

TESI N. 13: L'ORDINE E IL MATRIMONIO

ENUNCIATO

A. L'Ordine

1) Il sacramento dell'Ordine mediante l'imposizione delle mani e l'invocazione dello Spirito, i vescovi ed i presbiteri sono ordinati al sacerdozio gerarchico ed i diaconi al ministero sacro sì che, per servire il sacerdozio comune, siano configurati a Cristo, capo della Chiesa.

2) La grazia dell'Ordine.

3) L'esercizio del triplice ufficio (profetico, culturale e pastorale).

4) Il carattere speciale, che stabilisce la permanenza del loro rapporto sia con Cristo sia con le membra del Corpo mistico.

5) Studio del fondamento biblico, dello sviluppo storico della teologia e della prassi, e dell'insegnamento del magistero.

B. Il Matrimonio

1) *parte biblica*: sinottici; "clausole matteane"; 1 Cor 7; Ef 5, 21–33, spec. il "grande mistero" (5,32);

2) *parte sistematica*: sacramentalità; unità e indissolubilità; rapporto tra battesimo, fede e sacramento del matrimonio.

SVOLGIMENTO

A. L'ORDINE

All'inizio dello studio del sacramento Millas pone due questioni:

a) se il ministero ordinato si possa considerare un vero sacerdozio

b) se abbia carattere sacramentale

Vedremo, alla fine dell'analisi teologica, biblica e storica del sacramento, quali risposte possiamo dare a queste due domande.

In breve, a mo' di anticipazione, dobbiamo notare:

1) Il termine sacramento dell'«ordine», fu usato per la prima volta da Tertulliano agli inizi del III sec. La parola è tratta dal linguaggio comune, vi erano infatti, diversi *ordines* (senatori, liberti, ecc.). Tertulliano parla anche di "ordinazione". Un altro termine usato da Clemente Romano, nella lettera ai Corinzi, è *sacerdotium*, riferito ai leviti, poi a Gesù e infine alle guide delle comunità.

Il termine *ministero* è usato soprattutto oggi, aggiungendo qualche aggettivo (minist. ordinato, sacro, ecc.). Questo termine appare nel periodo della Riforma, quando Lutero distingueva tra "celebrazione eucaristica" e "ministero della parola". Possiamo dire che quest'ultima è un'espressione più generica rispetto al sacerdozio.

2) Stiamo parlando anche di un "sacramento", e come tale ha in se stesso la qualità teologica di fare presente il mistero di Cristo. La Chiesa crede che nei sacramenti è donata la grazia; la dialettica tra segno e significato è messa in rilievo dal Medioevo; Tommaso afferma che l'efficacia è sempre dovuta al mistero di Cristo. Vi è anche una dimensione ecumenica, perché non tutte le chiese riconoscono il sacramento dell'ordine.

Oggi il discorso dei sacramenti si lega a quello della Chiesa. Del ministero si parla, infatti, in LG 3, dicendo che il sacramento dell'ordine è parte costitutiva della Chiesa. In LG 11, parlando del popolo di Dio, si fa un accenno a tutti i sacramenti.

N.B. !!!Le parentesi quadre riportano miei commenti!!!

1. Definizione del sacramento dell'Ordine

Trattiamo brevemente questa definizione che la tesi 13 da dell'Ordine Sacro rimandando per una trattazione particolareggiata (che emerge dall'analisi dei testi biblici, della Tradizione e del Magistero) al punto A.5 della tesi.

1.1 Il sacramento dell'Ordine mediante l'imposizione delle mani e l'invocazione dello Spirito...

L'imposizione delle mani e la preghiera non solo *si radicano* nella prassi apostolica ma esprimono il carattere di *continuità* fra gli Apostoli e i loro successori, fra questi e i Presbiteri e i Diaconi. Non solo, come si vedrà diversi testi del NT parlano dell'imposizione delle mani e della preghiera, così già la Tradizione post-apostolica presenta una prassi radicata su questi gesti compiuti dagli Apostoli. Non mancheranno dal medioevo in poi, come vedremo, differenze di interpretazione circa ciò che costituisce il sacramento. Sarà Pio XII a ribadire che l'imposizione delle mani e la preghiera consacratoria costituiscono rispettivamente la materia e la forma del sacramento dell'Ordine.

Questi segni ci aiutano anche a porre la distinzione corretta fra il sacerdozio ministeriale e quello comune. I segni più importanti del sacerdozio ministeriale sono l'imposizione delle mani e la preghiera consacratoria. Tali gesti, come si è detto, sono fatti con la coscienza di essere in continuità con ciò che hanno fatto gli apostoli. L'ordinato non diventa un cristiano migliore, ma egli è indirizzato al servizio ministeriale per servire Dio e la comunità. L'ordinazione crea, dunque, non una differenza solamente di grado, ma essenziale (LG 10). Tale differenza essenziale non è a livello di qualità personale, ma a livello sacramentale. I due sacerdozi sono, allora, distinti, ma non separati ("Gegenüber"), come annota Vanhoye commentando Gal 3,28, per ciò che riguarda l'unità, e 1Cor. 12-13, per quanto riguarda la diversità, in un articolo dell'Osservatore Romano. La lettera ai Galati cita le differenze annullate tra "giudeo e greco, maschio e femmina, libero e schiavo...", mentre a Corinto si nota la ricchezza della diversità nella comunità: "non tutti sono apostoli, non tutti profeti...".

La differenza essenziale tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale è data proprio dal sacramento dell'ordine. Alcuni autori parlano perciò di onto-teologia, altri di ontologia sacramentale.

1.2 ...i vescovi ed i presbiteri sono ordinati al sacerdozio gerarchico ed i diaconi al ministero sacro...

