. Delimitazione dell'oggetto

Tanti dei membri degli istituti religiosi sono presbiteri. Come ministri ordinati, sono pienamente coinvolti nel campo della ministerialità. Anzi, la loro peculiare situazione (eredi di un carisma, ma anche ministri ordinati) potrebbe offrire un'originalità non da sottovalutare per uno studio come il nostro. Alcuni hanno dedicato i loro sforzi per approfondire questo aspetto.<sup>1</sup> Ma non è lo scopo del presente articolo. E deve essere chiaro sin dall'inizio. Come attestato nel titolo di questo contributo, a noi interessa approfondire quale possa essere la ministerialità propria della vita consacrata nella Chiesa. Così come la secolarità è propria dei laici e la pastorale parrocchiale è propria dei sacerdoti diocesani. La nostra domanda cerca di determinare quale sia il servizio proprio ed esclusivo che i consacrati e le consacrate offrono al resto della Chiesa, e non tanto quale sia la peculiare forma del ministero ordinato da parte di un consacrato.

<sup>1</sup> F. PRADO AYUSO, *El ministerio ordenado de los religiosos en la Iglesia. Estudio de la cuestión en el postconcilio*, Claretianas, Madrid 2013, 212.

## 2. Delimitazione storica

È conosciuta la tensione tra ministero e carisma, che ci fu attorno all'argomento nella crisi della Riforma. Era il confronto e la lotta tra due maniere opposte di pensare la Chiesa: una Chiesa spirituale e carismatica, segnata dalla teologia, e una Chiesa istituzionale, sociologica, segnata dal potere gerarchico e dal diritto: «*Come* la Repubblica di Venezia», secondo la battuta attribuita al cardinale Roberto Bellarmino. Un dibattito che ha portato a oscurare il valore dei carismi dello Spirito, come se fossero soltanto aiuti straordinari di Dio per la Chiesa nascente, ma destinati a scomparire alla morte degli apostoli per essere rimpiazzati dal progressivo affermarsi della struttura gerarchica ecclesiale. Un dibattito che, sull'altro versante, correva il rischio di ridurre il valore dei presbiteri a semplici "funzionari ecclesiastici" ricavati dalla Chiesa per servire il popolo di Dio, trascurando la dimensione vocazionale del ministero presbiterale. Come sottofondo c'era l'autoritarismo insopportabile che, dal Concilio di Trento, regnava nella Chiesa cattolica. Un testo ben conosciuto di un papa santo, senza nessun animo di polemica, ci fa capire bene il contesto del confronto, ancora negli inizi del secolo XX, e mostra che la crisi non era senza fondamento:

La Sacra Scrittura ci insegna, e la tradizione dei Padri ci conferma, che la Chiesa è il *Corpo mistico di Gesù Cristo, Corpo retto da Pastori e da Dottori*; cioè una società di uomini in seno alla quale si trovano dei capi che hanno pieni e perfetti poteri per governare, per insegnare e per giudicare [...]. Ne risulta che la Chiesa è per sua natura una società ineguale, cioè una società formata da due categorie di persone: i Pastori e il Gregge, coloro che occupano un grado fra quelli della gerarchia, e la folla dei fedeli. E queste categorie sono così nettamente distinte fra loro, che solo nel corpo pastorale risiedono il diritto e l'autorità necessari per promuovere e indirizzare tutti i membri verso le finalità sociali; e che la moltitudine non ha altro dovere che lasciarsi guidare e di seguire, come un docile gregge, i suoi Pastori.<sup>2</sup>

Non è il caso di riproporre adesso l'aspro dibattito attorno ai carismi, avvenuto nel Concilio Vaticano II tra la linea del cardinale Ernesto Ruffini e quella del cardinale Léon-J. Suenens.<sup>3</sup> Si cercava disperatamente di evi-

<sup>2</sup> SAN PIO X, Lettera enciclica *Vehementer Nos* (11 febbraio 1906).

<sup>3</sup> Basta rinviare all'eccellente studio di F. GARCÍA CASTRO, *Dimensione carismatica della Chiesa e identità della vita religiosa. L'insegnamento del Concilio Vaticano II e la sua ricezione nella riflessione teologica postconciliare*, Ancora, Roma 2003.



tare la rinascita dei due modelli di Chiesa divisi e opposti: istituzionale o carismatica, per non risvegliare i demoni dei tempi della Riforma. Per scongiurare i rischi della divisione si cercò inizialmente di unificare: tutti sono opera dello Spirito. Nasce, però, un'altra paura: se si avvicinano tanto i carismi al ministero, non potrebbero finire i primi per rivendicare un ruolo nel governo della Chiesa? D'altra parte, era evidente che il ministero è opera dello Spirito Santo: vescovi, presbiteri e diaconi sono chiamati da Dio, non funzionari nominati dalla Chiesa per soddisfare i suoi bisogni.

Alla fine si trovò la via salomonica di distinguere tra i doni gerarchici e i doni carismatici.<sup>4</sup> Così erano garantiti i due punti centrali: l'origine comune in quanto tutti nascono dello stesso Spirito (cf. LG 12), che con essi orna e abbellisce la sposa di Cristo; e tutti sono radicati nello stesso sacerdozio di Cristo, sulla base del Battesimo comune, che implica la partecipazione di tutti al ministero sacerdotale, regale e profetico di Gesù. Tuttavia, c'è una distinzione essenziale: sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale sono essenzialmente distinti, anche se «si ordinano l'uno all'altro» (LG 10).

Il risultato segnato dal dibattito fu diseguale. Della vita consacrata si sapeva meglio quello che non era («Non appartiene alla struttura gerarchica della Chiesa»), che non quello che era; infatti, anche se detto in un tono forte e convinto, la formula era molto meno precisa e più sfumata: «Appartiene senza dubbio alla vita e alla santità della Chiesa» (LG 44) Cosa significa in concreto questa distinzione? Difficile da sapere, sembra dire qualcosa di importante, ma dai contorni poco precisi.

Questa insistenza sulla distinzione, poteva aiutare al nostro scopo. La ministerialità si occupa dello specifico e distinto, che *soltanto* la vita consacrata può offrire alla Chiesa, non della ministerialità comune che hanno tutti i battezzati, quella che procede dal sacerdozio comune. Ma, trovata la cornice globale, il pensiero non è stato approfondito, è rimasto fermo quasi nel punto di partenza. È stato san Giovanni Paolo II, per primo, a “rimuovere la pentola”, a formulare con maggiore chiarezza l'altra indicazione, quella della reciprocità tra i doni di Dio, quando nel lontano 1987 nel discorso al II Congresso Internazionale dei Movimenti, affermava che

<sup>4</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 4.

«doni carismatici e doni gerarchici sono distinti, ma anche *reciprocamente complementari*»,<sup>5</sup> e aggiungeva:

Nella Chiesa, tanto l'aspetto istituzionale, quanto quello carismatico, tanto la gerarchia come le associazioni e movimenti dei fedeli sono coesenziali e concorrono alla vita, al rinnovamento, alla santificazione, sia pure in modo diverso e tale che vi sia uno scambio, una comunione reciproci.<sup>6</sup>

Undici anni dopo, ribadiva con maggiore forza:

Più volte ho avuto modo di sottolineare come nella Chiesa non ci sia contrasto o contrapposizione tra la dimensione istituzionale e la dimensione carismatica, di cui i movimenti sono un'espressione significativa. Ambedue sono coesenziali alla costituzione divina della Chiesa, fondata da Gesù, perché concorrono insieme a rendere presente il mistero di Cristo e la sua opera salvifica.<sup>7</sup>

In questo modo si riusciva a fare un passo veramente significativo verso un'ecclesiologia di comunione. Il carismatico non soltanto appartiene alla vita e santità della Chiesa, ma è coesenziale alla costituzione divina di essa. Ma la proposta profetica del papa Giovanni Paolo II non ha avuto una ricezione ecclesiale immediata. Forse perché guardava troppo lontano. Ma forse anche perché proponendo una categoria molto forte (*coesenzialità*) i contenuti non erano molto espliciti. In altre parole: in quale modo la dimensione carismatica rende presente il mistero di Cristo? Le loro vie sono le stesse di quelle dei laici? Oppure hanno una via propria? Solo la lettera inviata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede a tutti i vescovi, *Iuvenescit Ecclesia*, raccoglie la novità lanciata da Giovanni Paolo II quasi vent'anni prima, e riconosce con chiarezza:

In definitiva, è dunque possibile riconoscere una convergenza del recente magistero ecclesiale sulla coesenzialità tra doni gerarchici e carismatici. Una loro contrapposizione, come anche una loro giustapposizione, sarebbe

<sup>5</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Movimenti ecclesiali riuniti per il II Congresso internazionale* (2 marzo 1987), n. 3, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» X, 1 (1988) 477.

<sup>6</sup> *Ibid.*, n. 4.

<sup>7</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio ai partecipanti*, In PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS (ed.), *I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei Movimenti ecclesiali*, Roma 27-29 maggio 1998, LEV, Città del Vaticano 1999, 18.

sintomo di un'erronea o insufficiente comprensione dell'azione dello Spirito Santo nella vita e nella missione della Chiesa.<sup>8</sup>

La storia, dunque, non ci ha aiutato molto a capire l'apporto specifico della vita consacrata, perché, presa dal problema storico dell'esercizio del potere, non si è centrata nella ministerialità specifica.

### **3. Delimitazione del contesto: le trasformazioni**

Una terza delimitazione ha che fare con i processi di trasformazione sia esterni, perché provenienti dal contesto sociale, sia interni, perché frutto di un'evoluzione significativa della fede ecclesiale. Questi cambiamenti influiscono anche sulla modalità di comprensione della ministerialità dei religiosi. Sia quella condivisa con altri fedeli, sia quella propria. Si tratta, in sintesi, di dare conto delle possibili modifiche, dell'evolversi sia della società che della Chiesa. Un paragone con i sacramenti può essere utile per capire cosa intendo dire.

#### *3.1. Trasformazioni esterne*

I sacramenti della Chiesa sono un prezioso dono divino, che appartengono alla rivelazione soprannaturale e, dunque, soltanto accessibili alla fede. Ma hanno sempre una dimensione umana creata e dipendono da essa per esistere e per essere compresi. Senza olio, acqua, pane, vino... non esistono. E i ministeri trovano la loro base nei sacramenti.

I sacramenti sono, inoltre, una tradizione da conservare e da trasmettere, per cui tendono alla ripetizione, all'invariabilità. Questa tendenza, però, non nasce in essi da una specie di situazione atemporale, come se fossero situati fuori del tempo e dello spazio, sorvolando la storia, ma sono vincolati a un momento storico preciso, a un luogo e una cultura determinata. La tendenza a ripetersi nasce della pretesa di ricreare un'esperienza unica di rivelazione, l'evento storico che rappresenta e attualizza l'origine, per partecipare nella stessa esperienza. Dunque ben collegati alla storia, per fare memoria dell'evento.

<sup>8</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Iuvenescit Ecclesia* (15 maggio 2016), n. 10.

Per queste due ragioni, il collegamento col creato e l'esperienza umana e il collegamento con la storia, le modifiche, le trasformazioni culturali, ambientali, sociali hanno un influsso decisivo anche nel pensare la ministerialità cristiana. Cosa accade se le condizioni esterne soffrono una modifica radicale? Forse diventa impossibile anche con tutti gli sforzi raggiungere l'esperienza originale. E occorrerà proporre alcune vie diverse. Se il matrimonio naturale è parificato con altri tipi di unioni sessuali, per promuovere diversi tipi di famiglia, peraltro molte di esse incompatibili con la fede, occorrerà stabilire esigenze speciali per coloro che intendono sposarsi cristianamente. Siamo preparati per una modifica di questo tipo?

Siamo preparati per avviare un nuovo modello di autorità? Visto che l'autorità non è più vista come segno di Dio, la religione ha perso il ruolo sociale precedente, il sacerdote non ha più l'identità sociale di prima e non ha una parola da dire, sarà necessario dare la priorità ad altri parametri per configurare un ministero come modello, ma slegato dal potere, come sostegno della comunità e servitore di tutti.

### 3.2. *Trasformazioni interne*

Se adesso guardiamo alle trasformazioni interne, di tipo teologico, operate dal Concilio Vaticano II, risulta evidente il loro influsso. Per esempio, quale risonanza ha avuto sulla ministerialità dei consacrati il recupero e il ripristino del ruolo della parola di Dio nella teologia e la liturgia riformata dal Vaticano II? Quale portata potrà avere per la comprensione delle ministerialità, il passaggio da un'idea di Chiesa "società perfetta", sotto la guida del diritto che ha come concetto assiale l'autorità e la delega del potere (modello probabilmente mutuato da quello civile, delle monarchie assolute, in vigore al tempo del Concilio di Trento), verso un'idea di Chiesa come segno e strumento (sacramento) dell'unità degli uomini con Dio e tra di loro, sotto la guida della teologia, che ha come concetto assiale il mistero della comunione secondo il modello trinitario? Non c'è dubbio che implichi una transizione fondamentale sull'idea del ministero, che nel vecchio schema sembrava avere ceduto la priorità all'idea della dignità sacerdotale su quella più evangelica del servizio. Le modifiche coinvolgono tanti aspetti della vita cristiana e, ovviamente, anche la ministerialità comune o specifica. Occorrerà anche contare su esse, ma quello che ci preme è come pensare la ministerialità propria della vita consacrata.

#### 4. I passi da fare oggi

Le delimitazioni fatte ci aiutano a capire meglio la situazione presente. Il dibattito storico tra istituzione e carisma si è centrato sulla questione del possibile acceso dei carismatici alla *potestas* ecclesiale. Ma in tal modo è mancato un approfondimento circa i contenuti propri della ministerialità specifica della dimensione carismatica. Mentre nel postconcilio si è sviluppata tanto la ministerialità laicale, quella tipica dei consacrati è rimasta come bloccata. Quindi ciò che possiamo raccogliere per la riflessione è una distinzione tra i doni gerarchici e quelli carismatici, un'orientamento generico a una reciprocità tra di loro, positiva ma ancora poco precisa. Tuttavia, manca una riflessione sull'apporto specifico dei carismi, proprio quella che rende coesistente la sua presenza nella Chiesa. Forse possiamo partire proprio dalla distinzione, per cercare gli elementi della ministerialità specifica dei carismatici, per analizzare dopo com'è possibile integrare questa ministerialità tipica con il resto della Chiesa, considerando le circostanze e il contesto.

##### 4.1. *Punto di partenza: santità oggettiva e soggettiva*

Tutto nella Chiesa è spirituale, opera cioè dello Spirito Santo. Per cui non è per niente strano affermare che lo Spirito Santo si trova anche a fondamento dei carismi. I carismi sono doni dello Spirito. Ma riguardo alla ministerialità ordinata e a quella carismatica si manifesta una netta distinzione. Qualcosa di palese, di inconfondibile, che porta a una distinzione netta: nel ministero ordinato l'efficacia del dono divino non dipende della santità del ministro che lo amministra, difatti anche se il prete che celebra l'eucaristia è un peccatore accanito, il sacramento è valido; non accade così con i doni carismatici, che sono legati alle persone e alla loro risposta soggettiva al dono di Dio.

I doni ministeriali sembrano, quindi, più legati alla funzione, al servizio oggettivo. Infatti, se si deve cambiare un prete o un vescovo, può subentrarne un altro diverso; possono essere rimpiazzati. Non accade così con i doni carismatici: nessuno può occupare il posto del carismatico che fallisce. Nessuno può sostituirlo. Già nell'Antico Testamento c'era questa distinzione tra i doni dello Spirito legati a un ruolo (unzione dei re) e quelli carismatici legati a una persona (i profeti, che sono suscitati per una situa-

zione concreta legata alla storia, alla situazione d'Israele, per comunicare un messaggio concreto).

Allo stesso modo, mentre c'è un'enorme diversità tra i doni carismatici, alcuni più grandi, altri più piccoli, tra i doni legati al ministero ordinato, invece, non c'è differenza. La grazia sacramentale è eguale per tutti. La loro efficacia è oggettiva, non dipende della santità del ministro, ma dalle disposizioni soggettive di chi la riceve. È vero che anche i doni carismatici sono partecipati da quelli che seguono il fondatore o la fondatrice, dai discepoli, ma si tratta di una partecipazione diversa, interna allo stesso dono carismatico, non di una sostituzione del fondatore o della fondatrice. Credo che sia stato Hans Urs von Balthasar che ha presentato con chiarezza questa distinzione tra santità oggettiva e santità soggettiva, per capire la distinzione tra ministero e carisma. Lui riconduce questa distinzione alla sua radice comune: lo Spirito Santo. Per questo afferma:

«Nella Chiesa di Cristo lo Spirito Santo vive sempre al tempo stesso come Spirito oggettivo e soggettivo: come istituzione, o regola o disciplina, e come ispirazione e obbedienza amorosa al Padre e spirito di filiazione»<sup>9</sup> come per affermare che la diversità dei doni trova la sua radice nella distinzione per cui lo Spirito Santo è, insieme, la dinamica della reciprocità amorosa tra il Padre e il Figlio e la personificazione oggettiva di tale dinamica. Si parte dallo Spirito per capire le dimensioni del dono carismatico.

#### 4.2. *Dimensione pneumatologica*

Sappiamo che lo Spirito non ha una dottrina propria da rivelare, quello che fa è ricordare, attualizzare quello che Gesù ha detto. Lui parla, ma lo fa anche col suo stile. Lo Spirito non trasmette messaggi astratti, non impiega mediazioni intellettuali, non introduce idee nuove. Opera in modo simile – fatte salve le differenze – all'incarnazione del Verbo nel seno della Vergine Maria: nei carismi lo Spirito chiama una determinata persona a “incarnare” nella sua vita un principio, un mandato, un messaggio di Cristo. Opera “incarnatamente”; questo è il suo modo di “parlare”. Lo Spirito suscita persone che incarnano nella loro vita la comunicazione di Dio. Così diventa possibile dire che Francesco di Assisi è la povertà evangelica fatta

<sup>9</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Saggi teologici. 4. Lo Spirito e l'istituzione*, Morcelliana, Brescia 1979, 199.

carne, storia; che Ignazio di Loyola è l'obbedienza evangelica tradotta in vita; oppure che Teresa d'Avila è la preghiera incarnata, vissuta. Questa mi pare una prospettiva molto arricchente. Per questo i carismi possono essere definiti come Vangelo incarnato. Questo mi sembra un punto fermo.