Questa distinzione riguarda la differenza che intercorre fra il primo grado dell'Ordine e gli altri due, vediamo due testi di LG che riguardano i presbiteri e i diaconi da cui emerge la distinzione:

LG 28

*... I presbiteri, pur non possedendo l'apice del sacerdozio e dipendendo dai vescovi nell'esercizio della loro potestà, sono tuttavia a loro congiunti nella dignità sacerdotale e in virtù del sacramento dell'ordine ad immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote (cfr. 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. Partecipano, nel loro grado di ministero, dell'ufficio dell'unico mediatore, che è il Cristo (cfr. 1 Tm 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 (cfr. 1 Cor 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 (cfr. 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 (cfr. 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 (cfr. Gv 4,24). Si affaticano inoltre nella predicazione e nell'insegnamento (cfr. 1 Tm 5,17), credendo ciò che hanno letto e meditato nella legge del Signore, insegnando ciò che credono, vivendo ciò che insegnano. I sacerdoti, saggi collaboratori dell'ordine episcopale e suo aiuto e strumento, chiamati a servire il popolo di Dio, costituiscono col loro vescovo un solo presbiterio sebbene destinato a uffici diversi. Nelle singole comunità locali di fedeli rendono in certo modo presente il vescovo, cui sono uniti con cuore confidente e generoso, ne assumono secondo il loro grado, gli uffici e la sollecitudine e li esercitano con dedizione quotidiana. Essi, sotto l'autorità del vescovo, santificano e governano la porzione di gregge del Signore loro affidata, nella loro sede rendono visibile la Chiesa universale e portano un grande contributo all'edificazione di tutto il corpo mistico di Cristo (cfr. Ef 4,12). Sempre intenti al bene dei figli di Dio, devono mettere il loro zelo nel contribuire al lavoro pastorale di tutta la diocesi, anzi di tutta la Chiesa. In ragione di questa loro partecipazione nel sacerdozio e nel lavoro apostolico del vescovo, i sacerdoti riconoscano in lui il loro padre e gli obbediscano con rispettoso amore. Il vescovo, poi, consideri i sacerdoti, i suoi cooperatori, come figli e amici così come il Cristo chiama i suoi discepoli non servi, ma amici (cfr. Gv 15,15). *Per ragione quindi dell'ordine e del ministero, tutti i sacerdoti sia diocesani che religiosi, sono associati al corpo episcopale e, secondo la loro vocazione e grazia, servono al bene di tutta la Chiesa.* In virtù della comunità di ordinazione e missione tutti i sacerdoti sono fra loro legati da un'intima fraternità, che deve spontaneamente e volentieri manifestarsi nel mutuo aiuto, spirituale e materiale, pastorale e personale, nelle riunioni e nella comunione di vita, di lavoro e di carità. Abbiano poi cura, come padri in Cristo, dei fedeli che hanno spiritualmente generato col battesimo e l'insegnamento (cfr. 1 Cor 4,15; 1 Pt 1,23). Divenuti spontaneamente modelli del gregge (cfr. 1 Pt 5,3) presiedano e servano la loro comunità locale, in modo che questa possa degnamente esser chiamata col nome di cui è insignito l'unico popolo di Dio nella sua totalità, cioè Chiesa di Dio (cfr. 1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1). Si ricordino che devono, con la loro quotidiana condotta e con la*

loro sollecitudine, presentare ai fedeli e infedeli, cattolici e non cattolici, l'immagine di un ministero veramente sacerdotale e pastorale, e rendere a tutti la testimonianza della verità e della vita; e come buoni pastori ricercare anche quelli (cfr. Lc 15,4-7) che, sebbene battezzati nella Chiesa cattolica, hanno abbandonato la pratica dei sacramenti o persino la fede. Siccome oggi l'umanità va sempre più organizzandosi in una unità civile, economica e sociale, tanto più bisogna che i sacerdoti, consociando il loro zelo e il loro lavoro sotto la guida dei vescovi e del sommo Pontefice, eliminino ogni causa di dispersione, affinché tutto il genere umano sia ricondotto all'unità della famiglia di Dio.

LG 29

In un grado inferiore della gerarchia stanno i diaconi, ai quali sono imposte le mani “ non per il sacerdozio, ma per il servizio ”. Infatti, sostenuti dalla grazia sacramentale, nella “ diaconia ” della liturgia, della predicazione e della carità servono il popolo di Dio, in comunione col vescovo e con il suo presbiterio. È ufficio del diacono, secondo le disposizioni della competente autorità, amministrare solennemente il battesimo, conservare e distribuire l'eucaristia, assistere e benedire il matrimonio in nome della Chiesa, portare il viatico ai moribondi, leggere la sacra Scrittura ai fedeli, istruire ed esortare il popolo, presiedere al culto e alla preghiera dei fedeli, amministrare i sacramentali, presiedere al rito funebre e alla sepoltura. Essendo dedicati agli uffici di carità e di assistenza, i diaconi si ricordino del monito di S. Policarpo: “ Essere misericordiosi, attivi, camminare secondo la verità del Signore, il quale si è fatto servo di tutti ”. E siccome questi uffici, sommamente necessari alla vita della Chiesa, nella disciplina oggi vigente della Chiesa latina in molte regioni difficilmente possono essere esercitati, il diaconato potrà in futuro essere ristabilito come proprio e permanente grado della gerarchia. Spetterà poi alla competenza dei raggruppamenti territoriali dei vescovi, nelle loro diverse forme, di decidere, con l'approvazione dello stesso sommo Pontefice, se e dove sia opportuno che tali diaconi siano istituiti per la cura delle anime. Col consenso del romano Pontefice questo diaconato potrà essere conferito a uomini di età matura anche viventi nel matrimonio, e così pure a dei giovani idonei, per i quali però deve rimanere ferma la legge del celibato.

La differenza sostanziale in questi testi riguarda il sacerdozio, i Diaconi sono ordinati non per il sacerdozio ma per il ministero (o servizio).

1.3 ...sì che... siano configurati a Cristo, capo della Chiesa...

L'effetto prodotto dal sacramento dell'Ordine è una configurazione a Cristo, capo della Chiesa, secondo la diversità dei gradi.

In virtù di questa configurazione, i ministri ricevono una missione da Cristo stesso che si fonda nella Sua missione (come ogni missione nella Chiesa si fonda nelle missioni del Figlio e dello Spirito).

Si veda più avanti l'approfondimento «canonico» e la distinzione fra dimensione funzionale e sacramentale del ministero.

1.4 ...per servire il sacerdozio comune.

Il sacramento ricevuto, è ordinato alla utilità e crescita del sacerdozio comune di tutti i fedeli. Così LG 10:

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.

Come si è detto in 1.1 la differenza fra un ordinato e un non ordinato è non solo di grado ma essenziale, di tipo sacramentale. In parole povere non rende più bravi, più belli, più buoni, ma abilita ad una missione che richiede un cambiamento nell'essere stesso di chi riceve l'ordine stesso, cambiamento donato, per mezzo dell'azione dello Spirito, nel sacramento dell'Ordine che, come vedremo, è uno dei sacramenti che «imprimono carattere». Il cambiamento implica autorità e dignità allo stesso tempo servizio, infatti:

Dalla dispensa di Millas (pp. 282-283):

«Nella Chiesa dunque il ministero ordinato si trova “di fronte” alla comunità; essendo ordinati l'uno all'altro (sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale) “differiscono essenzialmente e non sono di grado” (LG 10). Löser spiega la differenza è essenziale avvalendosi anche delle parole di Y. Congar: il sacerdozio del battezzato consiste nel suo essere cristiano, il sacerdozio dell'ordinato consiste nella speciale particolarità del suo ministero, particolarità e deve essere esercitata con un proprio atteggiamento di servizio. Il ministero ordinato implica una “autorità, che però nel suo esercizio ha una norma evidente: Cristo, in Lui *servizio* e *autorità* non sono cose che si escludono, ma che vengono reciprocamente implicate; in Cristo vengono uniti l'*exousia* (escatologia, misericordiosa e paradossale) e il fatto di *essere venuto non per essere servito, ma per servire a dare la vita*. Questa espressione si concretizza nel fatto che il ministero ordinato è indirizzata a *servire l'unità* della comunità».

[Un mio commento personale: spesso sentiamo usare il termine sacerdozio in modo differente (forse poco chiaro): ad un tempo infatti il diacono è ordinato per il ministero e non per il sacerdozio ministeriale, eppure ciò che distingue il sacerdozio ministeriale dal sacerdozio comune dei fedeli è proprio il sacramento dell'Ordine. Non sarebbe meglio dire che ciò che distingue i chierici (non solo in grado ma in essenza) è l'essere ordinati al sacerdozio ministeriale e al ministero sacro (tenendo insieme i termini). O i Diaconi partecipano in qualche modo di questo sacerdozio ministeriale? Credo che la discussione teologica sia ancora aperta...]

Dopo aver brevemente commentato il testo al punto 1 della tesi si deve dire che questo testo esprime un po' una definizione ampia dell'Ordine Sacro che tenta di far sintesi fra i vari elementi che emergono dalla lettura dei testi di LG, vediamo qualche altro aspetto teologico che si connette, più o meno esplicitamente, a questa definizione (e su cui Millas insiste!).

Il ministero nella Chiesa si fonda sul suo carattere sacramentale e funzionale, ma si deve precisare che il carattere funzionale si fonda su quello sacramentale.

Vediamo allora questi due caratteri dell'Ordine Sacro nei prossimi due punti

2) La grazia dell'Ordine.

(La dimensione sacramentale del ministero ecclesiale)

Dalla dispensa di Millas (pp. 273-274):

«si deve ricordare che la denominazione sacramentale, come sappiamo, viene indirizzata, nella LG, in primo luogo alla stessa Chiesa (alla sua struttura, alla sua essenza) [cfr. LG 1 e 9]... Löser vede nella denominazione della Chiesa come sacramento due affermazioni che sono in stretto rapporto tra loro. La prima: l'unica e vera Chiesa, in quanto è una realtà di fede, si manifesta nella Chiesa unica, visibile e universale. La seconda: l'essenza dell'unica e vera Chiesa è di essere il corpo di Cristo, unito al suo capo; proprio questo avrebbe la sua espressione nella struttura propria della Chiesa unica, universale e visibile, cioè nell'essenziale essere reciprocamente di fronte della comunità e del ministero. È proprio la Chiesa, capita in questo modo, che viene riconosciuta come segno e strumento dell'unità degli uomini con Dio. In questo modo, dice Löser, la Chiesa viene capita come sacramento (originale).

Avverte anche che, nel nominare la Chiesa sacramento, c'è implicito il fatto di ammettere una distinzione tra la Chiesa come realtà di fede e la Chiesa come organismo visibile. Da una parte c'è la Chiesa come ministero, come spazio che permette l'accesso alla comunità con Dio, e dall'altra c'è la Chiesa come sacramento, segno visibile di questa comunità. Una decisiva opzione fondamentale della teologia cattolica è che la Chiesa come realtà spirituale e la Chiesa come realtà visibile non sono due realtà diverse ma “formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano di un elemento divino” (LG 8). LG dunque parla dell'unica Chiesa di Cristo che professiamo una, santa, cattolica e apostolica e che in questo modo costituita e organizzata sussiste nella Chiesa cattolica...

Nella denominazione della Chiesa come sacramento c'è una seconda affermazione implicata che, secondo LG è anche una convenzione fondamentale della teologia cattolica della Chiesa del ministero: nella struttura della Chiesa visibile si esprime l'essenza della Chiesa come realtà spirituale. Infatti, “la Chiesa come mistero e il corpo di Cristo”; procede dipende da lui come il suo Capo e Signore; e precisamente, dice Löser, “questa determinazione essenziale della Chiesa si fa visibile nella forma istituzionale e strutturale della Chiesa: in essa stanno di fronte, in reciproco rapporto, il ministero e la comunità, come delle realtà percepibili, storiche, sociali”

Il ministero ecclesiale, così come viene descritto nel capitolo III della costituzione LG, appartiene alla fondamentale struttura della Chiesa, nella quale essa si esprime come sacramento della sua essenza: essere lo *spazio* nel quale c'è *accesso* alla comunità con Dio per il fatto di essere il *corpo* di Cristo.

Il reciproco rapporto ministero-comunità appartiene agli elementi costitutivi della teologia cattolica della Chiesa e del ministero, come indica la stessa LG, quando al n. 7 riconosce questa struttura fondamentale: ministero-comunità, già nella fase normativa della Chiesa. Questo viene anche affermato nello stesso concetto paolino di *corpo di Cristo*...»

Qualche considerazione a partire dalla liturgia di Ordinazione:

Quale grazia si riceve nell'ordinazione? G. Ferraro analizzando le epiclesi delle preghiere di ordinazione sottolinea le tre parti che le compongono: anamnesi di quanto il Signore ha fatto, epiclesi dello Spirito santo per precisare la parte essenziale per la celebrazione, una petizione per Cristo. In particolare nelle tre anamnesi delle preghiere di ordinazione troviamo:

1^a) riferimento a Mosè e agli anziani, dove appare l'idea di governo (collaboratori per il governo);

2^a) riferimento ad Aronne e i sacerdoti (collaboratori per il sacerdozio);

3^a) riferimento a Cristo e gli apostoli per la predicazione del vangeli (collaboratori di Cristo).

Dopo la preghiera attualizzante per ricevere un eguale aiuto si ha l'epiclesi:

“Concedi a questi ministri la dignità del presbiterato, rinnova lo Spirito Santo (di santità), ricevano da te il sacerdozio di secondo grado e con il loro esempio ispirino nei fedeli integrità di vita”. Al centro delle petizioni c'è dunque il rinnovamento dello Spirito nel loro cuore. La grazia ricevuta è per l'esempio di integrità di vita e non solo per la propria santificazione.