Lo Spirito porta avanti la storia della salvezza. Questa profonda convinzione trova nei carismatici, che lo Spirito suscita lungo la storia, la prova innegabile di questa verità. Come non vedere in Benedetto, in Francesco d'Assisi, Ignazio di Loyola, oppure nella Madre Teresa di Calcutta interventi provvidenziali dello Spirito in favore della Chiesa, dell'umanità? Se qualcuno ci chiede di dare prova dell'esistenza della provvidenza divina, invece di interpretare eventi storici possiamo parlare dei fondatori, di testimoni concreti degli interventi di Dio. I doni carismatici, inoltre, non permettono alla Chiesa di "accomodarsi", ma ravvivano la tensione verso il regno: fanno presenti i misteri, le parole, gli atteggiamenti di Cristo.

Lo Spirito Santo è la persona-dono, cioè la persona divina che ha come peculiarità l'essere in sé amore vivo, vincolo di reciprocità, dono di sé. Per questo soltanto i carismi possono esercitare il loro influsso se vissuti in questa dinamica: il dono di sé, l'amore. Questo ci fa capire quanto sia un errore vivere il proprio carisma, cercando di difendere la propria identità nell'autoaffermazione, nell'autoreferenzialità. È questo l'aspetto problematico dell'esenzione canonica. Un carisma arriva alla pienezza quando è capace di "colorare" tutta la Chiesa col dono del suo colore particolare.

#### 4.3. *Dimensione evangelica*

I carismi sono, dunque, Vangelo incarnato. Hanno una valenza evangelica. Ma quale funzione svolge questa "incarnazione" del Vangelo? È semplice: fare presente lungo la storia la novità di Cristo, ma fatta vita, incarnata. A me sembra che questa sia la ministerialità specifica della vita consacrata, che soltanto essa può compiere. Essere esegesi viva (non quella degli studiosi), che garantisce nella storia della Chiesa la presenza del Vangelo di Cristo nello spazio e nel tempo. Questa idea era presente già prima del Vaticano II. Infatti, Pio XII nella *Mystici Corporis* presenta in modo esplicito il collegamento tra carismi e Vangelo secondo il modello di Gesù.

Essa [la Chiesa], inoltre, quando abbraccia i consigli evangelici, riproduce in sé la povertà, l'ubbidienza, la verginità del Redentore. Essa, per molte-

plici e varie istituzioni di cui si orna come di gemme, fa vedere in certo modo Cristo che contempla sul monte, che predica ai popoli, che guarisce gli ammalati e i feriti, che richiama sulla buona via i peccatori, che fa del bene a tutti. Nessuna meraviglia dunque se la Chiesa, finché rimane su questa terra, debba subire a imitazione di Cristo persecuzioni, sofferenze e dolori.<sup>10</sup>

Il Vaticano II ha riproposto questa visione cristocentrica ed evangelica nella *Lumen Gentium* (nn. 44 e 46), ma il contesto era quello di rinforzare il valore dello stato di perfezione e della professione dei consigli evangelici, liberando la sequela di Cristo dal vincolo che la teneva al servizio delle indicazioni del diritto canonico. Doveva essere rovesciata la prospettiva. Cosa che si è potuta sviluppare solo in seguito. Ma già Paolo VI nell'*Evangelica Testificatio* (1971) indicava la prospettiva:

Attraverso la diversità delle forme, che danno a ciascun istituto la sua fisionomia propria e hanno la loro radice nella pienezza della grazia del Cristo, la regola suprema della vita religiosa, la sua ultima norma, è quella di seguire il Cristo secondo l'insegnamento del Vangelo.<sup>11</sup>

La *Dei Verbum* spiega come esiste una maniera di approfondire la rivelazione che avviene «con l'intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali».<sup>12</sup> In realtà rimanda alla costante presenza, lungo tutta la storia della Chiesa, di uomini e donne che, illuminati e guidati dallo Spirito di Dio, sono stati la fonte di una comprensione nuova e di un'attualizzazione nuova della parola di Dio, perché lo Spirito li ha resi "capaci" col suo dono carismatico. Così la Commissione Teologica Internazionale riconosce che l'interpretazione della Scrittura «si compie nella luce della fede; riceve il proprio impulso dai carismi e dalla testimonianza dei santi che lo Spirito di Dio dona alla sua Chiesa in una data epoca»<sup>13</sup>. Così afferma von Balthasar:

[I santi sono] una nuova interpretazione della rivelazione, un arricchimento della dottrina riguardo a nuovi tratti finora poco considerati. Anche se essi non sono stati teologi o dotti, la loro esistenza, e un fenomeno teologico che

<sup>10</sup> PIO XII, Lettera enciclica *Mistici Corporis* (29 giugno 1943): AAS 35 (1943) 214-215.

<sup>11</sup> PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelica Testificatio* (29 giugno 1971), n. 12.

<sup>12</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 8.

<sup>13</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, Documento *L'interpretazione dei dogmi* (1990), C, III/2.



contiene una dottrina vera, donata dallo Spirito Santo [...] quella parte viva ed essenziale della tradizione che, in tutti i tempi, mostra lo Spirito Santo nell'atto di interpretare in modo vivo la rivelazione di Cristo fissata nella Scrittura [...] sono il Vangelo vivente.<sup>14</sup>

Questo significa che la ministerialità specifica dei carismi è quella di far presente il Vangelo incarnato nella storia e nel tempo e, in comunione con gli altri, formare come un Cristo immenso dispiegato lungo i secoli. A me sembra che sia una conferma il fatto che all'origine della chiamata di tanti fondatori e fondatrici c'è l'esperienza di avere ascoltato in chiesa l'annuncio di un frammento di Vangelo che li ha folgorati; oppure il fatto molto comune di identificare esplicitamente la regola col Vangelo di Gesù; è il caso di san Bruno, san Stefano di Muret, san Francesco, santa Chiara d'Assisi. La differenza risiede nel fatto che ad alcuni lo Spirito fa risuonare certe parole, fatti, atteggiamenti di Gesù, che sono invece diverse per altri. I carismi, come esegesi vissuta, ci offrono una verità incarnata, viva, che arricchisce la comprensione teologica o spirituale.

Soltanto la dimensione evangelica fa capire il valore di una spiritualità centrata sulla Parola che "sposta" la classica spiritualità della conquista delle virtù. Sembra la via maestra per rafforzare la propria identità. Importanti sono alcune conseguenze di questa ottica evangelica.

Come succede con l'esegesi biblica, che impedisce di isolare un testo dal contesto, perché le parole s'interpretano a vicenda, così capita con i carismi, non è possibile capirli scollegati tra loro perché hanno la vocazione di comporre un Vangelo vissuto insieme agli altri carismi. Appare la vocazione a essere *communio* che sta alla base di tutti i carismi.

Questa insistenza nel carattere "incarnato" della sequela offre la base per capire la fedeltà creativa come criterio di attualizzazione del carisma storico, che non è un pezzo immutabile. Impedisce, inoltre, che il carisma sia ridotto a semplice attività o mera professione. Non importa soltanto "cosa" si fa, ma anche "come" va fatto.

Infine, la dimensione evangelica dei carismi permette di capire meglio la dimensione escatologica della vita di consacrazione. Non credo proceda tanto dal fatto di operare una rinuncia esplicita a certe dimensioni umane create (i voti), che non ci saranno nell'aldilà; io credo che è proprio la voca-

<sup>14</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Nella pienezza della fede*, Città Nuova, Roma 1992, 464.

zione a diventare “parole nell’unica Parola”. che è proprio il Verbo, quella che ci offre una dimensione escatologica. È stato Gesù a dire: «Il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno» (Mt 24,35). E, dunque, quelli che hanno la vocazione a diventare Vangelo vissuto, se raggiungono questo traguardo, acquistano una dimensione di eternità, nella misura che sono riflesso nella loro vita, del Verbo Eterno.

#### 4.4. *Dimensione cristologica*

Le due dimensioni abbozzate rimandano ovviamente a una dimensione cristologica: essendo Cristo la Parola incarnata, i carismi guardano Cristo, seguono Cristo, imitano Cristo, non soltanto perché sono chiamati a vivere una vocazione speciale di sequela di Cristo, ma perché appartiene alla loro natura il tradurre in vita umana la Parola del Vangelo o un atteggiamento suo, o una sua esperienza. Sono “piccole parole nella Parola” ed è questa il suo modo di far presente i misteri di Cristo. È la loro identità. Per questo, afferma il Concilio in modo palese:

Essendo norma fondamentale della vita religiosa il seguire Cristo come viene insegnato dal Vangelo, questa norma deve essere considerata da tutti gli istituti come la loro regola suprema.<sup>15</sup>

Questo aspetto esprime il cristocentrismo come novità della visione attuale. Prima di esprimere qualsiasi via di perfezione, prima di qualsiasi norma, la vita consacrata ha come riferimento la persona di Cristo. Alla sua luce si capiscono consacrazione, voti, comunità, invio. Qui appare la priorità che ha la “sequela” su qualsiasi altra via di dedizione a Dio. Pratica dei consigli, conquista delle virtù, imitazione esterna: la via cristocentrica è incarnare il Vangelo.

Qui appare anche l’impronta pasquale che viene dal seguire Gesù. Un carisma realizza se stesso quando dona se stesso agli uomini, per testimoniare Cristo, alla Chiesa, quando “muore” in essa offrendo tutto alla comunione e arricchendo gli altri carismi. Per questa radice cristologica il rapporto del fondatore con i propri figli non è soltanto storico, sociale o spirituale: è sostanziale. Forse potrebbe dirsi che i figli spirituali sono, nell’unica Chiesa, come il piccolo “corpo mistico” del fondatore. Salvando,

<sup>15</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Perfectae Caritatis* (28 ottobre 1965), n. 2a.

però, le differenze che tale analogia implica. È possibile fare questo paragone perché, anche se il fondatore ha concluso il suo itinerario personale, la sua famiglia spirituale costituisce come il suo “corpo carismatico”, in cui quella parola di Gesù incarnata continua a vivere e a fecondare la Chiesa.

## 5. Nuovi orizzonti da esplorare

Non abbiamo parlato che di tre aspetti, ma si potrebbero moltiplicare. Infatti, manca lo stile trinitario, che analizza la dinamica che porta alla comunione. Manca mostrare come i carismi esprimono il servizio alla Chiesa sia come popolo di Dio, sia come corpo di Cristo, sia come tempio dello Spirito. Manca tutto il rapporto specialissimo che i carismi hanno con la Vergine Maria, sposa dello Spirito e sintesi dei carismi, del suo modello di servizio alla Chiesa così vicino a quello di tante congregazioni religiose. La sola considerazione di questo aspetto richiederebbe un altro ampio contributo. Basta ricordare come in *Vita Consecrata*, Giovanni Paolo collega direttamente ai consacrati con Maria non solo come prima discepola di Gesù (n. 18), non solo come la consacrata per eccellenza, modello di ogni consacrazione (n. 28) quella che ha vissuto come nessuno l'accoglienza della Parola (n. 34), o quella che, ai piedi della croce ha saputo unirsi al dono totale del Figlio (n. 23). In particolare, mi sembra molto suggestivo come egli metta in rilievo la funzione che la vita consacrata, come vita di verginità, ha nell'esprimere la tensione della Chiesa sposa, verso Cristo lo sposo (n. 3).<sup>16</sup>

Nemmeno c'è stato spazio per fare vedere come oggi, nella comunione con le altre vocazioni, i carismi possono aiutare ad affrontare i diversi cambiamenti che impone la società, per sviluppare la spiritualità di comunione, oppure un apostolato di taglio giovanneo. La grande sfida di oggi.

Sempre in questa comunione, abbiamo potuto soltanto abbozzare come i carismi raggiungono la propria vocazione all'universalità, dilatando il cerchio dei chiamati. Non solo i consacrati sono figli dei carismi, lo sono anche le altre vocazioni: quelle sacerdotali, laicali, secolari. Probabilmente è lì dove si comprende in pienezza la ministerialità della vita consacrata, che in queste righe abbiamo cercato di accennare.

<sup>16</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Vita Consecrata* (25 marzo 1996).



# LA MINISTERIALITÀ ECCLESIALE NEL TEMPO DELLA MALATTIA

JOSÉ MICHEL FAVI

PATH 20 (2021) 209-220

## 1. Diaconia teologale curante

Il Concilio Vaticano II, sullo sfondo di una rinnovata riflessione ecclesiologicala, ha reso possibile una nuova rilettura del mistero della Chiesa come popolo di Dio «unificato nella comunione e nel ministero».<sup>1</sup> La Chiesa si contempla tutta ministeriale, quale popolo sacerdotale, profetico e regale (LG 11), riconoscendo in se stessa l'unità e la diversità di carismi, funzioni e ministeri, esercitati in una co-responsabilità differenziata e organica (LG 32). La complementarità tra i vari ministeri ordinati e laicali, per l'edificazione della Chiesa<sup>2</sup> *segno sacramentale della cura stessa di Dio*, può trovare nel mondo della salute una sua specifica attuazione in quanto favorisce la partecipazione di ogni battezzato, secondo le competenze, in modo organico a una ministerialità salvifico-salutare. La Chiesa assume questa diaconia teologale curante come modalità della sua propria indole

<sup>1</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 4. Circa i dibattiti sul servizio ai poveri e ai sofferenti cf. E. SAPORI, *Nel cuore della Chiesa. La carità verso i poveri e i sofferenti nei dibattiti conciliari della «Lumen gentium»*, in «Camillianum» 13 (2005) 75-116.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, Decreto *Ad gentes* (7 dicembre 1965) (AG), nn. 15; 21. Circa i dibattiti conciliari sulla carità della Chiesa nel mondo contemporaneo cf. E. SAPORI, *Una Chiesa di carità in dialogo con il mondo contemporaneo. I dibattiti conciliari per la «Gaudium et spes»*, in «Camillianum» 16 (2006) 17-71.

ministeriale e «come parte integrante della sua missione».<sup>3</sup> In questa epoca postmoderna, guardando alla medicina, al progresso biomedico e biotecnologico, la Chiesa s'impegna per «un sostegno importante della propria missione redentrice nei confronti dell'uomo»,<sup>4</sup> per il suo sviluppo integrale, per la promozione di una visione cristiana della malattia, della salute, della cura, della guarigione e della salvezza.

## 2. La ministerialità sanante della Chiesa: missione ricevuta da Cristo

### 2.1. *Il ministero terapeutico di Gesù, fonte della ministerialità sanante della Chiesa*

L'evento di Cristo dispiega nella storia il disegno redentivo di Dio attraverso il suo ministero terapeutico-salvifico. Si tratta di una missione divina realizzata a partire dalla sua incarnazione da cui si evince l'importanza dell'attenzione misericordiosa di Dio riservata ai malati e ai poveri. L'azione di Gesù riguarda la totalità dell'uomo e di ogni uomo, riveste fondamentalmente un carattere integrale, e offre salute e salvezza in quanto libera e guarisce dalle malattie non soltanto fisiche ma anche spirituali. La guarigione dei malati occupa uno spazio privilegiato nel ministero di Cristo, in quanto viene collocata nella dinamica del compimento delle profezie del suo avvento di Messia/Mediatore e dell'attualità del suo regno: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (Lc 4,21). Segna l'inizio di una nuova era per l'umanità messa in condizione di sperare in Dio la cui volontà sanante manifesta la responsabilità e la premura con cui intende prendersi cura del suo popolo e di ogni persona. Tutta la missione terapeutica di Gesù esprime l'intenzione redentiva di Dio: «Io sono Yhwh, colui che ti guarisce!» (Es 15,26) ed è segnata da essa in modo tale da essere indicata alla comunità apostolica quale segno di autenticazione del suo ministero (Mc 16,15-18). Quest'ultima viene inviata nel mondo per rendere presente la prossimità sanante di Cristo quale paradigma e fonte perenne della vitalità del ministero apostolico. La fede pasquale porta la comunità a compiere le azioni di Gesù e compierle nel suo nome: allo storpio alla porta

<sup>3</sup> GIOVANNI PAOLO II, Motu proprio *Dolentium hominum* (11 febbraio 1985), n. 1, in AAS 77 (1985) 457.

<sup>4</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO PER GLI OPERATORI SANITARI, *Carta degli operatori sanitari*, LEV, Città del Vaticano 1995 (COS), n. 5.

del tempio Pietro disse: «Non possiedo né argento né oro, ma quello che ho te lo do: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina!» (At 3,6). La lettera dell'apostolo Giacomo (5,13-15) ci offre anche una visione culturale del ministero presso il malato, quale "luogo" di celebrazione del mistero della salvezza:<sup>5</sup>

Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della Chiesa ed essi preghino su di lui, ungendolo con olio nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo solleverà e, se ha commesso peccati, gli saranno perdonati (Gc 5,14-15).

Il ministero della guarigione viene inserito dalla comunità credente tra i carismi (1Cor 12,9), e l'apostolo Paolo per sottolineare l'importanza dell'attenzione della comunità nei confronti dei sofferenti e malati fa riferimento all'immagine del corpo indicando la solidarietà fra tutti i membri della Chiesa (1Cor 1,12-27).

La missione terapeutica di Gesù passa alla comunità apostolica con un mandato preciso in ordine alla modalità di esercizio del *kerigma* in cui la cura degli infermi appare quale forma di annuncio e di testimonianza: «Strada facendo, predicate, dicendo che il regno dei cieli è vicino. Guarite gli infermi, risuscitate i morti, purificate i lebbrosi, scacciate i demoni» (Mt 10,7-8). Una tale modalità dispiega ai discepoli una nuova prospettiva sulla malattia, sulla guarigione, sulla salute e sulla cura all'interno della quale deve collocarsi il pensiero teologico relativo all'annuncio della salvezza, all'azione curante e sanante della Chiesa e alla sua liturgia. Infatti, il ministero di Gesù «è la norma di tutta la dottrina e di tutta la pratica del ministero cristiano».<sup>6</sup> La tradizione cristiana fin dalle origini, ha messo in evidenza l'assoluta e irriducibile novità del ministero terapeutico di Cristo opponendosi a qualsiasi appiattimento della sua figura a quella di Esculapio – il dio della medicina secondo i greci – bisognoso di guarigione

<sup>5</sup> La pratica dell'Unzione risale alla comunità apostolica, la sua dottrina è esposta nei Concili di Firenze, soprattutto di Trento e del Vaticano II: cf. Paolo VI, Costituzione apostolica *Sacram unctionem infirmorum* (30 novembre 1972); RITUALE ROMANO riformato a norma dei Decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI *Sacramento dell'Unzione e cura pastorale degli infermi*, CEI - LEV, Città del Vaticano 1974 (rist. 1994).

<sup>6</sup> GRUPPO DI DOMBES, *Per una riconciliazione dei ministeri*, n. 5, cit. in G. FRÖSINI, *Ministeri*, in G. BARBAGLIO - G. BOF - S. DIANICH (edd.), *Teologia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2002, 990.

in quanto mortale.<sup>7</sup> Già agli inizi del II secolo, Ignazio di Antiochia († 109) attribuisce a Gesù il titolo di «medico» nella sua *Lettera agli Efesini*:

Non c'è che un solo medico, carnale e spirituale, Dio venuto nella carne, vera vita nella morte, nato da Maria e da Dio, che ha sofferto per primo, ma che ora non soffre più: Gesù Cristo, nostro Signore.<sup>8</sup>

## 2.2. *Il ministero terapeutico della Chiesa mandato originario in Cristo*

Lungo i secoli, la Chiesa ha sempre saputo vivere, secondo varie modalità e in diverse circostanze, la sua missione profetica di cura quale *prolungamento del ministero terapeutico di Cristo* per la sanazione integrale dell'uomo. Essa, in virtù della sua personalità corporativa, rende partecipe ogni uomo dell'evento salvifico di Cristo attraverso i sacramenti, le varie espressioni, forme e strutture di cura e di assistenza (in cui opera) e anche una cura pastorale della salute promotrice di una cultura cristiana del benessere globale della persona (corporeo-spirituale). A seguito del suo fondatore, attraverso una materna diaconia *sacramentale*,<sup>9</sup> la Chiesa si manifesta nel mondo realizzando la propria identità<sup>10</sup> di *mistero di comunione e strumento di cura* attraverso cui l'umanità viene avvolta nell'eterno disegno redentivo di Dio. È una comunità di cura terapeutica e salvifica chiamata a essere il segno vivo della novità dell'amore misericordioso di Dio nella storia e anche il «fermento di una socialità nuova».<sup>11</sup>

La diaconia ecclesiale degli infermi è l'espressione di una cura compassionevole *variegata* attraverso cui la Chiesa si rende spazio immediato di comunione e di reciprocità salvifico-salutare – di cui è *segno e strumento* –

<sup>7</sup> Cf. ARISTIDE D'ATENE, *Apologia* X, 5; S. FERNÁNDEZ, *Cristo Médeco según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Augustinianum, Roma 1999, 223-278.

<sup>8</sup> IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera agli Efesini*, VII, 2; idea riscontrabile anche in Occidente, negli scritti di Ambrogio, di Girolamo e di Agostino.

<sup>9</sup> Cf. G. CARDAROPOLI, *La pastorale come mediazione salvifica*, Cittadella, Assisi 1991<sup>2</sup>, 87; P.M. ZULEHNER, *Teologia pastorale. 4. Futurologia pastorale. La Chiesa in cammino verso la società di domani*, Queriniana, Brescia 1992.

<sup>10</sup> Circa il mistero e la missione della Chiesa cf. M. SEMERARO, *Mistero, comunione e missione. Manuale di ecclesiologia*, EDB, Bologna 2016<sup>6</sup>; G. TANGORRA, *La Chiesa secondo il Concilio*, EDB, Bologna 2007; F. PIAZZA (ed.), *La Trinità e la Chiesa. In dialogo con Giacomo Canobbio*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2006; C. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato». Tratto di ecclesiologia*, EDB, Bologna 2003.

<sup>11</sup> P. CODA, *Trinità e Chiesa. Una prospettiva teologico-pastorale*, in «Nuova Umanità» 3-4 (1999) 424.



tra Cristo e ogni suo discepolo, e poi tra i discepoli stessi (1Cor 12,26). La ministerialità della Chiesa esprime in ambito sanitario una diaconia *sacramentale* che rende possibile l'attualizzazione-attuazione della grazia sanante di Cristo attraverso una diagnosi, una cura scientifica e un discernimento teologico-pastorale<sup>12</sup> della situazione sanitaria, della condizione esistenziale dell'uomo e delle sue domande di salute e salvezza. È una missione originaria tramandata dalla comunità apostolica attraverso la quale si realizza l'originalità della vocazione della Chiesa, *segno* della misericordia di Dio e *depositaria* di un *potere* ricevuto da Cristo stesso di scacciare gli spiriti immondi e di guarire/curare ogni sorta di malattie e di infermità (cf. Mt 10,1).

Come Cristo è nella sua umanità il *sacramento* del Padre nello Spirito, così la Chiesa «corpo di Cristo» è la forma storica e sociale della volontà di Dio per condurre la creazione al suo compimento in Dio. La sua ministerialità attualizza l'unico ministero terapeutico di Cristo, dispiega una diaconia storico-sociale e una nuova visione antropologica e soteriologica dell'uomo in corrispondenza alla chiamata universale alla salvezza. Tale missione sacramentale è anche di portata escatologica e, realizzandola, la Chiesa rende attuale in modo profetico la *novità* della *misericordia* divina.<sup>13</sup> per trasfigurare il mondo della malattia e della salute attraverso i vari ministeri sanitari/pastorali. Le sue azioni fondamentali, annuncio, liturgia e diaconia, appaiono in una luce sempre nuova,<sup>14</sup> attraverso una pluralità di servizi nelle varie fasi della storia.

<sup>12</sup> Sul discernimento pastorale cf. FRANCESCO, *Oggi la Chiesa ha bisogno di crescere nel discernimento*, in «L'Osservatore Romano», 26 agosto 2016, 5; ID., *Discorso* alla comunità de «La Civiltà Cattolica» (9 febbraio 2017), in «La Civiltà Cattolica» 4001 (2017) 445; M. SEMERARO, *Ravvivare il desiderio. Per un discernimento rimedio all'immobilismo. Prolusione al Convegno diocesano di Albano*, in DIOCESI SUBURBICARIA DI ALBANO, *Tra il dire e il fare. Un discernimento incarnato e inclusivo*, MiterThev, Albano Laziale 2018, 15-40; D. FARES, *Aiuti nella capacità di discernere*, in «La Civiltà Cattolica» 4000 (2017) 377-389; P. SCHIAVONE, *Il discernimento. Teoria e prassi*, Paoline, Milano 2009; L. VARI, *Discernimento*, in G. DE VIRGILIO (ed.), *Dizionario biblico della vocazione*, Rogate, Roma 2007, 251-257; G. COSTA, *L'arte del discernere: premesse, criteri e regole*, in «CredereOggi» 127 (2002) 51-80.

<sup>13</sup> Cf. tra i vari contributi J.M. FAVI, *Compassione della Trinità. Compassione della Chiesa*, Angelicum University Press, Romae 2014, 209-298.

<sup>14</sup> Cf. S. WIEDENHOFER, *La Chiesa. Lineamenti fondamentali di ecclesiologia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1994, 146; BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), n. 25.

### 3. La ministerialità della Chiesa nella cura degli infermi fino al Vaticano II

Nel cristianesimo primitivo, la fede in Gesù medico creò le condizioni favorevoli per un'equilibrata convivenza tra la medicina scientifica di stampo ippocratico<sup>15</sup> e la «medicina religiosa e soprannaturale».<sup>16</sup> L'azione sanante di Dio in atto attraverso la Chiesa e la scelta della cura scientifica d'ispirazione cristiana favoriscono una cultura sanitaria improntata al Vangelo, che contempla la persona nella sua *uni-totalità* (corpo e anima), in virtù dell'universalità della salvezza offerta da Cristo, dell'universalità della cura affidata alla Chiesa e del rispetto della dignità e della vita di ogni uomo fino alla morte naturale. Questi principi hanno permesso di vivere la professione medica con uno spirito nuovo, che si fonda nel senso del dovere, nel rispetto per il malato e nella *compassione* che sono i capisaldi indispensabili per l'approfondimento delle conoscenze tecniche e la professione medica.

La cura cristiana dei malati può essere distinta in più fasi: nei primi secoli, nel medioevo, nel rinascimento, nell'epoca moderna e postmoderna.<sup>17</sup> Un primo segno di portata profetica per la Chiesa fu l'istituzione delle diaconie e la creazione degli ospizi per i pellegrini. Il ministero del *diaconato* fu la risposta della Chiesa apostolica a un'urgenza pastorale e al dovere di

<sup>15</sup> Nelle civiltà antiche, si trasmetteva l'idea che la malattia e la salute fossero dominio delle divinità, del sacro o del religioso (Sir 38,9.12; cf. Tb 2,10; 2Cr 16,12). Ma nel mondo greco, la medicina era già diventata scientifica sotto l'impulso di Ippocrate e ha iniziato a estendere un fascino e un'influenza nel mondo romano, greco e mediterraneo, «integrando ai suoi metodi, là dove l'osservazione e la verifica clinica rivelavano limiti invalicabili, la forza del ragionamento (medicina filosofica) e anche l'opportunità di placare il corrucio degli dei»: D. CASERA, *Chiesa e salute. L'azione della Chiesa in favore della salute*, Ancora, Milano 1991, 13. Cf. anche Id., *Storia della sanità e dell'azione della Chiesa nel mondo*, in G.M. COMOLLI - I. MONTICELLI (edd.), *Manuale di pastorale sanitaria*, Edizioni Camilliane, Torino 1999, 63-73.

<sup>16</sup> Cf. E. DAL COVOLO, *Cristo o Asclepio? I primi cristiani e la medicina, l'assistenza e la cura dei malati*, in M. PETRINI - G.M. SALVATI - E. SAPORI - P. SGRECCIA (edd.), *Lineamenti di teologia pastorale della salute*, Edizioni Camilliane, Torino 2013, 29.

<sup>17</sup> Elio Sgreccia divide l'evoluzione della cura cristiana in quattro fasi: la fase religiosa, la fase dell'ospedale civile, la fase della socializzazione e la fase della globalizzazione: E. SGRECCIA, *Chiesa e pastorale sanitaria*, in PETRINI - SALVATI - SAPORI - SGRECCIA (edd.), *Lineamenti*, 58ss.; Id., *Pastorale sanitaria, istanze etiche e culturali*, Ed. Salcom, Brezno di Bedero (VA) 1987, 438-448. Secondo Lino Ciccone, «è possibile individuare due fasi, in epoca cristiana. La prima fase, che può dirsi "religiosa", va dagli inizi del cristianesimo fino alla rivoluzione francese; la seconda, che può dirsi "laica" da dalla rivoluzione francese fino ai nostri giorni»: L. CICCONE, *Salute & malattia. Questioni di morale della vita fisica (II)*, Ares, Milano 1986, 17.

assicurare e di favorire un'equa assistenza ai poveri, ai malati, alle vedove e agli orfani (cf. At 2,44). Un altro segno di grande rilievo fu la creazione dell'ospedale, con un'originalità cristiana,<sup>18</sup> modellata sulla parabola del buon samaritano (Lc 10,29-37), anzitutto come *domus christiana*. In questo modo, la Chiesa ha saputo esprimere la sua mediazione storico-sacramentale attraverso il servizio della carità e la fioritura in modo profetico di *carismi di guarigione e della carità* e delle istituzioni dedite al servizio dei poveri, dei sofferenti e dei malati. Nel periodo delle persecuzioni la Chiesa ha saputo mantenere la propria fedeltà al Vangelo anche senza la costruzione di strutture destinate alla cura. Sono di rilievo alcune testimonianze, tra le quali quella dell'autore della *Lettera a Diogneto* (metà del II sec.).<sup>19</sup> In tempi di calamità, la dedizione dei cristiani si è manifestata in modo eccezionale: durante l'epidemia a Cartagine nel 252, il caso di tifo ad Alessandria nel 268, morirono preti, diaconi e laici nell'assistenza ai bisognosi per contaminazione. Cipriano ne ha dato una testimonianza eloquente:

La maggior parte dei nostri fratelli, per l'amore eccessivo e la carità fraterna che hanno gli uni verso gli altri, visitando senza precauzione gli ammalati, li servivano splendidamente, curandoli in Cristo, e morivano ben volentieri con loro; contaminati dal male degli altri, attiravano su di sé la malattia del prossimo, assumendone di buon grado le sofferenze [...]. I migliori dei nostri fratelli, presbiteri, diaconi e laici, persero quindi in questo modo la vita, ricevendone grande lode, così che anche questo genere di morte, risultato di grande pietà e fede vigorosa, non pare affatto inferiore al martirio. Stringevano al petto nelle loro braccia i corpi dei santi, ne purificavano gli occhi e chiudevano loro la bocca, poi li portavano in spalla e ne componevano il cadavere; stretti a loro, li abbracciavano, li lavavano, li ornavano con paramenti, e poco dopo ricevevano le stesse cure, perché i superstiti seguivano poi sempre quanti li avevano preceduti.<sup>20</sup>

L'editto di Costantino (313) cambia la prospettiva cristiana della cura e dell'assistenza in forza della libertà ritrovata dalla Chiesa, che le permetteva di riorganizzare la propria testimonianza, in quanto godeva del sostegno degli imperatori; i Concili (ad esempio, Nicea del 325) includevano tra i

<sup>18</sup> Cf. F. ERCOLANO, *Ospedale*, in «Enciclopedia Cattolica», vol. IX, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1952, coll. 412s; M. SCADUTO, *Carità* (storia della), in *ibid.*, vol. III, coll. 810-834.

<sup>19</sup> Cf. A. QUACQUARELLI (ed.), *I padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1998, 361.

<sup>20</sup> CIPRIANO, *Epistole* 78: PL 4, 433-434; *Epistole* 60: PL 4, 359.

doveri dei vescovi, il servizio ai poveri, ai malati e ai carcerati, la creazione in ogni città di un luogo (*xenodòchio*) per ospitare e curare i viaggiatori poveri e malati. In Oriente, san Basilio Magno (330-379) eresse alle porte di Cesarea una cittadella della carità, la *Basiliade*, il più antico ospedale cristiano. In Occidente, vanno ricordati l'ospizio di Ostia (al porto di Roma) fondato dalla nobile Fabiola († 399), l'ospizio di Roma fondato da Pelagio II nel 577 e quello del Sinai eretto dall'Isaurus.

Nel medioevo, ad opera dei monaci, poi dei vescovi e del clero diocesano, delle confraternite e degli ordini religiosi ospedalieri, veniva assicurata non soltanto la cura dei malati, dei derelitti ma anche la sua istituzionalizzazione con il riconoscimento pubblico. Sia in Oriente che in Occidente, l'assistenza diventava d'obbligo nei monasteri, anche per il fatto che la medicina diveniva non solo pratica benefica verso il prossimo, ma anche arte e scienza.<sup>21</sup> Nell'alto medioevo (periodo del feudalesimo) sorgono gli ordini cavallereschi, i quali durante le crociate avevano come compito anche quello di proteggere e di difendere i malati in terra santa. Nonostante l'inizio dell'epoca della socializzazione della medicina e la nascita delle università di medicina, la Chiesa rimane autorevole nell'assistenza e nel servizio della carità.

Nel periodo rinascimentale, l'umanesimo tanto esaltato, una volta sganciato dallo spirito evangelico, ha portato a situazioni inumane, all'incuria e al disprezzo del povero sofferente e malato, in contrasto con i magnifici ospedali dell'epoca. L'assistenza è diventata "mestiere retribuito" e l'umanesimo rinascimentale ha messo in crisi la cura dei malati. Solo la forza della fede ha permesso alla Chiesa, dopo un periodo di sbandamento e di smarrimento, di riaffermare la propria identità contrapponendo al vento secolare un vasto movimento di ricupero dei valori cristiani. La riforma della cura degli infermi viene attuata da uomini ispirati e coraggiosi in grado di contrastare anche la Riforma protestante; tra i quali:

– San Giovanni di Dio (1495-1550): il riformatore dell'assistenza ai malati mentali. È il fondatore dei «Fatebenefratelli».

<sup>21</sup> Basta ricordare la centralità e l'importanza nei monasteri dell'orto (*hortus*) le cui piante servivano non solo per alimentare, far crescere e curare, ma anche orientare lo sguardo verso la vera sorgente della vita e della cura Cristo Gesù (*hortolamus Ecclesiae*); cf. ad esempio, SAN BERNARDO, *Sermo XLII. De quinque negotiis et quinque regionibus*, 4: PL 183, 663; ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum* XVII, 10, 1: PL 82, 636; GUERRICO D'IGNY, *Sermo in verba Cantici VIII:13, 3-4*: PL 185, 211-212.

– San Camillo de Lellis (1550-1614): il riformatore dell'assistenza ospedaliera, attraverso un codice deontologico cristiano della professione infermieristica. Fu iniziatore di una *Nuova scuola di carità* e fondatore dei «Chierici Regolari Ministri degli Infermi».

– San Vincenzo de' Paoli (1581-1660): si distingue per l'inserimento della donna nel campo dell'assistenza ai malati, affronta il problema dell'accattagnaggio. Fondò, con la collaborazione di santa Luisa de Marillac (1591-1660), le «Figlie della Carità» che avevano come monastero le case dei malati.

In epoca moderna, la rivoluzione francese ha provocato un vasto processo di secolarizzazione e di laicizzazione della salute e di conseguenza una nuova concezione della cura dei malati, favorita dalla scienza moderna. Si assiste alla decadenza dell'aspetto umano della cura a vantaggio della burocratizzazione e del progresso biomedico e al rallentamento dello spirito cristiano: il malato diventa più oggetto che soggetto delle cure. L'assistenza religiosa rimane strettamente sacramentalistica e la vita negli ospedali diviene ributtante, a causa delle guerre in Europa, dell'impoverimento e delle epidemie. L'ospedale viene sempre più considerato come luogo esclusivo per guarire; l'inguaribile è solo tollerato ed emarginato, e si osservava un'impreparazione del personale medico e paramedico a un valido accompagnamento alla morte.

Tra il XVIII e il XIX secolo si assiste a una nuova fioritura di Congregazioni religiose dedite all'assistenza, quasi tutte ispirate a san Vincenzo de' Paoli. Il beato Federico Ozanam (1831-1858) diede vita alla «Società di San Vincenzo de' Paoli». Vanno ricordati Enrico Dunant (1828-1910), fondatore della «Croce Rossa Internazionale», e Florence Nightingale (1820-1910) fondatrice della prima «Scuola di infermiere».