Un'ultima nota circa la santificazione personale del ministro: la grazia ricevuta con l'ordine certamente rafforza la persona e il suo rapporto con Dio, ma essa spinge anche ad esercitare il ministero senza il quale non c'è santificazione personale. In PO 13 si dice che il presbitero raggiunge la santità nel suo modo proprio, cioè esercitando la sua funzione, in modo sincero e instancabile (predicare, amministrare sacramenti, governare).

3) L'esercizio del triplice ufficio (profetico, culturale e pastorale).

(La dimensione funzionale del ministero ecclesiale)

Alla missione ricevuta si collegano degli uffici (*munera*) e a questi si annettono delle potestà (*potestates*) per compierli.

Dalla dispensa di Millas (pp. 272-273; 278-279):

«*La dimensione funzionale del ministero ecclesiale.* Questo pensiero si trova nella costituzione LG. Così si può riassumere: Dio ha istituito il ministero per l'edificazione della Chiesa. Così dice la prima affermazione di LG 18: “Cristo Signore, per pascere e sempre più accrescere il popolo di Dio, ha istituito nella sua Chiesa vari ministeri che tendono al bene di tutto il corpo”.

La funzione, il cui scopo è l'edificazione della Chiesa, si sviluppa in tre uffici, o ministeri: la predicazione del vangelo, la celebrazione dei sacramenti e la direzione della comunità. Coloro che hanno questi ministeri hanno una missione e una potestà la cui origine non è in loro stessi o nella comunità, ma nella missione di Cristo. Questo ha una base, oggi normalmente indiscussa, nel NT. Sia il ministero apostolico e quello postapostolico (cfr. lettere pastorali ed opera di Luca) si compiono nella direzione della comunità, nella predicazione del vangelo e nella prassi dei sacramenti (si deve notare che di questa terza funzione si trovano soltanto tracce nel NT). Dobbiamo quindi concluderne che nel Vaticano II, in particolare nella LG, c'è una chiara considerazione dell'aspetto funzionale del ministero ecclesiale.

Ma con questo non abbiamo ancora quello che è particolare della concezione cattolica del ministero ecclesiale e per essa fondamentale, e che viene chiaramente indicato in LG: la spiegazione funzionale del ministero ecclesiale poggia necessariamente su quella sacramentale».

« *Le diverse funzioni del ministero.* Il Vaticano II ha applicato una forma decisiva al ministero nella Chiesa, la dottrina tradizionale dei “tre uffici” di Cristo: Sacerdote, Re e Profeta; soprattutto in LG n. 25 (la funzione dottrinale), n. 26 (la funzione di santificare), n. 27 (la funzione di governare). Il concilio parla spesso del ministero della predicazione del vangelo, del ministero della direzione della comunità e del ministero della celebrazione della liturgia; questi ministeri vanno uniti non si possono separare, benché ci siano oggi dei tentativi per sottolinearne l'uno o l'altro di essi.

Questo fatto indica un progresso nei confronti della concezione del ministero ordinato nel concilio di Trento. Infatti, questo concilio, indirizzato soprattutto a dare una risposta alla critica della Riforma, ha centrato la comprensione del ministero, nel suo decreto sacramento dell'ordine e nella seduta 23 (1563; DS 1763-1778), nei seguenti punti: è un vero sacramento, è un vero sacerdozio istituito per offrire il corpo e sangue di Cristo e perdonare i peccati (DS 1771); siccome la Chiesa ha ricevuto l'Eucaristia come sacrificio visibile, secondo l'istituzione di Cristo, che così si deve confessare che c'è in essa anche un “sacerdozio nuovo, visibile ed esterno” (DS 1764). L'Eucaristia come sacrificio e il ministero come sacerdozio vanno dunque uniti. Lo afferma anche il decreto sulla “messa come sacrificio” (seduta 22; 1562), quando condanna, nel canone primo (DS 1751) coloro che negano che “la messa sia un vero e proprio sacrificio offerto a Dio”, e nel canone secondo (DS 1752) coloro che negano che “Cristo con le parole *fate questo in memoria di me* abbia istituito gli apostoli come sacerdoti e li ha ordinati perché gli uni e gli altri offerissero il suo corpo e suo sangue”.

Con questi due decreti il concilio ha affermato la messa come sacrificio e la dimensione sacerdotale del ministero... Löser nota però che nella seduta 23 (1563), nel decreto sull'obbligo di residenza dei membri dei ministri della chiesa e si dice che “quelli che sono incaricati della cura pastorale devono aver cura dei credenti a loro affidati, offrire per loro il sacrificio, assistere con la predicazione della Parola di Dio e l'amministrazione dei sacramenti, avere cura dei poveri e dei bisognosi, e compiere anche gli altri compiti della cura pastorale ... in modo che come esempio, possono dirigere e pascere il loro gregge nella giustizia nella verità”.

Si deve notare come in questo decreto di riforma, la comprensione del ministero si è più completa che nel decreto sul sacramento dell'ordine».

**Qualche considerazione più sul versante «canonico»
a partire dai Documenti del Concilio Vaticano II
(Dal corso di Diritto Canonico di P. Ghirlanda)**

LG 21 afferma la *sacramentalità della consacrazione episcopale* perché con essa è conferita la pienezza dell'ordine, è data la grazia dello Spirito e impresso il sacro carattere. Il testo dice che la consacrazione episcopale conferisce il *munus* di santificare, insegnare e governare, e che questi doni per loro natura debbono essere esercitati nella *comunione gerarchica* col Capo del Collegio e i suoi membri. I vescovi, come successori degli

apostoli, ricevono dal Signore la *missione apostolica* per la quale è dato loro il dono dello Spirito: questo *munus* è un vero ministero. Per essere assunti nell'ufficio episcopale è necessaria la comunione apostolica che si ha con la legittima consacrazione data dalla libera nomina del Pontefice, o dalla sua conferma, e dal mandato pontificio se non è lo stesso Pontefice a consacrare il neoeletto. La Nota Esplicativa Previa spiega che con la missione canonica (atto dell'autorità gerarchica) si ha la potestà liberà all'esercizio. La missione canonica può aversi o per mezzo di legittime consuetudini non revocate, o per mezzo delle leggi fatte dalla autorità o da essa riconosciute, o direttamente dallo stesso Romano Pontefice. Per LG 22 si diventa membri del Collegio in virtù della consacrazione e la comunione gerarchica col Capo del Collegio e i suoi membri.