#### **4. La ministerialità ecclesiale nella cura dei malati in epoca contemporanea**

Il mondo sanitario contemporaneo interpella la *leadership* della Chiesa nella sua fedeltà alla missione di Cristo di curare gli infermi. Il ministero sanante della Chiesa si realizza attraverso la professionalità e la cura degli operatori sanitari, socio-sanitari e pastorali confrontandosi con un contesto contemporaneo secolarizzato, multiculturale, globalizzato, tecnologizzato.

Il progresso biomedico ha offerto nuove opportunità terapeutiche, ma insieme si è sviluppata una visione della cura e dell'organizzazione della sanità, ospedalocentrica e privatistica, i cui limiti sono emersi con la pandemia.

Si assiste all'impoverimento anche spirituale e all'incuria delle periferie dimenticate e scartate dallo sviluppo; all'indebolimento dei sistemi sanitari universalisti e alla mancata sinergia tra pubblico e privato, che causa maggiore difficoltà di accesso alle cure di base.

Il misconoscimento dell'esperienza religiosa, lo sguardo disincantato sul mondo, la liquidità delle relazioni, hanno condotto all'azzeramento della dimensione spirituale della persona a favore di quella funzionale, con ricadute sulla cura della persona, non solo all'inizio e alla fine della vita. La secolarizzazione conduce a una

dicotomia incolmabile [che] fa scavare uno scarto sempre più abissale tra scienza medica e speranza religiosa, tra presupposte aspettative cristiane e concrete iniziative terapeutiche nei confronti del malato.<sup>22</sup>

Di fronte a queste sfide, la Chiesa è chiamata a rispondere con una nuova progettualità ministeriale con la finalità di riportare la cura della malattia e della salute, ovvero della persona, nell'alveo di una visione cristiana della vita, in alternative alle aride politiche sanitarie aziendalistiche. Si edifica nel mondo della salute guardando anche alla

scienza come prezioso servizio al bene integrale della vita e della dignità di ogni essere umano [...] e] con speranza alla ricerca scientifica, augurando che siano molti i cristiani a dedicarsi al progresso della biomedicina e a testimoniare la propria fede in tale ambito.<sup>23</sup>

La salute è un bene fondamentale personale e comunitario (sempre relativo), «un dovere e un diritto»,<sup>24</sup> la cui tutela ha condotto, nei paesi occidentali, a un'eccessiva medicalizzazione della vita, fino a generare «una sorta di atteggiamento prometeico dell'uomo che, in tal modo, si illude di potersi impadronire della vita e della morte».<sup>25</sup> L'impegno per la cura necessita di preparazione scientifica adeguata e di formazione etico-pastorale e spirituale nonché di ricerche d'avanguardia, vari ambiti da vivere come

<sup>22</sup> Cf. A.N. TERRIN, *Unzione degli infermi*, in BARBAGLIO - BOF - DIANICH (edd.), *Teologia*, 1811.

<sup>23</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DEGLI OPERATORI SANITARI, *Nuova carta degli operatori sanitari*, LEV, Città del Vaticano 2016 (NCOS), n. 6.

<sup>24</sup> L'impressione sta per indicare un impegno sia per stare bene, fare star bene, che per curare, alla luce della nostra identità relazionale e della nostra speranza cristiana.

<sup>25</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* (25 marzo 1995) (EV), n. 15.

«strumento ministeriale dell'amore effusivo di Dio [...], servizio alla vita [e] ministero terapeutico» (cf. COS 4).

La cura cristiana della persona parte dalla consapevolezza che la malattia è un segno della creaturalità e della vulnerabilità umana e che la salute più che “perfetto” benessere è un equilibrio sempre perfezionabile (bene penultimo rispetto alla salvezza eterna in Cristo).

La complementarità dei carismi e servizi sanitari può favorire un'alleanza terapeutica e spirituale in collaborazione con i ministri ordinati a favore della vita e dell'ambiente, per la tutela dell'uomo. «Il ministero terapeutico degli operatori sanitari [e socio-sanitari] partecipa dell'azione pastorale ed evangelizzante della Chiesa» (NCOS 9) di cui il ministro ordinato è il punto di riferimento. È un ministero della cura e della vita in cui «medici, infermieri, altri operatori della salute, volontari, sono chiamati a essere l'immagine viva di Cristo e della sua Chiesa nell'amore verso i malati e i sofferenti» (NCOS 9). Si tratta di un impegno evangelico in «risposta a un appello trascendente [...]. Così che curare un malato è assolvere a una missione divina, che dà a questo [impegno] una valenza sacerdotale» (COS 3).

La consapevolezza di un'uguale dignità e co-responsabilità nella Chiesa ha favorito anche una fioritura di associazioni di assistenza e di istituti di vita consacrata che manifestano la vitalità della Chiesa come comunità di cura, la quale attraverso la parrocchia può anche incanalare la sua pastorale in ambito della cura della salute. Una tale attenzione ai malati crea una comunità di relazioni, in cui rimane indispensabile il ruolo della famiglia, quale Chiesa domestica, per un'alleanza terapeutica umanizzante nella co-responsabilità attenta ai suoi bisogni anche spirituali.

Come comunità sanante<sup>26</sup> la Chiesa offre *sacramentalmente* la cura stessa di Dio per infondere nel mondo della salute e della malattia la *speranza* cristiana, il *senso redentivo* della sofferenza assunta da Cristo e la *novità* dell'umanità in Cristo, attraverso i vari ministri sanitari e pastorali in modo differenziato e armonizzato secondo ruoli e ambiti di competenza: medici, farmacisti, infermieri, sacerdoti, diaconi, cappellani ospedalieri, re-

<sup>26</sup> Cf. L. SANDRIN, *Comunità sanante. Dalla pastorale della salute alla salute della pastorale*, Nuova Editoriale Romani, Savona 2019; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Samaritanus bonus* sulla cura delle persone nelle fasi critiche e terminali della vita (14 luglio 2020) (SB), in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/09/22/0476/01077.html#ita> (10.8.2021).



ligiosi, religiose, ministri straordinari dell'Eucaristia, catechisti, personale e responsabili delle politiche nazionali e internazionali, volontari ospedalieri, tutti «custodi e servitori della vita umana» (NCOS 1; cf. COS 1; EV 89). La loro missione veicola una cura umanizzante e spirituale, multidisciplinare, dispiegando nella dinamica esistenziale di ogni uomo la *speranza* della salvezza, il *valore* della corporeità umana, il *senso* della malattia, della salute, della sofferenza e della morte. Esprime il volto curante della «Chiesa ospedale da campo», «in uscita»,<sup>27</sup> che si adopera per la *promozione* di una sanità globale sostenibile attenta al bene comune, alla giustizia sociale, all'equità e all'equilibrio dell'ecosistema, attraverso una spiritualità terapeutica ed ecologica, affinché la vita, la salute e la malattia siano vissute nella fiducia in Dio, nella consapevolezza dei limiti della scienza medica. I sacramenti, soprattutto l'Unzione degli infermi e l'Eucaristia, sono i canali di grazia che possono accompagnare il ministero terapeutico dell'annuncio, della liturgia e della carità come forme della presenza evangelizzante e sanante della Chiesa accanto al malato, immagine del Cristo sofferente.

## 5. Per una nuova cittadinanza sanitaria

La testimonianza multisecolare della Chiesa costituisce un riferimento nella gestione dei problemi etico-antropologici nell'odierno contesto tecnologico<sup>28</sup> in cui continuano a riproporsi le questioni di senso. Il sogno di una nuova cittadinanza sanitaria in cui la malattia e la morte sarebbero senza legittimazione appare in urto con la realtà odierna in cui la scienza medica mostra i limiti delle sue possibilità terapeutiche.

La Chiesa guarda con speranza alla ricerca scientifica e tecnologica, e vede in esse una favorevole opportunità di servizio al bene integrale della vita e della dignità di ogni essere umano [... Tuttavia,] l'elevata articolazione e complessità dei sistemi sanitari contemporanei possono ridurre la relazione di fiducia tra medico e paziente a un rapporto meramente tecnico e contrattuale (SB 2-3).

Attraverso il suo servizio multiforme, la Chiesa continua a veicolare la sua riserva inossidabile di senso.

<sup>27</sup> Cf. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelium gaudium* (24 novembre 2013), n. 46.

<sup>28</sup> Tra i vari contributi in bioetica cf. P. SGRECCIA, *Vulnerabili, bisognosi e capaci di scelte. Un manuale di Bioetica*, Angelicum University Press, Roma 2019.



**IL DINAMISMO DELLA FEDE  
E LE SUE FORMULAZIONI DOTTRINALI.  
ALCUNI ESEMPI TRA CRISTOLOGIA E DOTTRINA TRINITARIA**

NICOLA CIOLA

*PATH 20 (2021) 221-242*

**1. Premesse**

La fede, così come viene raccontata attraverso la Sacra Scrittura, comprende sempre un'esperienza vitale, da una parte, e lo sforzo di dirsi, che in qualche modo trasforma in un linguaggio umano peculiare quel medesimo incontro con Gesù il Cristo e Signore, di per sé in traducibile. Il passaggio dall'uno all'altro momento non è certo facilmente identificabile e anche quando si parla di «linguaggio dottrinale» lo si deve intendere non in senso esclusivamente oggettivante, infatti già a livello biblico quelle che noi chiamiamo «formule di fede», sono la risultante di una traduzione linguistica di un'esperienza vitale, mai un esercizio puramente intellettuale.

Ciò che è importante affermare, è che le stesse formulazioni dottrinali all'interno della Sacra Scrittura, provengono da un'esigenza che si è sempre imposta di per se stessa e che va sotto il nome di «inculturazione della fede». Esiste sempre, perciò, un legame decisivo tra la fede e le sue inculturazioni anche all'interno dei testi sacri. L'ermeneutica adempie al dovere di discernere, decodificando i linguaggi che dicono la fede in modo plurale, al fine di condurre all'adesione univoca al mistero.

Il dinamismo della fede che si esprime in formule nella Sacra Scrittura, a cominciare da quelle kerigmatiche, si ripresenta in tutta la tradizione ecclesiale dove l'incontro con il contesto culturale fa emergere un fatto incontrovertibile: il Vangelo trascende ogni cultura, intende parlare a tutte le

culture e si esprime anche attraverso di esse. Misconoscere, dunque, che la fede venga veicolata dalle culture in cui avviene l'annuncio, è negare la sua dinamica stessa. Questo criterio non vale soltanto per la tradizione apostolica e immediatamente post-apostolica dopo il riconoscimento delle Scritture canoniche, ma per tutta la tradizione ecclesiale lungo i secoli.

A ben vedere, se restiamo per il momento al Nuovo Testamento, dobbiamo senz'altro affermare che esso non è altro che l'espressione di *diverse teologie in continuo dialogo culturale*.<sup>1</sup> Questa affermazione, che potrebbe sembrare piuttosto perentoria, non deve destare meraviglia, essa è profondamente fondata, oltre che vera. Infatti, il Nuovo Testamento esprime diverse teologie (si pensi sul versante della cristologia a quella pre-paolina, paolina, sinottica, giovannea, alla cristologia della Lettera agli Ebrei, alla cristologia dell'Apocalisse) che si collocano sempre in un contesto preciso sia all'interno che all'esterno delle comunità cui esse sono riferite. A ben vedere ciascuna di queste cristologie, già al suo interno, rappresenta il capolavoro del Vangelo che si incultura in linguaggi e situazioni differenti, che esprimono l'identità delle comunità cristiane forgiate dal confronto e dal dialogo con i contesti che l'annuncio della buona novella trovava sul suo cammino.

Si può subito osservare, perciò, che la predicazione evangelica fissata nella Sacra Scrittura, esprime contemporaneamente due sensibilità: *a*) quella tipica e interiore della comunità cui l'autore sacro si rivolge e interpreta; e *b*) quella che esprime lo sforzo di incontro/dialogo con la/le culture che incrociano l'autore sacro e la comunità cui egli si rivolge.

Questo dinamismo, sia interiore che *ad extra*, il quale avviene già nel Nuovo Testamento, sarà tipico della comunità cristiana sub-apostolica, potremmo dire, fino a oggi. Ma c'è anche di più: i due dati che sembrano tanto distinti (e lo sono), si intrecciano tra loro così che si può affermare senza timore di sbagliare, che l'identità dell'annuncio evangelico è sempre legato a un dialogo con le culture (si pensi alla questione del *Logos* affrontata da Giovanni).

<sup>1</sup> Un esempio in proposito è quello di san Paolo che operò sulla linea di confine che intercorre tra il giudaismo, la grecità ellenistica per non dire di quella romana. Più in generale sul tema si può cf. il ponderoso volume di R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, in particolare i cap. 1-4, 7, 9, 13-14.

Una tale polarità, vale a dire la gravidanza delle formule di fede e il contemporaneo processo di inculturazione che ne esprime il dinamismo, era presente anche nei primi secoli del cristianesimo dove il problema dell'inculturazione comportò un *dialogo con l'ellenismo*. Qui si può riscontrare un duplice atteggiamento: *a)* quello di comprensione, teso anzitutto a non chiudere le porte e *b)* una tendenza più polemica volta a evidenziare i rischi di una a-critica "ellenizzazione" della fede.

## 2. Una problematica più ampia

Il tema così come lo abbiamo enucleato, vale a dire che le formule dottrinali esprimono il dinamismo della fede credente e non una mortificazione del suo sviluppo medesimo, sottintende però un plesso di problematiche ben più vasto che vogliamo sinteticamente richiamare e che possono essere raggruppate nei seguenti snodi.

In primo luogo va rivisitato il nesso tra *l'esperienza di Gesù* con la sua storia concreta e *la verità teologica* che lo ha interpretato fino a esprimersi nelle asserzioni dogmatiche ecclesiali.<sup>2</sup> Il problema è tipicamente dell'età moderna e contemporanea e riguarda il rapporto tra *fatto/storia* e *significato/senso*. In ordine a quanto mi prefiggo in questo intervento, e cioè indagare sul legame tra l'esperienza di fede e le formulazioni dottrinali, si deve dire che una buona risoluzione della problematica evocata aiuterà a superare anche quelle difficoltà che si avvertivano nei dibattiti cristologico-trinitari della Chiesa antica quando si faticava, da parte di qualcuno, a raccordare il valore esperienziale dell'evento cristologico-trinitario e l'affermazione dogmatica della sua verità. Il tema, tutto moderno, del legame tra storia di Gesù e sua verità teologica dopo l'ingresso della critica storica nella cultura, si risolve quando si supera quell'«orribile fossato» – per usare il linguaggio di Lessing – che divideva la storia di Gesù, come storia dei fatti, dalla loro comprensione di natura teologico-dogmatica. La «storia di Gesù» non può essere una semplice «fonte storica» estranea che non ha niente a che fare con l'ambito della sua "coscienza" ed "esperienza" filiale. In Gesù di Nazaret, infatti, il suo essere non poteva mai essere separato dalla sua coscienza dell'identità

<sup>2</sup> Qui, e nel prosieguo del nostro discorso, utilizziamo in un medesimo senso i linguaggi: di «affermazione dogmatica di fede» e di «enunciati o formulazioni dottrinali».

filiale. Gesù nel suo rivelarsi storicamente coglieva se stesso sempre come «soggetto divino incarnato».<sup>3</sup> Se non si accoglie questo dato, difficilmente egli può essere compreso nel suo significato più profondo. La storia di Gesù di Nazaret contiene già nella sua esperienza vitale tutto il senso di una storia che viene da Dio Padre e a lui ritorna. La vicenda di Gesù di Nazaret è una storia che va oltre la storia (metastoria) e proprio in questa sua dimensione di “ulteriorità” se ne comprende tutto il significato.<sup>4</sup> In altre parole, «nell’evento metastorico e storico dell’incarnazione c’è già in se stesso, insieme, il dono della pienezza della divina rivelazione offerta dal Padre all’umanità, per la quale Cristo è il “sacramento”, icona perfetta trinitaria di Dio, la “pienezza” della sua rivelazione, ma, in lui, c’è pure l’icona perfetta dell’“atteggiamento” spirituale dell’uomo, che nella sua perfetta obbedienza al Padre, mostra a ogni essere umano, la “Via” perfetta dell’apertura e accoglienza dei suoi disegni eterni, della sua rivelazione offerta ai piccoli dei “misteri del regno”».<sup>5</sup> Gesù è nello stesso tempo l’unica «Via» (Gv 14,5-6) di Dio verso gli esseri umani, ma anche la «Via» unica che le creature percorrono per accedere al Padre.

Un secondo snodo importante in ordine a quanto ci prefiggiamo di indagare, e cioè come la dinamica della fede si riscontra nelle formulazioni dottrinali, lo si può comprendere attraverso la seguente esemplificazione: *la tradizione ecclesiale è necessaria per attingere all’autentica storia di Gesù di Nazaret*. In fondo si tratta di una conseguenza di quanto sopra enunciato: vale per la tradizione ecclesiale quanto si riscontra per il rapporto tra la storia di Gesù e la comunità dei discepoli. Le parole e i gesti di Gesù fanno tutt’uno con chi dall’inizio ha fatto esperienza di lui. Sono infatti quelle primitive comunità cristiane che hanno trasmesso la sua memoria viva. Occorre la mediazione del Gesù creduto dai discepoli e dai loro successori per comprendere fino in fondo il personaggio. La testimonianza di fede della Chiesa apostolica diventa costitutiva per la comprensione del maestro di Nazaret.

<sup>3</sup> Ha ben illustrato queste dinamiche M. BORDONI, *L’esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia*, in «Lateranum» 65 (1999) 508-510.

<sup>4</sup> Su questo aspetto cf. N. CIOLA, *La rilevanza del nesso «storia-fede» per la cristologia sistematica. Alcuni punti fermi*, in N. CIOLA - A. PITTA - G. PULCINELLI (edd.), *Ricerca storica su Gesù. Bilanci e prospettive*, EDB, Bologna 2017, 165-198, qui in particolare 173-178.

<sup>5</sup> BORDONI, *L’esperienza di Gesù*, 510.

Questa stessa dinamica sarà vera anche per la Chiesa sub-apostolica la quale, attraverso il lavoro dell'esegesi e dell'ermeneutica, cercherà di rintracciare nella stratificazione materiale della tradizione i dati originari delle parole e dei gesti di Gesù, nella ferma convinzione che

Dire «storia di Gesù» è perciò dire pure «tradizione», come *locus theologicus*, in cui solo incontriamo la «verità originaria» del Vangelo, come inscindibile unità tra l'evento che sta all'origine della fede cristiana e la testimonianza apostolica quale suo autentico rispecchiamento.<sup>6</sup>

Si viene a costituire così un itinerario virtuoso tra quella che si potrebbe definire l'esperienza *archetipa* di Gesù e la *tradizione* di fede su di lui. Gli esegeti e gli storici delle origini cristiane hanno così il compito di attingere ai contenuti dell'insegnamento e dello stile vitale di Gesù, ricercando gli indici di storicità che spiegano il personaggio come colui che è consapevole della propria identità di Figlio del Padre e a lui unito nello Spirito. La sua esperienza dell'*Abbà* conosce una dimensione, per così dire orizzontale, in quanto vita «a favore di» (*ûper emîn*) e una verticale come di colui che agisce con un'autorità (*exousía*) che soltanto a Dio Padre può ricondursi.

Il lavoro dell'esegesi e della storia delle origini cristiane consegna alla dogmatica un compito assai delicato e nello stesso tempo appassionante, e cioè quello di esprimere attraverso linguaggi, magari differenti da quelli strettamente biblici (ma senza mai allontanarsi da essi), tutto il dinamismo della fede che i testi scritturistici nella loro storia e simbolicità veicolano.

È chiaro, a questo punto, che una questione torna preponderante: il passaggio dall'esperienza archetipa di Gesù alle formule dottrinali deve mettere a tema l'*inculturazione della fede*. Intendo, pertanto, data l'indole del presente contributo, segnalare soltanto alcuni esempi emblematici riguardo alla dottrina trinitaria e alla cristologia antica.

### 3. L'esperienza credente e il linguaggio dogmatico «trinitario»

Il rapporto di Gesù con il Padre (*Abbà*) e la sua straordinaria *exousía* vissute come *pro-esistenza* per la salvezza degli esseri umani, hanno mostrato come già sul piano biblico vada affermata un'identità perfetta tra Gesù e il Padre. Ora questa fondamentale verità è stata illustrata a livello

<sup>6</sup> *Ibid.*, 517.

dogmatico nei primi secoli dalla grande Chiesa con categorie che rendevano conto, nella cultura e nel linguaggio del tempo, di ciò che la Bibbia asseriva. Dunque quando, per esempio, venne introdotto il termine *homoousios* (Nicea) lo si fece per illustrare meglio il rapporto singolare di filiazione di Gesù con il Padre: Gesù veniva a costituire un'identità sostanziale con il Padre. In questa relazione del Figlio con il Padre, lo Spirito Santo era visto come la loro comunione-relazione personale, in quanto anch'egli si collocava sul medesimo piano (*con-adorato* e *con-glorificato*). Al primo Concilio di Costantinopoli, però, non si è utilizzato *homooúsios* per lo Spirito Santo, ma circonlocuzioni equivalenti per esprimere la stessa verità. Proprio questo diverso impiego dei termini sottintende quel problema che sopra si è evocato, e cioè *l'inculturazione della fede*. Il necessario dialogo con l'ellenismo (che fu il primo dei modelli culturali con i quali la grande Chiesa si confrontò) fu l'occasione imprescindibile per esprimere il *kerigma* in nuove forme concettuali, ma con la libertà di utilizzare le formule per il bene della spiegazione di fede in quel momento.

Fu riconosciuta legittima l'introduzione delle categorie ellenistiche allo scopo di interpretare gli eventi della storia cristiana. L'impiego del *metodo razionale*, d'altra parte, appartiene alla natura umana grazie alla creazione, e va al di là della sua provenienza dal mondo ellenista. Vi era la necessità di illustrare il mistero di Dio-Trinità, il quale non poteva essere considerato un prodotto dell'intellettualismo ellenistico, infatti il sottofondo concettuale dell'ellenismo fu depurato e "battezzato" in senso "cristiano".<sup>7</sup>

Certamente il processo di inculturazione (in questo caso nel dialogo con l'ellenismo) ha i suoi limiti, si tratta infatti di dire la fede in un universo differente da quello biblico-kerigmatico, ma non voler far parlare il Vangelo «greco con i greci», è impossibile, sarebbe come travisare il principio di incarnazione medesimo.

La fede non può esistere allo stato puro, essa si esprime sempre in un ambiente e in una cultura ben precisi. Il fatto che il linguaggio biblico lo si ritrova in una cultura diversa da quella semitica non dovrebbe far me-

<sup>7</sup> La questione del pensiero ellenistico ha riguardato non solo l'antichità, ma anche più vicino a noi, è ritornata di attualità soprattutto nell'epoca della secolarizzazione; si è rifatta sentire, infatti, la critica all'ellenismo come ciò che avrebbe sviato il messaggio cristiano. Cf. in proposito N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, Dehoniane, Roma 1993, 426-439.

raviglia, dal momento che anche il Nuovo Testamento, come si è detto più sopra, è sempre inculturato!

Il cristianesimo nella storia è stato capace di assumere nuovi linguaggi, dando ad essi significati inediti e originali. Perciò incontro con l'ellenismo ha significato uno sviluppo nella comprensione del mistero cristiano e non un regresso.

Raniero Cantalamessa ha mostrato in modo convincente che la rilettura del messaggio cristiano nell'universo culturale dell'ellenismo ha comportato una sua *contestazione*. Si è trattato di un *dare-ricevere*, in modo tale che «l'*ontologizzazione* (del mistero cristiano) altro non fu se non il modo con cui il messaggio intorno a Cristo si storicizzò nella cultura greca, si incarnò in essa, si fece "greco con i greci"». <sup>8</sup> Ciò che va sotto il nome di «ellenizzazione del cristianesimo» non rappresentò una regressione, bensì l'esigenza di *rendere storico il kerigma*. In questo procedimento *l'ellenizzazione è da attribuirsi all'eresia e la de-ellenizzazione all'ortodossia*. Chi difese l'ortodossia, da Atanasio a Ilario, da Cirillo d'Alessandria a Massimo il Confessore, si incontrò con le concezioni filosofiche soggiacenti alla cultura ellenistica, ma nello stesso tempo in modo dinamico apportò il sale del Vangelo, cosicché quelle concezioni filosofiche potessero aprirsi all'autentica novità cristiana.

La teologia eretica, assumendo spregiudicatamente il punto di vista secolare della filosofia del momento, perde la sua forza provocante e contestativa che consente invece all'ortodossia di spingersi oltre ogni filosofia e di spingere ogni filosofia oltre se stessa, facendola aprire ai valori autentici rimasti ancora fuori del suo orizzonte. <sup>9</sup>

Non fu cosa da poco se, nonostante i limiti insiti negli schemi concettuali dell'ellenismo, il cristianesimo ortodosso riuscì a far recepire a quel sistema di pensiero, almeno due valori cristiani imprescindibili, alludo a *storia* e *persona*. Circa quest'ultimo, quello di «persona», è proprio dai dibattiti trinitari e cristologici che si conoscerà uno sviluppo significativo. <sup>10</sup>

Nelle formulazioni dogmatiche riguardo alla Trinità, attraverso la concezione dell'*homoousia* si può riscontrare un dato: la verità fonda-

<sup>8</sup> R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento al Cristo della Chiesa. Tentativo di interpretazione della teologia patristica*, in *Il problema cristologico oggi*, Cittadella, Assisi 1973, 182.

<sup>9</sup> CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento*, 183.

<sup>10</sup> Cf. A. MILANO, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Dehoniane, Napoli - Roma 1986, 21-27.

tale della fede cristiana nel suo dinamismo primigenio ha voluto dire che, con il fatto che il *Logos* si è fatto uomo, Dio non resta fuori del mondo. L'economia salvifica ci mette in relazione con Dio, in Gesù e nello Spirito Santo avviene l'autentica esperienza di Dio. E tutto questo, così come nel dettato del Concilio di Nicea, non risulterà essere un cedimento alle categorie greche, bensì l'affermazione che la nostra salvezza può derivare soltanto da colui che è Dio, in quanto Figlio Unigenito, Dio come il Padre.

La vera motivazione dello sviluppo dogmatico è da ricercarsi, allora, per il bisogno di rendere intelligibile la fede di fronte a un nuovo universo culturale, ma anche per le esigenze interne allo stesso mistero rivelato, e cioè per motivazioni di indole soteriologiche.<sup>11</sup>

Muovendo dal *paradosso cristologico* che Gesù è il Signore, la fede della Chiesa ha cercato di dare ragione del fatto che Dio è Padre di nostro Signore Gesù Cristo (*monarchia* divina), e che Gesù, e con Lui lo Spirito Santo, compiono la nostra salvezza perché Gesù è *Kyrios*, Signore, *Dio* come il Padre, e lo Spirito Santo condivide con loro la stessa con-adorazione e con-glorificazione.

Se si vuole interpretare correttamente il Concilio di Nicea, si dovrà ammettere che la formula dogmatica non è da intendersi in senso "speculativo", infatti il termine tanto controverso di *homooúsios* è da considerarsi non come un'affermazione a priori dell'unicità della sostanza divina, quanto una proclamazione della divinità di Gesù Cristo, il quale è per essenza uguale al Padre. Ne è riprova il fatto che Nicea partì da un simbolo battesimale preesistente, e dal voler rendere ragione della fede biblica e della primitiva tradizione ecclesiale.<sup>12</sup>

Lo stesso andamento riscontabile tra la dinamica della fede presente nel dato biblico e il suo sviluppo nelle formulazioni dogmatiche, lo ritroviamo anche nel Concilio Costantinopolitano I che interessa da vicino la dottrina trinitaria. Esso si rifaceva a precedenti simboli di fede battesimali. Quel Concilio non era legato in modo fissista all'*homooúsios*, che non viene qui impiegato per definire la divinità dello Spirito Santo. Costantinopoli

<sup>11</sup> Ho trattato questi temi in N. CIOLA, *Teologia trinitaria. Storia - metodo - prospettive*, EDB, Bologna 2000, 66-70.

<sup>12</sup> Sull'origine del simbolo niceno cf. J.D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Dehoniane, Napoli 1987, 214-227. Cf. su questo anche W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1984, 247-250.



I, mostrò così di essere libero rispetto a formule che possono restare controverse. Riguardo all'asserto pneumatologico non venne sostituito l'*homoousios* con nessun'altra espressione filosofica equivalente. Per affermare la divinità dello Spirito Santo bastavano quelle circonlocuzioni, di cui si è detto sopra, come *con-adorato* (*sun-proskunoumenon*) e *con-glorificato* (*sun-doxazomenon*) assieme al Padre.<sup>13</sup> Nell'articolo pneumatologico di Costantinopoli I viene a completarsi la dimensione trinitaria della preesistenza personale del Figlio. Quel Concilio è una prova lampante del fatto che non contavano tanto le formule in se stesse, ma l'impiego che ne veniva fatto per illustrare la fede. Esso, infatti, con l'articolo pneumatologico illustrava l'indole ecclesiale e narrativa del simbolo facendo così vedere che lo sviluppo dogmatico diventò un motivo di crescita non solo della dottrina trinitaria, ma della fede confessante stessa. Alla fine, il *Simbolo niceno-costantinopolitano* diventò, da quel momento in poi, oggetto di proclamazione liturgica e mostrò che il dogma in esso contenuto, fu motivo liberante di annuncio trinitario e cristologico. A ragione, dunque, Angelo Amato ha potuto affermare che: «In questo contesto liturgico-sacramentale il simbolo non solo esprime l'ontologia della fede, ma diventa anche fonte di agape, di comunione e di azione ecclesiale».<sup>14</sup>

#### 4. Dinamismo della fede e formule cristologiche

Quanto detto fino a questo momento ha riguardato soprattutto la dottrina trinitaria, ma se ci accostiamo più da vicino alle formule cristologiche, ci accorgiamo che il nesso che intercorre tra dinamismo della fede, a partire dalla Bibbia, e la dottrina cristologica conosce analoghe costanti.

Uno sguardo anche rapido all'evoluzione dogmatica, così come si è verificata negli anni immediatamente successivi al grande dibattito su Cristo intorno ai Concili di Efeso (431) e Calcedonia (451) ne è una riprova. Sorse spontanea in molti Padri conciliari una domanda: ma a Calcedonia si è proceduto in modo *piscatorie* o *aristotelice*? Cioè si è usato, per esprimere la nostra salvezza in Cristo, un linguaggio così come la annunciavano gli

<sup>13</sup> M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*. 3. *Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder - Università Lateranense, Roma 1986, 677.

<sup>14</sup> A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, EDB, Bologna 1988, 189.

apostoli e i primi evangelizzatori, oppure si è proceduto con strumenti filosofici, lontani dal primitivo *kerigma*?

Certamente a Calcedonia vennero impiegati concetti come *ypostasis*, *prosopon*, *fysis*; ad essi vanno aggiunti altri linguaggi usati nei precedenti Concili (*homooúsios*, *ousía* a Nicea), che non sono contenuti nella Bibbia. Non solo ci si interrogava sulla liceità di utilizzare, nella professione di fede, termini non biblici, ma anche sull'opportunità, dal punto di vista dell'annuncio di fede, di una simile operazione. Anche dopo Calcedonia questo tema era avvertito in alcuni ambienti ecclesiali.

L'esemplificazione *piscatorie / aristotelice* la troviamo in un documento antico, nel *Codex Encyclius* dell'imperatore Leone I. Richiamo brevemente quel segmento di storia. Leone I fu imperatore d'Oriente tra il 457 e il 474, quando cioè il Concilio di Calcedonia si era chiuso da sei anni. Dopo la sua ascesa al trono cercò l'unità con l'impero d'Occidente, anche se questa linea politica non andò molto avanti. L'imperatore Leone I di per sé era lontano dalle dispute teologiche, tuttavia di fatto fu difensore dell'ortodossia espressa nelle decisioni di Calcedonia,<sup>15</sup> soprattutto contro l'egiziano Timoteo Eluro, che fu patriarca di Alessandria dal 457 al 477 e fu acceso sostenitore di Dioscuro († 454) difensore del monofisismo. Timoteo Eluro pretendeva che si rivedessero le decisioni di Calcedonia. Leone I fece fare un'inchiesta se si dovesse riconoscere Timoteo Eluro come legittimo patriarca di Alessandria d'Egitto e se si dovessero mantenere in vigore le deliberazioni di Calcedonia. Rispose a tutto questo nel *Codex Encyclius*. Nel 460 Leone I fece esiliare Timoteo Eluro, prima in Paflagonia e poi in Crimea. Nel *Codex Encyclius* troviamo che il vescovo Euippo usa le parole *piscatorie / aristotelice* per esplicitare in che modo si può affrontare la professione di fede cristologica di Calcedonia. In altre parole, Calcedonia è un documento kerigmatico o bisogna leggerlo alla luce della riflessione filosofica?

Tutta la vicenda è ben descritta da Alois Grillmeier<sup>16</sup> che, documenti alla mano, fa vedere come la maggioranza dei vescovi interrogati era per

<sup>15</sup> Cf. J. IRMSCHER - C. DELL'OSSO, *Leone I, imperatore di Oriente*, in A. DI BERARDINO (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti1820, Genova - Milano 2007, 2773-2774.

<sup>16</sup> A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I/II. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, Paideia, Brescia 1982, 969-972.

considerare la formula di Calcedonia in senso kerigmatico. Furono pochi quelli che compresero che l'impiego del nuovo linguaggio poteva essere un'opportunità per approfondire ulteriormente il dato di fede, soprattutto nel contesto culturale dell'ellenismo. Una cosa significativa però va registrata in questa vicenda ed è questa: i vescovi insistono che il posto centrale va dato al simbolo battesimale e all'istruzione battesimale più che ai nuovi termini impiegati per dire la fede in Gesù Cristo.<sup>17</sup> Questo criterio è sempre stato preponderante nella tradizione della Chiesa: tutto doveva ricollegarsi al simbolo battesimale che si polarizzò nel «Credo» di Nicea (325). Ciò che gli apostoli e gli evangelisti avevano insegnato fu difeso e riconfermato a Nicea. Dunque quel simbolo, e il Concilio che lo promulgò, acquistarono un primato indiscusso su tutti i Concili. D'altra parte, quando si aprì il Concilio di Calcedonia fu affermato che sarebbe stata superflua un'altra definizione di fronte a quanto già definito al Concilio di Nicea, se non fossero insorte altre problematiche, cioè nuove eresie.<sup>18</sup>

Comunque qualsiasi altra definizione non avrebbe dovuto che riferirsi al primo Concilio, conservandone intatta la fede là proclamata. Un aspetto davvero singolare, che fa vedere il ruolo primaziale di Nicea in questo frangente, è che la definizione di Calcedonia non poteva essere adoperata nell'istruzione battesimale! Potevano utilizzarla solo i catechisti, cioè i vescovi per fini apologetici nella risposta agli eretici.<sup>19</sup>

Come si può constatare il *Codex Encyclius* è documento prezioso per farci comprendere in che rapporto stanno la formula di Calcedonia con il *kerigma* primitivo e il *Simbolo*, quale base della catechesi battesimale. Questo stato di cose è ben espresso da una lettera del vescovo Epifanio di Perge. Vale la pena riportare, a questo punto, uno stralcio di quel testo:

L'unità delle due nature o sostanze nell'unico Cristo la troviamo indubbiamente dichiarata negli scritti di molti santi e celebri Padri che hanno vissuto presso di noi... (ma poiché i semplici credenti ricevono scandalo da

<sup>17</sup> «Come si è potuto constatare attraverso un'analisi del *Codex Encyclius*, la maggior parte dei vescovi interrogati era propensa a valutare il quarto Concilio sul piano kerigmatico. Solo pochi vescovi sono capaci di apprezzare, al di là di questa prospettiva, anche il nuovo passo compiuto da Calcedonia nell'ambito della terminologia, passo che certo poteva essere osato soltanto sulla scorta di termini assai impegnativi»: *ibid.*, 970.

<sup>18</sup> Cf. la dichiarazione riportata in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, 84.