Riguardo ai 'presbiteri' PO 2 afferma la *sacramentalità dell'ordinazione presbiterale*, in quanto con l'unzione dello Spirito i presbiteri sono marcati da uno speciale carattere. L'ordinazione conferisce i tre "munera" ai presbiteri, e insieme alla missione che ricevono dal vescovo, anche la partecipazione al sacerdozio di Cristo e alla missione apostolica. Vescovi e presbiteri partecipano in tal grado allo stesso ed unico sacerdozio e ministero di Cristo; inoltre la stessa unità di consacrazione e missione esige la *comunione gerarchica* dei presbiteri con l'ordine dei vescovi: a tale comunione si è ammessi con l'ordinazione che si ha con l'ordinazione del vescovo proprio o con lettere dimissorie di questi se non è lui ad ordinare, o con le lettere dimissorie del superiore maggiore se religioso. I presbiteri partecipando al *munus* del ministero episcopale col sacramento dell'ordine e la missione canonica, per l'ordine e il ministero sono associati al Corpo Episcopale e ne sono i collaboratori. Per i presbiteri non si parla di collegio ma di comunione sacerdotale, o di *presbiterio* insieme al vescovo.

Circa i diaconi LG 29 ammette indirettamente la *sacramentalità* della loro ordinazione, in quanto parla di grazia sacramentale, ma non menzione il carattere indelebile. Il c.1008 invece menziona il carattere indelebile in modo generale per tutti i gradi del sacr. dell'ordine, in quanto dottrina comune anche riguardo al diaconato, sebbene mai definita dal magistero. E' chiaro però che il diaconato pur essendo il primo grado dell'ordine sacro è un ministero non di natura sacerdotale.

Il Concilio dichiara che ai laici, partecipi per il battesimo del triplice *munus*, la gerarchia con una missione affida loro alcuni compiti più intimamente collegati con i doveri dei pastori, come l'esposizione della dottrina cristiana, alcuni atti liturgici. Il c.228 ammette che i laici, collaboratori al ministero pastorale del vescovo, siano assunti dai pastori in quegli uffici e incarichi ecclesiastici che sono in grado di esercitare.

4) Il carattere indelebile dell'Ordine Sacro.

In Ef 4,30 («E non vogliate rattristare lo Spirito Santo di Dio, col quale foste segnati per il giorno della redenzione») si parla dei cristiani che hanno ricevuto un sigillo (metafora dello schiavo). Perciò Agostino commenterà affermando che i battezzati fuori dalla Chiesa necessitano solo della riconciliazione. Sarà il Medioevo ad interpretare tale sigillo come trasformazione ontologica.

Oggi parliamo di una particolare vincolazione con Cristo, che avviene con l'ordine, facendo un parallelo con il sacramento del battesimo. Infatti, anche l'ordine incorpora (non

solo nella Chiesa in genere, come per il battesimo, ma in un collegio [anche se ciò è esplicito solo per l'Episcopato, meno per il Presbiterato (si parla di comunione presbiterale) e ancor meno per il diaconato]]. Tale carattere non dipende dalla santità del ministro, ma lo fa diventare capace di una potestà del tutto nuova. Il servizio non è qualcosa di esteriore o secondario, ma è implicito nel carattere dell'ordine. Si dice che il carattere è il segno spirituale dello Spirito dato nel sacramento.

Attualmente i teologi cercano un punto di unità del ministero, che in alcuni è visto nella predicazione, per altri nell'attività pastorale, per altri ancora è l'attività sacerdotale. La verità è nell'unione di questi aspetti; già Paolo vedeva l'eucaristia come una predicazione, ma ciò che contraddistingue in modo particolare il sacerdote è il fatto che egli è il rappresentante della "persona Christi". I vescovi tedeschi dicevano, in un documento del '69, che il ministero sacro continua il ministero di Cristo, ma noi dobbiamo specificare il ministero sacramentale, ricordando 2Cor 5, dove si dice che tutti i cristiani sono ambasciatori di Cristo.

Vanhoye vede nel Sacerdozio di Cristo, nuovo e unico, la dimensione del culto e quella della mediazione tra Dio e l'uomo. Tutti i cristiani svolgono il culto di offrire la propria vita ogni giorno al modo di Cristo. L'azione di mediazione è data dal sacerdozio ministeriale e serve ad attuare quello comune. Il valore del sacerdozio ministeriale è quello di essere segno e strumento all'interno della comunità dell'unico mediatore, che è Cristo. Il vero mediatore non è, dunque, il sacerdote, ma Cristo. Il sinodo del '71 produsse "Ultimis Temporibus" sulla vita sacerdotale, dove, nel cap. 4, si dice che il sacerdote continua il *munus Christi mediatoris*, sostituendo il termine Cristo Capo, che, invece, compariva nel documento preparatorio. Vanhoye fa notare il senso profondo del cambiamento, sottolineando il valore del verbo "continuare", dicendo che il culto del sacerdozio comune è "reale", mentre quello del sacerdozio ministeriale è "sacramentale", cioè di mediazione e di continuazione dell'azione del Cristo mediatore. Entrambi si realizzano nell'eucaristia.

DA QUI IN POI HO RIPRESO IL TESTO DI UNA BUONA DISPENSA CHE GIRAVA AI MIEI TEMPI... L'INFORMAZIONE CONTENUTA E' SOPRATTUTTO STORICA QUINDI NON DOVREBBERO ESSERCI ERRORI. HO DATO UNA LETTURA MOLTO RAPIDA (al fine di concentrarmi sulla prima parte che precede questo testo) SE DOVESSI TROVARVI DELLE INESATTEZZE TE LO COMUNICO.

Comunque queste parti storiche si possono leggere senza scendere troppo nei particolari per avere un quadro più sintetico che analitico delle questioni (così mi sembra anche l'impostazione della tesi)

5) Studio del fondamento biblico, dello sviluppo storico della teologia e della prassi, e dell'insegnamento del magistero.

Parte biblica

Questa parte è importante per la questione della continuità tra il ministero ordinato nel 2° sec. e il ministero del NT. Il Vat. II dice con chiarezza che i membri del collegio episcopale sono i successori degli apostoli.

* Nell'AT, coll'apparire del popolo di Dio con l'alleanza al Sinai, diviene centrale la figura di Mosè come mediatore il quale compie funzioni di capo, profeta (parlando a nome di Dio al popolo) e sacerdote (offrendo sacrifici). Accanto a Mosè si radunano i 70 anziani. Qui appare già una struttura fondamentale del popolo di Dio (cfr. Giudici, Profeti e anche in Davide si vedono le tre funzioni). Una lettura cristiana della Scrittura vede poi questo come un annuncio del compiersi in modo perfetto nella funzione di Cristo. Nel prefazione della messa del Battesimo del Signore è detto che Cristo è stato consacrato con lo Spirito, con l'unzione profetica, regale e sacerdotale, funzioni che poi si concentreranno nell'annuncio del Vangelo. Queste funzioni assunte da Cristo, sono continuate ad essere esercitate anche dopo la resurrezione come Signore e capo della Chiesa (cfr. Ef).