<sup>19</sup> GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. I/II, 970.

questa formula delle due nature, il papa Leone dovrebbe dichiarare che la sua lettera a Flaviano e anche la definizione di Calcedonia non costituiscono un *symbolum*, bensì piuttosto un'espressione di biasimo per gli eretici), come pure l'espressione da loro creata «due nature» che a questi (i semplici credenti) forse fa difficoltà (suscita dubbi), poiché in effetti è stata presentata dal Padre (il papa Leone) a causa di quanti negano la vera incarnazione del Dio *Logos*; tutto ciò deve essere espresso più esplicitamente in questo scritto, in modo tale però da non far torto in alcun modo al santo sinodo. È infatti la stessa cosa dire: «Unità inconfusa di due nature» o accentuare nello stesso modo «da due nature». Ma anche se si dice: «Una natura del *Logos*», aggiungendo però «incarnata», non si intende una cosa diversa, ma si dichiara la stessa verità, solo in un modo più elegante. Troviamo, infatti, che santi Padri nell'impero della Vostra Religiosità hanno spesso spiegato che cosa ciò significhi.<sup>20</sup>

Si nota subito la fatica della formula calcedonese a essere accettata. Epifanio di Perge vorrebbe che papa Leone Magno la dichiarasse non un *Simbolo*, piuttosto uno strumento da utilizzarsi in senso antieretico. Essa in fondo – sempre per Epifanio di Perge – non sarebbe che un altro modo di esprimere la verità (affermata da Cirillo di Alessandria) dell'*unica natura del Logos incarnato*.

Come si può subito vedere dal tono impiegato, Calcedonia sarebbe un'integrazione della formula cirilliana, che non va assolutamente disattesa! Insomma, nell'immediato clima ecclesiale post-calcedonese, troviamo una forte difesa del *piscatorie*. Ma la domanda d'obbligo è: se il riferimento centrale è il simbolo di Nicea (e Calcedonia vuole confermare questo simbolo), anche Nicea introduce termini filosofici (*homooúsios*, *ousía*); quindi Nicea è stato prevalentemente «catechetico», «kerigmatico», oppure anche Nicea è stato *aristotelice* e non solo *piscatorie*?

A questo punto nella dialettica *piscatorie* / *aristotelice* ritorna il problema della liceità e opportunità del rapporto tra fede ed ellenismo, precisamente come per le formule dogmatiche dei Concili precedenti e per tutto il processo di inculturazione del cristianesimo.

Riguardo al primo problema, cioè sulla *congruità* della traduzione della fede in termini diversi da quelli biblici, si è già risposto positivamente affermando che il processo di inculturazione avviene già all'interno del Nuovo

<sup>20</sup> La lettera è riportata nel «dossier sul *Codex Enciclius*» studiato da GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. I/II, 971.

Testamento nella pluriformità delle sue cristologie. Dunque, se il Vangelo si incarna nelle culture ad esso coeve e nelle situazioni ecclesiali, ciò non vale soltanto per la fase neo-testamentaria, ma per tutta la tradizione della Chiesa.

Per quanto attiene al secondo problema, cioè quello dell'*opportunità* del rapporto con la cultura ellenistica, la risposta non può che essere positiva: i concetti filosofici utilizzati dalla Chiesa antica ed entrati anche in alcune formule dogmatiche, come a Calcedonia (e non solo), spiegano il *kerigma* anziché limitarlo. Il motivo è semplice: in quel frangente storico l'impiego di quei concetti permise al Concilio di Calcedonia di essere fedele alla sua missione, di illustrare in modo coerente la fede cristologica. Calcedonia doveva dire che Cristo è «uno» e per far questo utilizzò concetti filosofici come *ypostasis* e *prosopon* (persona), anche senza la preoccupazione specifica di definire il contenuto metafisico dei concetti impiegati. In questo senso Calcedonia, come gli altri Concili, non si proponeva di optare per una metafisica in particolare, utilizzò *ypostasis*, *prosopon*, *duas fyseis* senza definire tecnicamente il contenuto scientifico di tali concetti, che qui hanno un sapore tipicamente filosofico-popolare. Dunque, Calcedonia impiegò quei termini filosofici come veicolo per annunciare che Dio si è rivelato in Cristo e nello Spirito per la nostra salvezza. In particolare, riguardo a Cristo, per dire che si può considerare in primo luogo la sua realtà umana per giungere fino alle profondità della sua persona divina.

Questo itinerario non solo è lecito, ma riesce a far comprender ancor di più che, soggetto dei predicati umani e divini è l'unico *Logos*. Nel modo di intendere Cristo, proprio di Calcedonia, egli non è un uomo divinizzato, ma il Dio-*Logos* umanizzato. È vero che Calcedonia può dare l'impressione di simmetria e staticità (*vero Dio - vero uomo... consostanziale a Dio - consostanziale a noi*), in realtà questo linguaggio di equilibrio non voleva far altro che valorizzare la riscoperta dell'«umano» in Cristo. Calcedonia voleva dire che l'esistenza umana, propria e personale di Gesù, diviene l'esistenza propria e personale del Figlio di Dio. Cristo è il Figlio di Dio nella sua realtà umana. L'uomo Gesù non sta nascosto nell'ombra del Figlio di Dio, ma nella sua luce.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per un'attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Paoline, Cinisello B. (MI) 1987, 150: «Il Verbo è veramente un uomo, Gesù di Nazaret. La differenza tra la trascendenza assoluta di Dio e i limiti della creatura

In definitiva, ci possiamo domandare: perché la formula di Calcedonia «una persona in due nature» ha rappresentato un progresso della fede della Chiesa? Perché questa formula veneranda, assieme ai quattro avverbi (*senza confusione né mutamento, senza divisione né separazione*) è stato un modo di traduzione del *kerigma* evangelico? La risposta non è difficile: la formula calcedonese è stato il punto di equilibrio migliore, per il suo tempo, per rispondere al problema formidabile nell'antichità di intendere il rapporto Dio-uomo, Dio-mondo. La persona di Cristo è il modo più alto di unione tra Dio e uomo, Dio e mondo. L'impiego di quei termini è stato utile per evitare monismo e dualismo, per chiarire il rapporto tra trascendenza divina e immanenza.

Esso non è stato un processo di ellenizzazione.

Il fatto che si usino dei vocaboli tratti dalla cultura ellenistica non può essere confuso con l'intento di innescare un processo di ellenizzazione della fede.<sup>22</sup> Si è giunti all'uso di quei termini attraverso un graduale processo spirituale che va attentamente analizzato e compreso. La fede cristologica calcedonese, senz'altro composta di termini greci, ha bisogno di essere considerata non quale risultato di un processo di ellenizzazione, bensì come reazione a quel procedimento che gli ambienti teologici della Chiesa antica hanno conosciuto. Occorre distinguere tra l'ineluttabilità del fatto che la predicazione del messaggio cristiano si situi in un peculiare ambiente culturale, e che tale processo debba essere sottoposto agli schemi rappresentativi delle strutture linguistiche di quel contesto. Come si è sforzato di mostrare Raniero Cantalamessa, l'ellenizzazione e la de-ellenizzazione sono due dati connessi di un unico processo: la storicizzazione del *kerigma* biblico.<sup>23</sup>

## 5. L'argomento soteriologico come costante interpretativa

Siamo giunti, a questo punto, alla seguente convinzione: la formula calcedonese «una persona in due nature», «vero Dio - vero uomo», «con-

umana non viene abolita dalla prossimità. La prossimità di Dio non è la morte dell'uomo – o il suo assorbimento come una goccia d'acqua nel mare –; è la sua più perfetta promozione. Questo dato è fondamentale per tutta l'antropologia cristiana e la concezione della salvezza. Ne va in definitiva dell'essere e del senso dell'uomo».

<sup>22</sup> Per quanto segue si veda N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio. I. Vicenda storica e sviluppi della tradizione ecclesiale*. Nuova edizione, EDB, Bologna 2017, 547-548.

<sup>23</sup> CANTALAMESSA, *Dal Cristo del Nuovo Testamento*, 43.

sostanziale al Padre secondo la divinità e consostanziale a noi secondo l'umanità» con i famosi quattro avverbi «senza mutamento né trasformazione, senza divisione né separazione» ... è stata un'inculturazione della fede, ma non un modo di esprimersi aristotelico che avrebbe obnubilato il senso kerigmatico dell'annuncio del Vangelo di salvezza di Gesù il Cristo.

Chi ha criticato Calcedonia spesso non ha operato un discernimento completo, capace di distinguere l'orizzonte peculiare nel quale storicamente va posto quel Concilio. Un ritorno più puntuale all'autentica intenzione (*ipsissima intentio*) della formula calcedonese contestualizzandola nel suo *habitat*, mostra che non si tratta di un'operazione filosofica, ma l'impiego di linguaggi che hanno preservato la fede da possibili errori e hanno contribuito allo sviluppo dell'esperienza archetipa di Gesù, mediata dalla comunità credente delle origini.

Per comprendere questo passaggio è necessario capire come quella formula stereotipa è stata preparata prima di giungere alla fase finale della proclamazione dogmatica del 451. È anche importante cogliere quali pre-comprensioni soggiacciono allo sviluppo della formula e quali sono le persone e le vicende storiche che hanno portato alla *confessio fidei* calcedonese.

A questo proposito vanno segnalati recenti lavori. Uno è senz'altro quello di Arturo Rojas Mogollon<sup>24</sup> incentrato su una questione cristologica ritenuta fondamentale: cioè, il valore soteriologico della formula calcedonese. Questo tipo di impostazione risulta particolarmente pertinente, infatti è solo se si riesce a mostrare l'intento soteriologico della formula calcedonese che si può chiarificare come Calcedonia abbia assolto a un compito importante: tradurre il Vangelo per renderlo più intellegibile nel contesto del suo tempo (sia greco che latino). E quindi ancora si constaterà che l'operazione compiuta a Calcedonia non ha significato la perdita del mordente kerigmatico, ma il progresso dell'annuncio evangelico in un contesto di inculturazione.

Occorre allora ricercare il senso genuino che condusse i Padri, da Tertulliano ad Agostino e a Leone Magno in ambito latino, alla formula cristologica «una persona in due nature», poi ufficializzata a Calcedonia. Rojas ha ben mostrato come la formula cristologica, di origine agostiniana, grazie al *Tomus ad Flavianum* di Leone Magno è arrivata a Calcedonia.

<sup>24</sup> A.J. ROJAS MOGOLLON, *El sentido soteriológico de la fórmula calcedoniana «una persona en dos naturalezas»*. *Origenes y desarrollo*, Lateran University Press, Roma 2013.



Osservando da vicino il procedimento seguito da sant'Agostino si constata che la formula «una persona in due nature» è tutta una difesa dell'integrità della fede cristiana che professa l'incarnazione del Figlio di Dio, cioè l'assunzione della piena realtà umana uguale alla nostra. Agostino aveva compreso molto bene che dietro tutta la questione cristologica, messa a rischio dalle dottrine eterodosse (manichei, ariani, apollinaristi, doceti), vi è la verità fondamentale dell'annuncio cristiano, e cioè che Dio offre la salvezza agli uomini per mezzo dell'incarnazione del suo Figlio.

Rojas mostra efficacemente come la cristologia agostiniana si basa sul prologo di san Giovanni per farne una lettura di carattere soteriologico.<sup>25</sup> Quella di Agostino è una cristologia profondamente segnata dalla figura dell'unico Mediatore, «l'uomo Cristo Gesù» (1Tm 2,5). Essa è anzitutto biblica, muove da due passi scritturistici (Gv 1,1.14 e 1Tm 2,5) e uniti all'inno cristologico pre-paolino di Fil 2,6-7, prepara la strada alla formula pre-calcedonese, preoccupata di dire l'annuncio salvifico. Per l'Ipponate, il *Logos* cristiano è irrinunciabilmente *Logos* incarnato, lo stesso che a sua volta è l'unico e perfetto Mediatore per noi e per la nostra salvezza.<sup>26</sup> La formula, per il momento pre-calcedonese, è dunque motivata per Agostino dalla figura del Mediatore. Cristo è mediatore perché totalmente e integralmente Dio e integralmente uomo. Egli, cioè, può salvarci solo per questo duplice legame.<sup>27</sup> Dunque, già prima di Calcedonia la formula dell'unità della persona nella duplicità delle nature (divina e umana), altro non è che la traduzione in termini diversi da quelli biblici (*aristotelice*) della «res» essenziale: ci ha salvato Qualcuno che è totalmente dalla parte di Dio e dell'uomo, Cristo mediatore.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Nel terzo capitolo di ROJAS, *El sentido soteriológico*, dal titolo «San Agustín y la fórmula cristologica pre-calcedoniana» si fa vedere come la cristologia agostiniana scaturisce anzitutto da «Agostino esegeta», per mostrare, poi, come una tale indole rifluisce nella formulazione dottrinale che si trova nelle *Epistole*, nei *Sermoni* e nelle opere maggiori come il *De Trinitate*, (*ibid.*, 224). Per un inquadramento storico-dottrinale della cristologia di Agostino, cf. V. GROSSI, *L'apporto di sant'Agostino alla cristologia*, in P. SCARAFONI (ed.), *Cristocentrismo. Riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 2002, 281-303.

<sup>26</sup> ROJAS MOGOLLON, *El sentido soteriológico*, 155-176 e 218-222.

<sup>27</sup> G. MADEC, *La patria e la via. Cristo nella vita e nell'opera di sant'Agostino*, Borla, Roma 1993, 265-270.

<sup>28</sup> G. REMY, *Le Christ Mediateur selon Ph. 2,6 dans l'oeuvre de Saint Augustin*, in «Agustiniana» 41 (1991) 469-482.



Lo studio dei testi in cui compare la formula pre-calcedonese in Agostino (dall'*Epistola 137* in poi) consente di intravedere il senso fondamentalmente soteriologico del suo affermarsi nel mondo latino: l'unione fra Dio e l'uomo nel Verbo incarnato ha come scopo principale la liberazione, redenzione, santificazione dell'uomo.<sup>29</sup> Agostino contribuisce a intendere quest'unione attraverso la quale Dio assume la realtà concreta della natura umana nello spirito che sarà fatto proprio, di lì a poco (Agostino muore nel 430!), a Calcedonia. Non si tratterà, infatti, di una mescolanza o confusione delle proprietà, ma un'unione personale in cui ciascuna delle proprietà, nell'unione, conserva la propria identità. È precisamente l'unità della persona ciò che garantisce non soltanto l'unità stessa, ma anche l'integrità permanente di ciascuna delle proprietà. La dottrina delle due nature nell'unità della persona che troviamo nella formula pre-calcedonese agostiniana, mostra come già per il Dottore africano la paradossale vicinanza fra Dio e l'uomo in Cristo, non significa una sua diminuzione, bensì la realizzazione piena della grazia divina nell'uomo.

Ritengo che lo studio analitico dei testi agostiniani operato dalla ricerca di Rojas contribuisce bene a stabilire l'indubbio contributo dell'Ipponate alla dottrina cristologica dell'unione ipostatica,<sup>30</sup> e questo non come una mera esposizione concettuale, ma radicando la sua argomentazione a un solido fondamento biblico e facendo risaltare la forte sensibilità soteriologica del Dottore africano.<sup>31</sup> L'uso che Agostino fa del termine «persona» in cristologia, guarda già in sé al senso della dottrina delle due nature nell'unità dell'unica persona del Verbo, nonostante la sua fatica di affinare i concetti. È risputo, infatti, che «persona» in sant'Agostino deve essere considerato con cautela, egli stesso temeva che questo termine potesse scadere in una deriva «autonomistica».<sup>32</sup> Tutto questo però sarà posteriormente chiarito

<sup>29</sup> F.G. CLANCY, *Redenzione*, in A. FITZGERALD (ed.), *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007, 1188-1191.

<sup>30</sup> Ho già esposto queste valutazioni in N. CIOLA, *Alla ricerca della «ipsissima intentio» del Concilio di Calcedonia*, in ROJAS MOGOLLON, *El sentido soteriológico*, 18-20.

<sup>31</sup> ROJAS MOGOLLON, *El sentido soteriológico*, 224: «Parafraseando dos de los cuatro artículos de Calcedonia, se podría decir que en el pensamiento del Hiponate teología y Escritura forman una compenetración tal donde no hay confusión ni división. En este contexto nace la fórmula pre-calcedoniana».

<sup>32</sup> Nonostante questo, si può dire con sicurezza che Agostino «ha fornito a suo modo quegli elementi che un giorno serviranno a circondare appunto *persona* di una preziosa au-

e definito nel Concilio Costantinopolitano II (553) con la nota dottrina dell'*en-ypostasis*.

Passando a considerare Leone Magno, si può subito notare come egli accolse e fece sua la formula pre-calcedoniana agostiniana e lo spirito che l'ha ispirata. Mentre nella grande Chiesa vi erano resistenze, soprattutto da parte alessandrina, papa Leone integrò la dottrina agostiniana nella formulazione di fede contenuta nella Sacra Scrittura e nel *Simbolo*. La ricerca di Rojas è significativa, in proposito, per aver mostrato come in Leone Magno,<sup>33</sup> dopo sant'Agostino, l'esposizione della dottrina cristologica non si poneva come una difesa radicale di un insegnamento statico e sterile, bensì intendeva preservare il *sacramentum salutis* che le eresie minacciavano nel negare la doppia realtà di Gesù Cristo, *consubstantialis Patri - consubstantialis nobis*.<sup>34</sup>

Mentre per Eutiche, l'unione fra Dio e l'uomo in Gesù Cristo, comportava lo svuotamento della realtà umana, Leone Magno riuscì a mostrare come tale concezione non andava d'accordo con la dottrina cristiana dell'incarnazione, secondo la quale l'unione non sminuisce l'integrità e permanenza di ciascuna delle proprietà. La dottrina cristologica della distinzione delle proprietà dopo l'unione, che Leone Magno aveva esposto nel *Tomus ad Flavianum* e che posteriormente gli ultra-cirilliani vollero catalogare come filo-nestorianesimo,<sup>35</sup> intendeva illustrare quanto poi sarebbe stato definito nella formula calcedonese: l'unità in cristologia comporta distinzione, ma non separazione o confusione.

La lezione di sant'Agostino la si ritrovò in Leone Magno, ma sempre tenendo alta la motivazione della formula «una persona in due nature» e

reola semantica: questo straordinario contributo sarà offerto dal suo *de Trinitate*: MILANO, *Persona in teologia*, 289.

<sup>33</sup> Su Leone Magno, prima di Rojas Mogollon, cf. L. CASULA, *La cristologia di san Leone Magno. Il fondamento dottrinale e soteriologico*, Glossa, Milano 2000.

<sup>34</sup> ROJAS MOGOLLON, *El sentido soteriológico*, nel quarto capitolo dal titolo: «León Magno: el camino entre Agustín y Calcedonia» dispone la materia considerando prima gli scritti antinestoriani e antieutichiani e poi il *Tomus ad Flavianum*: tutti convergono nella «soteriologia teandrica» della formula pre-calcedonese, che si basa come fondamento biblico sul tema dell'unico Mediatore (pp. 304-305).

<sup>35</sup> Sul fatto che papa Leone fosse accusato di essere innovatore soprattutto a causa del suo *Tomus ad Flavianum*, cf. quanto scrive A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*. II/I. *La ricezione del concilio di Calcedonia (451-518)*, Paideia, Brescia 1996 laddove vengono descritte le fasi dell'attività post-calcedonese di Leone I (*ibid.*, 176-186).

cioè: il suo valore soteriologico. La difficoltà della dottrina eutichiana, che Leone affrontò di petto, risiedeva nel pericolo che conteneva riguardo alla salvezza degli esseri umani, e tutto questo per la negazione dell'integrità umana del *Logos* incarnato. La cristologia di Leone precisamente voleva far vedere come è la doppia solidarietà del Verbo incarnato, ciò che fa di lui l'unico e perfetto Mediatore.<sup>36</sup>

## 6. Conclusioni

Al termine del nostro percorso cercherò sinteticamente di offrire qualche riflessione per far risaltare come le formule dottrinali, non solo non hanno tradito la fede, ma sono diventate espressione del suo dinamismo medesimo.

La *prima riflessione* è questa: senza un'adeguata *ri-recezione* le formulazioni dottrinali non esprimono il dinamismo interno della fede. La lezione dei Concili di Nicea e Costantinopoli I ha fatto risaltare il carattere soteriologico delle formulazioni impiegate. Si è partiti dal fatto che si è salvati in Gesù di Nazaret Signore e Cristo, Figlio di Dio. La presa d'atto sul fatto *che* siamo stati salvati, ha condotto all'interrogazione sul *chi* ci ha salvato. In questo passaggio dalla soteriologia/escatologia alla cristologia/trinitaria si è assistito già da Nicea all'ingresso della dimensione ontologico-metafisica, e questo sia sul piano della predicazione, che della riflessione teologica. L'interrogazione sul *chi* ci ha salvato è stata una domanda sull'identità di Cristo e del Dio da lui annunciato: chi è colui per il quale siamo configurati? Chi è il Dio Padre del quale siamo stati fatti a immagine? E successivamente: chi è lo Spirito nel quale siamo stati divinizzati? Attraverso strade diverse fatte di linguaggi più "astratti", differenti dalla Bibbia, si è cercato di dire l'identità del Dio di Gesù Cristo. Questa traduzione non ha impoverito l'esperienza di fede, ma è stata necessaria proprio per la legge dell'incarnazione: l'incontro con culture differenti da quella semitica, ha consentito di rinvenire significati latenti nel messaggio salvifico medesimo. Certo, sarebbe ingenuo ritenere che le formule di Nicea (*ousía, homoousios*) o Costantinopoli I dicano tutto lo spazio semantico possibile. Con ragione Bernard Sesboué sostiene che «una sola parola è troppo o troppo poco».<sup>37</sup>

<sup>36</sup> ROJAS MOGOLLON, *El sentido soteriológico*, 304-306.

<sup>37</sup> SESBOUÉ, *Gesù Cristo nella tradizione*, 103.

Le formule dottrinali hanno bisogno di essere *ri-recepiti* in un contesto più ampio lungo l'intera tradizione dogmatica ed ecclesiale. Qualora si restasse fissi su di esse si resterebbe prigionieri di interpretazioni limitanti. In questo senso i dogmi trinitari e cristologici della Chiesa antica e, più ampiamente, le formulazioni dottrinali, hanno bisogno di essere *ri-recepiti*,<sup>38</sup> cioè ricollocati nel contesto presente per lasciare sprigionare da essi significati nuovi che interagiscano con le sfide che intercettano l'*auditus temporis*. I dogmi, infatti, proprio per la loro intrinseca verità hanno bisogno di essere continuamente interpretati.<sup>39</sup>

Di conseguenza, ed è la *seconda riflessione*, si vuole evidenziare come l'inculturazione della fede è stata (e sarà sempre) occasione propizia per farne progredire il significato intrinseco.

Riflettendo sulla formula di Calcedonia, va detto che quanti in modo unilaterale insistono per una sua valutazione filosofico/ellenistica, considerata troppo statica e poco biblico-neotestamentaria, non tengono conto di tutto il contesto storico che coinvolse la discussione precedente e che condusse fino alla definizione dogmatica. In questo senso l'*iter* della formula calcedonese in sant'Agostino e san Leone Magno (e precedentemente in Tertulliano) ne è stata una dimostrazione. Nella formula calcedonese, poi, si parlava di «due nature» (*phyeos*) perché era intorno a questa categoria che si incentrava la problematica introdotta da Eutiche. Dunque, l'operazione non è stata di «ellenizzazione», caso mai di «de-ellenizzazione», proprio nei confronti di chi non comprendeva il mistero di Cristo nella sua integrità.

Va riconosciuto che vi è stata una certa resistenza nella Chiesa per la recezione della formula calcedonese. La richiesta di qualcuno di fermarsi alla professione battesimale – come si è visto più sopra – è comprensibile. Occorre in questo senso intercettare la difficoltà di chi non riesce ad acco-

<sup>38</sup> Per quanto attiene un'adeguata ermeneutica dei Concili di Nicea e Costantinopoli I, cf. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, 250, 343-344; AMATO, *Gesù il Signore*, 170-175, 88-192.

<sup>39</sup> Rimando qui alle posizioni di alcuni autori divenute ormai dei classici: J. ALFARO, *La teologia di fronte al magistero*, in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (edd.), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1980, 413-432; L. LADARIA, *Che cos'è un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale*, in K.H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Queriniana, Brescia 1983, 113-119; Z. ALSZEGHY, *Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico*, in R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo (1962-1987)*, vol. I, Cittadella, Assisi 1988<sup>2</sup>, 136-151; L. SARTORI, *La ri-recezione del dogma*, in «CredereOggi» 10 (1990) n. 58, 71-85.

gliere il nuovo che avanza, sapendo integrare nella grande tradizione della Chiesa quanto si è acquisito rispetto al passato, non solo per le formule già definite, ma anche per quelle che devono essere *raeceptae*, perché la tradizione sia davvero cattolica!

Per Calcedonia e i suoi epigoni (Costantinopoli II e III) i concetti di «natura» (*physis - substantia - natura*) usati per definire la realtà di Cristo incarnato e il termine «persona» (*ypostasis*), hanno significato un progresso nel dire la fede. Oggi questi linguaggi non sembrano avere incidenza per il cristiano comune. Essi hanno, tuttavia, illustrato che Gesù Cristo è l'unico e perfetto «mediatore fra Dio e gli uomini», è colui che con i suoi gesti e parole, con la sua esistenza di totale donazione al Padre ha mostrato all'umanità il cammino verso Dio; è colui nel quale l'umanità è stata innalzata, ristabilita, divinizzata. La comunità cristiana ha riconosciuto che il Cristo di Dio ha potuto realizzare pienamente la sua opera di mediazione, non solo perché egli era il Figlio-Dio uguale a Dio (*homoousios to Patri - consostanziale*), ma anche perché era allo stesso tempo uomo uguale all'uomo (*homoousios ūmin - consostanziale a noi*).

Come *terzo dato* va ribadito che è l'*esperienza archetipa* di Gesù di Nazaret, la sua *storia concreta*, che sta alla base della tradizione. Senza l'esperienza di una «persona» divina storicamente incarnata che si auto-comprende come Parola del Padre, non si comprenderebbe la traduzione dottrinale che ne ha fatto la Chiesa. Ciò che Calcedonia ha operato, in fondo altro non è stato che il ribadire il fondamento dell'esperienza salvifica dei credenti, che andava ricollegata all'evento fondatore.

La verità teologica dell'esperienza archetipa di Gesù è stata espressa a Calcedonia attraverso il *principio di unità* ripetuto molte volte nella formula «unico e medesimo Figlio»,<sup>40</sup> affermata nel contesto della dualità che salva-guarda l'alterità dell'umano e del divino.

L'auspicio è che vada raccolta la lezione sempre attuale di Calcedonia (per lo meno a livello metodologico), per dire nel linguaggio di oggi ciò che allora si è riusciti a elaborare con formule che hanno fatto sprigionare significati nuovi per l'esperienza di fede in Gesù morto e risorto. Infatti, allora l'unità personale di Cristo intesa come identità divina personale ha saputo rendere conto della sua storia umana, la quale è stata riconosciuta come

<sup>40</sup> Su questo partire dall'unità di Cristo per ritornare ancora alla sua unità, cf. le pertinenti riflessioni di SESBOÛÉ, *Gesù Cristo nella tradizione*, 138-139.

l'unica strada percorribile per poter affermare l'unione dell'essere umano con Dio, senza mescolanza o divisione.<sup>41</sup>

E tutto questo, in fondo, non è altro che l'insegnamento del Concilio Vaticano II nella *Gaudium et spes*, laddove la figura di Gesù è colta nel suo dinamismo storico ed esperienziale di *uomo perfetto* e non solo di colui che è *perfettamente uomo*.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> BORDONI, *L'esperienza di Gesù*, 527.

<sup>42</sup> L.F. LADARIA, *Cristo «perfetto uomo» e «uomo perfetto»*, in ID., *Gesù Cristo salvezza di tutti*, EDB, Bologna 2009, 9-26.

## RECENSIONES

PATH 20 (2021) 243-253

NICOLA CIOLA, *Al centro il sacerdozio di Cristo. La spiritualità della Venerabile Maria Bordonì e i suoi riflessi nella teologia di Marcello Bordonì* (= Studi cristologici. Nuova serie), Cittadella Editrice, Assisi 2020, 373 pp. [ISBN 978-88-308-1768-5], € 23,00.



Con questo volume, Nicola Ciola, professore ordinario di Cristologia presso la Facoltà di Teologia dell'Università Lateranense, ha inteso delineare i tratti caratteristici della spiritualità della Venerabile Maria Bordonì (1916-1978) e il riflesso di questa spiritualità nell'opera teologica del fratello, Marcello Bordonì (1930-2013), autore della trilogia *Gesù di Nazaret Signore e Cristo. Saggio di cristologia sistematica*, pubblicato in prima edizione negli anni 1982-1986 da Herder - Pontificia Università Lateranense, e riedito in quattro volumi, a cura di N. CIOLA - A. SABETTA - P.

SGUAZZARDO, dalle Edizioni Dehoniane di Bologna negli anni 2016-2019. Mons. Marcello Bordonì, prima di dedicarsi interamente allo studio e all'insegnamento della Cristologia presso l'Università Lateranense, è stato viceparroco e parroco della parrocchia romana di Sant'Eusebio a Piazza Vittorio. Di lui possiamo dire che trascorse una vita da teologo facendo una «teologia della vita», perché per lui ogni esperienza umana era un «luogo teologico» e ha sempre cercato di trovare la firma di Dio nelle vicende della vita. L'ho sperimentato personalmente nei trentaquattro anni di collabora-

zione che ho avuto con lui sia all'Università, dove ho iniziato l'insegnamento come suo assistente, sia alla Rectoria dell'Immacolata all'Esquilino, dove lo aiutavo nella celebrazione delle messe, nelle confessioni, nel coordinare un gruppo di universitari del quartiere. Quando egli ha dovuto lasciare la parrocchia di Sant'Eusebio, perché diventato ordinario di Cristologia presso la Facoltà di Teologia della Lateranense, ha chiesto e ottenuto dal Cardinale vicario Ugo Poletti di poter continuare a svolgere il ministero pastorale in una chiesa, senza dover gestire le complesse pratiche di una parrocchia. Attualmente, io sono presidente della «Pontificia Accademia di Teologia» e, in quanto tale, sono contento di ereditare questo ufficio da mons. Bordoni, che è stato il primo Presidente dell'Accademia, dopo che questa è stata rinnovata da san Giovanni Paolo II con il nuovo statuto del 1999.

Il volume *Al centro il sacerdozio di Cristo*, preceduto da una nota corposa di introduzione e da una nota bibliografica, è articolato in due parti. La prima parte, *Spiritualità e teologia*, comprende due capitoli, di cui il primo dedicato alla «spiritualità sacerdotale di Maria Bordoni», e il secondo alla «teologia intrisa di spiritualità: l'esperienza ecclesiale ed intellettuale di Marcello Bordoni». La seconda parte dell'opera, *Documentazione*, riporta in edizione esclusiva il carteggio epistolare, definito «un limpido specchio di anime», della venerabile Maria Bordoni con il prete romano don Giuseppe de Luca (1898-1962), fondatore della casa editrice «Edizioni di Storia e Letteratura» (1941) e autore dell'opera *Introduzione alla storia della pietà* (1962).

Lasciando ad altri recensori la presentazione dell'intero volume, vorrei qui mettere in luce in modo particolare l'influsso della spiritualità ecclesiale e mariana della venerabile Maria Bordoni, secondo la quale ogni membro del popolo santo di Dio vive l'unico sacerdozio di Cristo, sulla teologia del suo fratello, il sacerdote don Marcello Bordoni. Un influsso di questa natura, ossia un rapporto tra mistica e teologia, è documentato in altri casi nella storia della teologia. Qualcosa di analogo, per esempio, si è verificato nel caso della mistica Adrienne von Speyr (1902-1967) con il teologo Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Adrienne von Speyr era una mistica svizzera, legata al teologo gesuita von Balthasar da un fecondo rapporto di collaborazione, che ella coltivò a partire dalla propria conversione al cattolicesimo nel 1940. La sua teologia mistica, influenzata dalla spiritualità di sant'Ignazio di Loyola, si caratterizzava per l'impronta mariana e per le sue



esperienze carismatiche della settimana santa, incentrate sulla discesa di Cristo agli inferi. A partire dalla conversione della Speyr, Balthasar, dopo aver lasciato i Gesuiti, intrattiene con lei per ventisette anni, uno stretto rapporto di collaborazione, affermando di aver ricevuto, dal punto di vista teologico, più lui da lei che viceversa.

Nicola Ciola dedica l'intero secondo capitolo del volume *Al centro il sacerdozio di Cristo*: all'analisi approfondita del riflesso della spiritualità della venerabile Maria Bordoni sulla teologia del suo fratello presbitero. E lo stesso Marcello Bordoni attesta il rapporto con la sorella in due occasioni; nel suo discorso in occasione del 70° compleanno e nella sua testimonianza per la *positio* della causa di beatificazione. Entrambe le testimonianze sono riportate dal volume che presentiamo.

Il docente lateranense Ciola, successore del Bordoni nella cattedra di Cristologia, analizza quattro dimensioni della spiritualità della venerabile Maria Bordoni, riscontrabili nella teologia del fratello Marcello Bordoni: quella ecclesiale, quella sacerdotale, quella sapienziale e quella mariana.

Per quanto riguarda la *dimensione ecclesiale*, Marcello Bordoni ha tradotto in vita l'insegnamento della sorella a vivere la sua vocazione ecclesialmente, cioè a scrivere e insegnare le verità della fede cristiana in pienezza di comunione con la Chiesa. In concreto, questa pienezza di comunione è stata manifestata in modo particolare nella fedeltà al Vaticano II e al suo rinnovamento del metodo di fare teologia. La riscoperta della centralità della parola di Dio, superando la Scolastica, aveva messo a fondamento della teologia la verità rivelata e la tradizione dei Padri. In un'udienza all'Ufficio Catechistico Nazionale della Conferenza Episcopale Italiana, papa Francesco ha affermato che chi è fedele al Concilio è dentro la Chiesa e chi non è fedele al Concilio è fuori della Chiesa. Possiamo dire che Marcello Bordoni è rimasto sempre dentro la Chiesa e il suo *sentire cum Ecclesia* era un convinto dovere di coscienza ecclesiale. Quando nel 2000, in qualità di consultore della Congregazione per la Dottrina della Fede, egli partecipò alla redazione del documento *Dominus Jesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, espresse qualche riserva sull'opportunità di un pronunciamento magisteriale che poteva creare problemi di dialogo ecumenico. Una volta, però, espressa la sua considerazione personale sulla questione dogmatica dibattuta, ritenne

giusto conservare la comunione ecclesiale, e dette il suo assenso convinto alla difesa dell'unicità salvifica di Gesù Cristo.

In rapporto alla seconda dimensione, la *spiritualità sacerdotale* della venerabile Maria Bordoni ha ispirato sicuramente il ministero presbiterale e l'insegnamento teologico del fratello. Mi permetto di sottolineare questo rapporto di fedeltà spirituale avanzando un paragone con quanto disse un giorno Karl Rahner (1904-1984) riguardo all'influsso della spiritualità di sant'Ignazio di Loyola sulla sua teologia. Alla domanda dell'intervistatore che gli chiedeva se nella sua teologia, accanto al maestro teologico Tommaso d'Aquino, interpretato nelle categorie dell'odierna filosofia dell'esistenza, non fosse altrettanto determinante il maestro «non teologico» Ignazio con la sua spiritualità dell'onnipresenza di Dio e con la sua etica teologica della decisione, egli rispose: «Certamente! Io distinguerei senz'altro tra quel che ho fatto [...] e la dinamica autentica che ha messo in moto questo lavoro. In linea molto generale e in maniera assai semplice, senza sapere se ciò sia una lode o un biasimo, se rappresenti un limite o un pregio della mia teologia, direi: dietro tutto quello che ho fatto c'è sempre stato un interesse pastorale e spirituale molto diretto. E qui vorrei aggiungere che spero di essere rimasto in qualche modo fedele alla spiritualità ignaziana del mio Ordine». Marcello Bordoni è rimasto fedele alla spiritualità diocesana del sacerdozio comune dei fedeli, vissuta con la partecipazione attiva alla vita della Chiesa locale.