Il Signore sceglie pure alcune persone a compiere la sua missione: i dodici ricevono il potere e la missione nel nome del Risorto. Dopo la resurrezione questi attuano la missione ricevuta "*nel nome del Signore*" e ciò indica che Cristo continua a realizzare il suo ministero per opera degli apostoli. Nelle *Lettere Pastorali* si dice che per l'imposizione delle mani e una preghiera anche altri (che non sono stati testimoni della resurrezione) ricevono il ministero. Il problema è relativo alla continuità? Ci si chiede: i dodici sono il simbolo di tutto il popolo di Dio, o la missione è relativa soltanto a loro? Per lo storico solo alla fine del I sec. si può parlare di ministero istituito. La testimonianza più chiara in merito è quella di Ignazio di Antiochia, che parla come se il ministero ordinato fosse una cosa comune a tutte le Chiese.

Lo Schlier, consapevole dei problemi storici, ritiene che nel NT ci sono gli elementi fondamentali che consentono di parlare di un ministero sacerdotale nella continuità.

Il sacerdozio di Cristo

L'opera di Cristo nel suo insieme (il cui ministero inizia con la predicazione del Vangelo e giunge fino alla morte in croce) è qualificata con la terminologia del sacrificio sacerdotale e in due diversi modi: a) in molti testi sparsi si parla dell'opera di Cristo come sacrificio; b) tutta la lettera agli Ebrei presenta Cristo come sommo sacerdote.

a) In diversi testi sparsi nel NT si parla in maniera più o meno tipologica del sacrificio di Cristo sulla croce e dove questo sacrificio è inteso come olocausto che Cristo fa di se stesso. 1Cor 5,7 dice che "Cristo è l'agnello pasquale immolato per noi", in altri passi si parla del "sangue" di Cristo che implica l'idea del sacrificio (Mc 14,24; Rm 3,25; Ef 1,7). All'idea di Cristo come sacrificio si riferisce anche la formula "per noi" (Gv 6,51; Mc 10,45) In 1Gv 1,29 è detto che "Cristo è l'agnello di Dio che toglie i peccati del mondo" e qui c'è forse il riferimento all'agnello pasquale al quale già l'Ebraismo attribuiva proprietà espiatrici. La tipologia dell'agnello espiatore riaffiora anche nell'Ap dove è detto: "tu sei stato sgozzato ed hai riacquistato a Dio, col tuo sangue, uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione". In 1Pt 1,18 è detto che la liberazione ereditata in maniera vana dai padri è avvenuta per mezzo del sangue prezioso di Cristo. Il sacrificio di Cristo è spiegato anche come olocausto che Cristo fa di se stesso: "Gesù Cristo che ha sacrificato se stesso per i

nostri peccati” (Gal 2,20), egli “ha sacrificato se stesso per me”; in Ef 5,2 l’olocausto di Gesù è interpretato esplicitamente con l’immagine del sacrificio: “vivete nell’amore come Cristo vi ha amati e per noi ha sacrificato se stesso a Dio”. In molti di questi passi Cristo è paragonato con la vittima del sacrificio.

b) Nella lettera agli Eb Cristo oltre ad essere vittima è anche sacerdote del sacrificio. L’opera di Cristo è articolata in 4 punti.

* In Eb 2,17 è detto:

“Perciò doveva rendersi in tutto simile ai fratelli, per diventare un sommo sacerdote misericordioso e fedele nelle cose che riguardano Dio, allo scopo di espiare i peccati del popolo”.

In particolare è adoperata esplicitamente l’espressione “sommo sacerdote” applicata a Cristo; al sommo sacerdozio sono aggiunti gli aggettivi *misericordioso* e *fedele*: il primo indica il rapporto di Cristo con i fedeli, il secondo il rapporto nelle cose che riguardano Dio.

** Ma quando diventa sacerdote? La lettera agli Eb risponde in 5,5-10 commentando il Sal 109 che dice: “*Il Signore ha giurato e non si pente, Tu sei sacerdote per sempre alla maniera di Melchisedek*”. Il Salmo è qui interpretato come una parola detta da Dio al Messia, tale da costituirlo come sacerdote. Il sacerdozio cultuale è stato abolito: il sacerdozio e il servizio sacerdotale erano una figura per il tempo presente. La qualità di sacerdote è stata attribuita e non se l’è data da se stesso. Cristo diventa sacerdote per costituzione.

*** L’attività sacerdotale del sommo sacerdote è presentata in 9,11ss:

“Cristo invece, venuto come sommo sacerdote di beni futuri, attraverso una Tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano di uomo, cioè non appartenente a questa creazione, non con sangue di capri e di vitelli, ma col proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci la redenzione eterna”.

Qui la lettera ricorda il rito annuale del sommo sacerdote che dopo il sacrificio attraversava il santo, dietro il quale c’era il Santo dei Santi, in cui vi era lo strumento propiziatorio per versare il sangue. Nel riprendere l’immagine dell’AT, si afferma che Cristo è venuto come sommo sacerdote dei beni futuri. Dicendo che Cristo penetra in una Tenda più grande e perfetta, si vuole dire che penetra nella dimora di Dio, e affermando “con il proprio sangue” ripercorre tutta la vicenda di Cristo fino alla morte e all’esaltazione. Vanhoye interpreta il corpo come il corpo resuscitato: per questi non si tratta di un linguaggio metaforico, piuttosto la metafora riguarda i vecchi sacerdoti e non Cristo che è il vero sacerdote.

**** L’efficacia dell’azione sacerdotale di Cristo è espressa nei seguenti termini: per procurarci una salvezza eterna (Eb 9,11-12), per purificare la coscienza dai peccati, una nuova alleanza (9,15), aprire l’accesso al santuario a cui nessuno prima poteva entrare (10,19). In virtù di questo sacerdozio gli altri sono cancellati. Quindi dopo Cristo si può parlare ancora di sacerdozio, ma sempre in riferimento al sacerdozio di Cristo come lo esprime la lettera agli Eb.

Il ministero apostolico

Lo Schlier si concentra vedendo se il concetto di sacerdozio della lettera agli Eb si trovi in Paolo, quando questi parla del ministero apostolico. In proposito studia due testi: Rm 15,15ss e Fil 2,17. In Rom 15,15 Paolo scrive di aver ricevuto la grazia di essere ministro (*liturgo*) esercitando il sacro ministero della predicazione del Vangelo di Dio: egli

adopera termini cultici e l'ufficio sacro è collegato direttamente alla predicazione del vangelo; chi crede deve divenire oblazione gradita a Dio (accenno al sacerdozio comune, Rom 12: *“offrite i vostri corpi come un'offerta gradita a Dio”*); il sacerdozio esistenziale che deve vivere il credente è qui presente. La stessa attività di predicare la parola ha un carattere sacerdotale, è il frutto di tale predicazione ad ottenere che i fedeli diventino offerta gradita a Dio; Paolo evita la parola “sacerdote” ma concepisce il suo compito di evangelizzatore come ufficio sacro e per lui la predicazione prende il posto dell'azione sacerdotale dell'AT. Il chiamare la predicazione “ufficio sacro” ha lo stesso senso di chiamare ‘l'azione sacerdotale. Lo Schlier è convinto che la manifestazione della giustizia di Dio non finisce con la morte e resurrezione di Cristo ma ‘continua’ nella predicazione del Vangelo per la forza dello Spirito; tale predicazione non è solo informare su un evento accaduto, ma anche aprire una via d'accesso a Dio tramite la fede: la parola di Dio è un sacramento dell'azione salvifica di Dio

In Fil 2,17 dice: *“Quand'anche il mio sangue debba servire di libagione per il sacrificio e l'offerta della vostra fede, ne godo e me ne rallegro con tutti voi”*. Sebbene il versare sangue possa alludere al sacerdot. comune, qui va tuttavia connesso con la predicazione del vangelo.

E' chiaro che il ministero sacerdotale dell'Apostolo consiste nell'annuncio del Vangelo e il suo olocausto fino al martirio fa parte integrale del compimento sacrificale del Vangelo. I concetti usati nei testi caratterizzano il servizio sacerdotale del Vangelo come un'azione essenzialmente ministeriale e pubblica: Paolo compie la liturgia sacrificale per il mondo intero. E' un servizio sacrificale, concesso e comandato da Dio, in fondo operato da Cristo con la parola e l'opera e compiuto dallo Spirito santo e di conseguenza trinitario. Ciò distingue il sacrificio dell'azione sacrale-culturale dal servizio sacrificale pagano. E' poi un servizio escatologico che ha sostituito il servizio dell'AT: esso mira a far sì che l'ἔσχατος, estrema ed ultima volontà di Dio, si serva dell'Apostolo e del Vangelo per erigere il nome di Cristo. Per Paolo la sua missione, servizio e ministero sono un servizio pubblico e ufficiale in favore delle genti: esso “è” da Dio, stabilito da lui e da Cristo, il Kyrios gli ha dato a ciò l'ἐξουσία, gli è stato concesso anche lo spirito carismatico per l'attuazione del suo servizio; il servizio ministeriale consiste nella proclamazione e presentazione del Signore crocifisso e risorto per il mondo, nell'attualizzazione dell'olocausto di Cristo mediante il Vangelo apostolico. Nella chiamata pubblica, solenne e obbligatoria del Vangelo apostolico si presenta il Cristo crocifisso che rende così presente se stesso e il proprio sacrificio così come la Chiesa raccolta nel compimento della cena annuncia la morte del Signore e la rende presente. In questa attualizzazione del sacrificio di Cristo per il Vangelo, il servizio apostolico è servizio sacerdotale: servizio per il servizio di Cristo sacerdote, in favore del servizio sacerdotale del suo sacrificio. L'apostolo compie questo servizio al posto di Cristo offrendo la riconciliazione in Cristo (2Cor 5,18-20). Il sacrificio di Gesù si rende perciò presente non solo per mezzo del Vangelo, ma anche mediante le fatiche apostoliche e le sofferenze per il Vangelo; egli soprattutto rende un servizio al Vangelo e attualizza il sacrificio di Gesù Cristo accettando obbediente le tribolazioni interne ed esterne e facendosi debole perché la ἰσχύς di Cristo lo possa riempire e quindi essere efficace.

Lo Schlier parla di ministero carismatico, cioè esercitato carismaticamente. Egli adopera i termini di *diaconia*, *economia* (in 2Cor 3,7ss contrappone il ministero di Mosè a quello della sovraeminente gloria della Nuova Alleanza), spesso indica che si tratta di un ministero avente carattere stabile e che ha dei compiti concreti¹. In 1Cor 9,16-18² la predicazione del Vangelo è un incarico (☐✠&☐■☐○✠❖☉) affidatogli; in 1Cor 9,16 è una necessità (☉☉■☉❖☐&M). E lo scopo del ministero è quello di edificare la Chiesa. Quindi l'essenza del ministero sacerdotale da attuarsi carismaticamente in Paolo è la predicazione del Vangelo con tutta la ricchezza che tale espressione ha, e non solo un insegnamento su Cristo e la sua storia.

Lo Schlier vede 3 caratteristiche di questo ministero:

a) **ministero stabile**, che dura e coinvolge tutta la vita.

1Cor 4,1: l'apostolo è amministratore dei misteri, gli è chiesta fedeltà per sempre. Il ministero non è una grazia momentanea, ma Paolo gli dà carattere di stabilità, legandolo alla rivelazione che lui ebbe, nella quale Cristo gli mostrò l'unicità del suo sacrificio.

b) Il **ministero è da esercitare carismaticamente**.

I Cor. 2,10-13: origine del ministero è lo Spirito che guida il ministero apostolico. Spesso Paolo si pone anche tra i carismatici per correggere eventuali eccessi, ma il ministero carismatico non si distingue ancora da quello più istituzionale delle lettere pastorali.

c) Il **ministero è vissuto interiormente**, cioè non è solo una dottrina da annunciare.

2Cor 4,10: Paolo afferma di partecipare tramite il suo ministero al mistero pasquale di Cristo.

L'essenza del ministero è l'annuncio del vangelo. Segue la parola degli apostoli, che diventa parola di Dio, perché è presenza di Cristo nella Chiesa (I Tess.). In essa diventa efficace l'evento di Cristo, cioè tale parola diventa "Sacramento".

2Cor 5,18 "Dio ci ha riconciliati tramite Cristo, che ha affidato agli apostoli il ministero della riconciliazione; v. 19 : "Siamo diventati ambasciatori di Cristo".

2Cor 6,1 parla del giorno della riconciliazione, anche qui c'è il riferimento al ministero della riconciliazione, nel senso della citazione precedente. Nella parola degli apostoli si fa presente la salvezza, che consiste nella riconciliazione con Dio. Il ministero sacerdotale degli apostoli era, innanzitutto, l'annuncio del vangelo, cioè della salvezza e della riconciliazione. In 1Cor 11,26 si parla della celebrazione eucaristica, nella quale si rende presente Cristo. Tale atto si lega, nel testo, alla predicazione del vangelo. L'apostolo deve annunciare il vangelo e assumersi delle responsabilità organizzative, come fa Paolo in questo testo, in cui richiama all'ordine i corinzi. Altro gesto di responsabilità sono le collette e la correzione nei costumi (1Cor), e tutto ciò avviene per l'edificazione della comunità.