Per quanto riguarda la *dimensione sapienziale* della teologia del Bordoni, il Ciola evidenzia molto bene come la spiritualità della sorella Maria gli abbia dato un impulso perché la passione della sua ricerca non fosse semplicemente intellettuale, ma anche «affettiva», e questo per un sempre maggiore approfondimento del mistero di Cristo. «Tutto ciò si può riscontrare, scrive Ciola, non solo nel superamento dello schema neo-scolastico di intendere il lavoro teologico, ma anche nello sforzo di fondare tutta la ricerca su una pre-comprensione che trovava nello Spirito Santo il "trascendentale" che comanda tutto il percorso intellettuale» (p. 124). La figura teologica del Bordoni risalta in modo molto significativo nel rapporto intimo che è riuscito a creare e fondare tra pietà e teologia, preghiera e vita. Giustamente K. Rahner scrisse che «ogni teologia astratta finirebbe col girare a vuoto, se non si superasse come sequenza di parole pronunciate sulle cose e non si traducesse in preghiera. Anche il teologo deve dimostra-

re con la sua vita che crede veramente e agisce secondo la fede, conscio di avere a che fare con la realtà inverosimilmente grande del Dio a noi vicino e che a noi si è rivelato; che, essendo per lui, almeno fino a un certo punto, naturale pregare, riesce a dare significato alla propria vita facendo riferimento al Cristo crocifisso e risorto». Un'autentica teologia sapienziale fa venire alla luce i sentimenti profondi di amore e di impazienza, di gioia e di dolore, di gratitudine e di delusione, che nessun ragionamento filosofico lascia neppure intravedere. Fa venire alla luce, in modo particolare, la pietà verso Gesù Cristo, perno e anima di ogni riflessione cristologica. Viene alla luce, in qualche modo, la dimensione mistica dell'esistenza umana, tutta avvolta nel mistero di Dio, nel suo inizio e nel suo termine, nella sua realizzazione e nel suo fallimento. L'esistenza umana felice, realizzata, piena, non è quella priva di bisogni umani, bensì quella ricca di bisogni divini, aperta al desiderio infinito di Dio, mai circoscrivibile e mai eliminabile nella frantumazione della vita umana, nella quotidianità delle vicende storiche personali e sociali.

Infine, relativamente alla quarta dimensione, il Ciola scrive che vi è un tratto dove il legame umano-spirituale della venerabile Maria Bordoni si fa sentire ed è quello della *dimensione mariana* che fa comprendere il mistero cristiano. In verità, ammette Ciola, è difficile stabilire (a livello di fonti documentali) un rapporto di causa-effetto, ma è indubbio che lo stile di vita della sorella, il legame affettivo di lei (da lui riconosciuto anche come «materno» oltre che di sororità) deve aver lasciato nel suo animo un segno indelebile, già a partire dalla scelta degli argomenti che ritornano nel suo lavoro teologico su Maria di Nazaret. Nella sua testimonianza Marcello Bordoni confessa: «Alla presenza della sorella Maria nella mia vita, devo ancora l'approfondimento, in tutto il suo spessore, del valore mariano che anima il carattere ecclesiale del discorso teologico». E Ciola aggiunge: «Marcello Bordoni si è adoperato nel suo percorso teologico a mostrare come la Vergine Maria è la recettività pura allo Spirito e alla Parola. Ella donandoci il Cristo ha come anticipato il cammino della Chiesa che è quello di accoglienza della divina Parola e della generazione alla fede dei membri del popolo santo di Dio» (p. 125). In ultima analisi, la ricca dottrina mariana di Bordoni è contenuta prevalentemente nei tre volumi della sua cristologia (*Gesù di Nazaret Signore e Cristo*). Ma per comprendere questa dottrina, Ciola richiama alcuni passaggi essenziali del saggio pubblicato nel 1977

(in *Sviluppi teologici postconciliari e mariologia*, Città Nuova - Marianum, Roma) dal titolo altamente evocativo: *L'evento Cristo e il ruolo di Maria nel farsi dell'evento*. In questo lavoro, Bordoni ribadisce anzitutto che l'evento Cristo non poteva compiersi senza la Vergine Maria. Inoltre, collegando intimamente la mariologia a Cristo, egli libera questa disciplina teologica «dal pericolo di fare di Maria, nel piano divino della salvezza, come un principio a parte e isolato, che sarebbe continuamente tentato dal rischio di cadere in forme di mitologizzazione». Per Ciola, le due caratteristiche di Maria, la «prima redenta» in vista dei meriti del Figlio suo, sono l'unione feconda tra il dono della grazia divina e l'umile disponibilità della creatura, che risponde agli impulsi interiori dei doni dello Spirito Santo. «L'intreccio di questi due dati restituisce un'immagine della Vergine Maria capace di animare una devozione meno esuberante e certamente meno spettacolare, ma certamente più profonda e dottrinalmente più solida». Su questi due dati Marcello Bordoni ha sviluppato tutta la sua riflessione mariologica, sempre innestata sulla centralità del Cristo annunciato dalla Chiesa. E Ciola conclude: «Una visione così concepita porta subito due vantaggi: una migliore conoscenza dell'evento Gesù di Nazaret come evento che accade e nel quale Maria è coinvolta come Madre del Figlio di Dio, e una migliore comprensione del rapporto cristologia-ecclesiologia, nel senso che Maria è il prototipo della partecipazione umana all'evento e quindi il modello della cooperazione dell'essere umano alla propria salvezza».

✠ IGNAZIO SANNA

STEFANO ZAMBONI, *Al cuore della creazione. Mistero di Cristo ed ecologia* (= Quaderni Hypsosis, 4), Aracne, Roma 2020, 208 pp. [ISBN 978-88-255-3746-8], € 14,00.

En el corazón de nuestro tiempo se ha encendido el debate ecológico. La profunda crisis ambiental que enfrentamos de modo absolutamente inédito ha hecho surgir diversas respuestas que Zamboni logra presentar en una nítida y concisa visión panorámica. Como profesor de Moral fundamental (Academia Alfonsiana, Roma) nos conduce a un diagnóstico de base de los diversos enfoques, a los paradigmas subyacentes posibles desde los cuales se busca responder a la crisis y con los cuales la teología debe dialogar.



El libro inicia presentando *la cuestión ecológica* (capítulo 1) como un desafío de reflexión que reclama un enfoque global sobre la naturaleza y el hombre (y el rol que este ocupa) y que tienen que ver, a fin de cuentas, con la *salvación* misma de ambos. A partir de esta consciencia del problema, la mirada creyente se enfrenta en nuestro tiempo con un debate soteriológico laico, ya no signado por una escatología secularizada (iluminismo-marxismo) como estábamos más habituados sino, con una propuesta de «protología mitológica», según la cual la solución al drama contemporáneo «está en el inicio

mítico, en la reabsorción en el gran ciclo inmutable de la naturaleza» (p. 24). Frente a este escenario el autor propone un itinerario de reflexión claramente teológico de pretensiones considerables por su amplitud (dialogará con las grandes temáticas) y que se articulará en tres grandes bloques: «Más allá del mito de la naturaleza: para una teología de la *creación*» (Parte I), «La alianza cósmica en *Cristo*: el Hijo y la creación» (Parte II) y «Hacia una ecología humana: ¿Qué *hombre* al centro?» (Parte III) [la cursiva es nuestra]. Esta estructura le da solidez y orden al tratado, conduciéndonos de manera progresiva y complexiva por los grandes temas de la teología católica (creación, ser y obrar de Cristo, misterio del mal, pneumatología y escatología, eucaristía, antropología y ética teológica...) con una gran capacidad de diálogo con las problemáticas y enfoques contemporáneos. En este sentido se distingue de otras propuestas, que partiendo desde la diversidad de problemáticas ecológicas no terminan de llegar al corazón de la crisis, perdiendo, a su vez, los grandes puntos de unión con una experiencia creyente secular.

Otro mérito del autor es que, manteniéndose conectado con los desafíos concretos que se enfrentan actualmente, logra introducir al lector en el ejercicio de repensar los conceptos teológicos a partir de este encuentro. Así sucede, por ejemplo, en su primer paso (capítulo 2), al buscar recuperar y reinterpretar el concepto de *creación*, clave para impostar creyentemente la problemática ecológica. Allí logra revisitarse la *noción de creación* liberando su potencial profundo y activo, saldando las escisiones dramáticas que

había sufrido: con la historia, con las nociones de desorden y caos, con lo sobrenatural, con la libertad... y recuperando en Cristo, *la imagen viva en el cual, por medio del cual y en vistas al cual, todo fue creado y subsiste* (p. 44). La predestinación en Cristo, su encarnación y misterio pascual ofrecen el horizonte amplio donde caos-orden, natura-libertad, creaturas-creador logran repensarse en lógica nueva de alianza y comunión.

En los capítulos siguientes (3 y 4) el autor nos conecta con la raíz de la reflexión cristiana sobre la ecología ya que, citando *Laudato si'* (LS), «el destino de toda la creación pasa a través del misterio de Cristo que está presente desde su origen» (LS 99). Se presenta al *Cristo cósmico* (expresión moltmanniana); recuperado por esta vía ecológica de las acusaciones de mera abstracción metafísica; como un Cristo pensable solo *en modo inclusivo* (pp. 49- 50), capaz de abrazar a todas las cosas en su identidad de *logos* del acto de amor creador. Se ven aquí los trazos de una honda cristología filial signada por la reflexión de Réal Tremblay y el grupo de investigación «Hypsosis», del cual este libro da testimonio (el autor es integrante y este es el cuarto volumen de su colección «Quaderni Hypsosis» en Aracne editorial). El misterio de Cristo como *fundamento* nos conduce al *estilo* de su *relación con la creación* y el autor nos propone explorar la *mirada del Hijo*, clave para la vida del discípulo. No se presenta a Cristo como un ecologista moderno extrapolado, sino que, se lo redescubre en la profunda *tensión filial* de mundos, abriendo a una mirada totalmente nueva sobre la creación. Su reino hace germinar una perspectiva que implica una nueva relación con el Padre y las cosas; un modo contemplativo, fraterno, comunal, de apertura y asombro, en la que el *Altísimo y omnipotente, buen Señor* (Francisco de Asís, *Cántico de las creaturas*) es alabado *en* todas sus creaturas y *por* ellas. Ellas se asocian al canto y al mismo tiempo sirven como epifanía «instrumental» de la presencia divina que aparece a quien se despoja de sí mismo y se abre a la gratuidad (cf. p. 78).

El libro llega en este punto a afrontar su mayor tensión: los *gemidos* de la creación; el drama de destrucción y ruina inserta en las fibras de su constitución (capítulo 5). Con un estilo sobrio y sereno el autor enfrenta el *sufrimiento* que subyace al caminar de la creación hacia su plena liberación. Revisitando los textos del Génesis se presenta la profunda unión del *hombre* con la *tierra* (p. 82) en su vitalidad y en el misterio del mal, solidarios en la creación, la de-creación y la recreación (siguiendo la propuesta de Joseph Blenkinsopp). Se desmitifica la noción de naturaleza sobrecargada

de orden y permanencia y se la redescubre unida también al mal y llamada a la esperanza. Se descubre en la creación la sombra de la cruz y el *pathos* de Dios reformulando la solidaridad de Cristo con el proceso histórico de la creación. No ya como un simple motor de la evolución – *Christus evolutor* (Pierre Teilhard de Chardin, Karl Rahner) –, sino demostrando su poder en la capacidad de hacerse víctima entre las víctimas, su capacidad radical de compasión por la vida del otro, de cada otro (pp. 97-98).

Luego de haber descendido a los abismos del sufrimiento de la creación, Cristo se presenta en su esplendor de resucitado (capítulo 6) abriendo las puertas de una nueva creación y aportando la mayor de las evoluciones jamás imaginadas en la historia del cosmos (cf. p. 100). No es solo el culmen de la auto-revelación y donación de Dios, sino la apertura y atracción de su Espíritu al futuro de Dios, al don descendente del Padre en la historia. «De esta manera toda la realidad participa de la Pascua del Hijo, de su obra de una nueva creación» (p. 103). Esta novedad lleva a repensar el modo de relacionarse de Dios con el mundo y su presencia nueva, su habitar desde el interior. La presencia cósmica del Espíritu rompe los esquemas dicotómicos que separaban de forma tajante al Dios trascendente de la autonomía del sujeto libre y del mundo mecanicista. Brota un nuevo modo de concebir el espacio y el tiempo que despierta la *esperanza* de un futuro diverso del cosmos sobre el cual la teología no puede dejar de reflexionar y anunciar con la sobriedad que corresponde a su propio estatuto.

El impacto de Cristo resucitado en la mirada y la realidad de nuestro universo se vuelve *atracción transformante* en la *Eucaristía* (capítulo 7). La creación, el desafío ecológico y el modo de habitar el mundo se ven reinterpretados desde un acercamiento a la Eucaristía signado por fuertes aportes de la teología ortodoxa (Johannes Zizioulas, Olivier Clément). Con este fin, el autor busca liberar el sacramento de enfoques reductivos (mera presencia *reificante*, espiritualismo, pietismos subjetivistas, etc.) para que pueda brillar en el *ethos* cristiano la transfiguración de la creación y del hombre en Cristo. En ella la creación y el hombre se vuelven reunión y praxis, memoria y atracción, presente y *eschaton*, ascensión y manifestación de toda la creación crucificada y penetrada por la resurrección del Hijo. Bajo esta luz comienza a vislumbrarse cómo la Eucaristía está a la base de una ética oblativa (signada por la entrega y el don de sí), que fortalece la libertad (la creación no ha terminado, es *creatio con-*



*tinua*), comunional (signada por la alianza que fundamenta el habitar la casa común) y contemplativa (en cuanto abre los ojos para redescubrir la creación y la humanidad en Cristo).

El capítulo siguiente (8) es un ejercicio-ilustración. Nos da la posibilidad de contemplar en concreto (a través de la pintura) la figura de Cristo resucitado que aparece como *jardinero*, como ejemplo sugestivo para visualizar la intensidad de los pasos que se fueron dando. La *heterotopía* (Michel Foucault) del jardín es un contra-lugar donde Cristo pone en crisis y despierta una nueva mirada en la Magdalena y puede entenderse también como un movimiento visual que el autor propone también al lector. Un intento a descubrir la creación desde otra óptica y con otras claves y así reinterpretar nuestra vocación de cuidar y cultivar la creación.

Llegamos a la última sección del libro (III Parte) donde se impacta sobre la antropología y la ética. El autor, enfrentando la acusación de antropocentrismo que se ha hecho a la tradición judeocristiana, se pregunta sobre la identidad y el rol de la humanidad que se pone ante la creación. La tesis es que el problema no es tanto el sufijo (centrismo) sino el *anthropos*: la *imagen* de hombre que se tiene como dominador y déspota. No reconocer el lugar prominente del hombre en el cosmos sería no reconocer su responsabilidad y no entender el desafío y la problemática ecológica misma. Es necesario entonces, escapar de la falsa «alternativa sin salida entre un antropocentrismo anti-ecológico y un ecologismo anti-humano» (p. 154). Es necesaria una antropología que entienda relacionamente la *imagen* y  *semejanza* de Dios en el hombre, con los trazos del Hijo, liberando así la mirada de sujeto auto-referencial y potencialmente dominador y abriéndolo a la bendición del origen (p. 158). Los trazos filiales ayudan a reinterpretar la misión del hombre a la fecundidad, al trabajo y la custodia de la creación impulsando un sano descentramiento: no es un semi-dios, es el Hijo amado, entre muchos hermanos, ante la creación y el misterio infinito e inenarrable del Padre. Es muy interesante como el autor encuentra fecunda, a su vez, la provocación del actual reclamo a descentrar al hombre, descubriendo ya en el libro de Job la propuesta de una *humildad cósmica*, un correctivo que contrabalancea la preminencia de «realeza» que podía malinterpretarse en los relatos del Génesis. El último paso que propone en esta dirección es tomar la *perspectiva de la pobreza*, uno de los acentos claves de *Laudato si'*. Es fundamental para una ecología integral tomar en consideración todas las dimensiones de



la persona y tomar los puntos de vista de todas las personas, especialmente de los más descartados. La ecología no es una cuestión de élites, sino por el contrario, una llamada, un apelo a escuchar el grito principalmente de los más pobres. El desafío es asumir al pobre, tomar su punto de vista, su mirada, abrir espacio a su creatividad. Cristo pobre se vuelve profecía, llamada y espacio para reconocernos en nuestra fragilidad (cf. p. 167).

En el último capítulo, el autor presenta las consecuencias éticas que brotan del camino recorrido. Lo realiza proponiendo, no principios o normas que se derivan aplicativamente como preceptos racionales a seguir sino, motivaciones-fuentes de un *ethos* que inspire una verdadera conversión (LS 170). Frente a un hombre que experimenta el *ser arrojado* en el mundo con la consiguiente incerteza radical de sentido y de valor, el *ethos filial* que se propone parte de la recepción del don de la vida, acogido con gratitud. Ante la mirada de la naturaleza como objeto frío y fijo, para ser manipulada; se la redescubre como bendición, como llamada y vocación, como gramática para ser administrada con sabiduría y creatividad. Ante lo inhóspito de la natura; la consciencia de los hijos, la aprecia como casa común, espacio para vivir como huéspedes y anfitriones y no como meros clientes con acceso a derechos utilitarios. Bajo esta óptica la misión a *cuidar* la creación ya no es vista como un peso excesivo e imposible de llevar, sino como una responsabilidad común sobre el don recibido, con la consciencia de ser también nosotros cuidados antes en nuestra fragilidad. Así también el *cultivar* deja su tinte técnico de dominio para recoger su valor simbólico de servicio de transfiguración humanizante de la creación entera.

Sin duda, *Al cuore della creazione*, ofrece un itinerario clave para pensar teológicamente la ecología de un modo iluminante y provocador. Manifiesta la hondura de lo que está en juego en esta problemática para la vida creyente y pone al descubierto los grandes temas que se reclaman e interpelan la reflexión eclesial. Es posible que algunos busquen una metodología más inductiva, que presente la crisis ecológica en sus rasgos más concretos, y que tome la mirada de la *tierra* y de los *pobres* de modo más visible en su planteo y estructuración. Sin embargo, creemos que las distintas perspectivas se iluminan y enriquecen mutuamente y, sin duda, este enfoque no solo era muy necesario como complemento, sino que es un aporte fundamental para una teología ecológica profunda y desafiante.

**RICCARDO FERRI**

**PERSONA E RELAZIONE**

**Un percorso storico-ermeneutico**

**prospettive | 15**



LATERAN UNIVERSITY PRESS



*Finito di stampare  
nel mese di Ottobre 2021  
dalla Tipografia Giammarioli snc  
via Enrico Fermi, 8/10 - Frascati (Roma)*