In 2Cor 10,8 Paolo parla dell'autorità ricevuta per esercitare il ministero. Questa autorità gli viene da Dio e si usa la stessa parola (M_{er}☒◆◆✠❖☉) riferita all'autorità di Gesù. Ecco le caratteristiche di questa autorità: a) è data da altri; b) rappresenta un potere altrui

¹

2Cor 5,18: "Dio che ha riconciliato il mondo ha affidato a noi il ministero della riconciliazione".

²"Guai a me se non predicassi il Vangelo".

Nel NT non si parla esplicitamente di un ministero sacerdotale all'interno del popolo di Dio, ma gli elementi essenziali di tale ministero sono già pronti. Ciò si evince specie dagli scritti post-apostolici: le lettere deuteropaoline, le pastorali, 1Pt. Anche i ministero in seno alla Chiesa sono visti in rapporto a Gesù Cristo che ha sacrificato se stesso per noi (1Tit 2,13); essi derivano da Cristo la loro origine e la loro forma intrinseca. I ministeri ecclesiastici hanno pure un nesso col ministero apostolico e l'Apostolo li prevede. Egli non pretende soltanto di fondare la Chiesa ma anche di edificarla; egli pretende di farsi rappresentare dai suoi discepoli e dai suoi ambasciatori. L'opera di Luca in particolare stilizza e schematizza il procedere del ministero ecclesiastico da quello apostolico. A Lc preme di far rilevare la continuazione della linea ministeriale in mezzo ai servizi carismatici della $\mathcal{M} \odot \& \& \bullet \mathcal{M} \blacklozenge \blacklozenge \mathcal{M}$ che non vengono dimenticati. I Dodici istituiscono 7 diaconi, Paolo e Barnaba istituiscono presbiteri ma con potere dello Spirito Santo il quale designa gli *episcopi* che li chiamano presbiteri. A Gerusalemme i presbiteri appaiono accanto agli apostoli come un collegio. Pt è il $\blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \mathcal{M} \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \mathcal{M} \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge$ dei presbiteri: comprende nel suo ministero apostolico l'ufficio di presbitero e lo evidenzia poi nei presbiteri. Questi servizi restano però sempre collegati all'Apostolo; difatti i discepoli degli Apostoli esercitano le ampie funzioni di cui sono investiti in base alle norme della tradizione apostolica. In questo *ordo* dei ministeri ecclesiastici i loro detentori sono inseriti mediante l'imposizione delle mani. I ministeri ecclesiastici non stanno solo in una continuità di fatto col ministero apostolico ma espressamente istituita, in una continuità di funzioni, di mandato e di missione. L'imposizione delle mani è ordinata dall'Apostolo ed è compiuta seguendo l'indicazione di voci profetiche e dei carismatici più stimati. Poi si fissano dei criteri per la scelta dei ministri: deve essere fatta davanti all'assemblea dei presbiteri, è accompagnata dalla preghiera e dalla consegna della dottrina apostolica e c'è l'imposizione delle mani da parte dell'Apostolo e del presbiterio. Tale ordinazione conferisce il "carisma di Dio", cioè il Pneuma che Dio dona come fondamento per l'esercizio del ministero, lo "spirito di forza, di carità e assennatezza". In quanto carisma ministeriale è un perenne segno distintivo e conferisce al suo detentore di imporre a sua volta le mani su altri. Così mandato e servizio sono espressamente trasmessi dall'Apostolo ai discepoli e il ministero apostolico viene trasmesso attraverso questi ministeri.

Il compito principale dei due ministeri di presbitero e vescovo consiste in primo luogo nell'annuncio del Vangelo in vario modo. Tutti gli sviluppi del ministero apostolico in ministeri che vanno via via formandosi nel seno della Chiesa hanno la loro unità nel fatto che essi, come il servizio di Cristo e dei suoi Apostoli, sono una $\underline{\mathcal{M}} \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \mathcal{M} \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge$; 1Tim 1,12 Paolo dice che Cristo lo ha chiamato al suo servizio. La $\underline{\mathcal{M}} \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \mathcal{M} \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge$ ha origine nel $\underline{\mathcal{M}} \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \mathcal{M} \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge$ di Cristo. Paolo stesso chiama Cristo stesso $\underline{\mathcal{M}} \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge \mathcal{M} \blacklozenge \blacklozenge \blacklozenge$ (Rom 15,8).

Per Paolo si è visto che l'elemento essenziale del ministero apostolico è la predicazione del vangelo. In diversi testi si mostra la densità di cosa sia la predicazione del vangelo.

1Ts 2,13³: pare quasi che Dio prenda per mezzo la parola dell'Apostolo; questo poi si avvicina a quanto la Chiesa ha capito dei sacramenti, quindi è presente qui lo schema sacramentale.

Rm 15,18⁴: qui Paolo sembra dire che egli opera solo ciò che Cristo opera in lui; l'opera di Cristo è presente nella sua predicazione.

2Cor 5,20⁵: quando Paolo esorta è Dio che esorta; l'opera di riconciliazione si fa presente nella predicazione del vangelo.

1Cor 11,26⁶: Paolo parla dell'eucaristia e se in 1Ts 2,13 la predicazione aveva quasi un valore sacramentale, adesso il valore sacramentale è assunto dal mangiare e dal bere al banchetto eucaristico.

Paolo dunque capisce come un sacrificio la predicazione del vangelo, questa ha un senso sacerdotale: nella predicazione si fa presente quasi sacramentalmente il sacrificio di Cristo.

Il ministero apostolico era apparso nelle comunità quando si ponevano dei problemi concreti (lettere paoline; Mt 18: remissione dei peccati nella comunità...). Si pone anche il problema di vedere se c'è un ministero carismatico nella Chiesa, che perdona i peccati. Dobbiamo indagare nel NT per scoprire eventuali germi del ministero post-apostolico. Guardiamo, allora, le figure di Tito, di Timoteo e di Barnaba, che erano collaboratori degli apostoli.

In Ef 4,11 si trova un brano di notevole importanza. Si afferma che "il Cristo esaltato ha stabilito alcuni come apostoli, altri come maestri, altri come pastori ed evangelisti, per edificare la Chiesa". Questi ministeri hanno origine, dunque, nel mistero di Cristo, dunque hanno una dimensione cristologica. L'elenco dei vari ministeri si lega a vari compiti della Chiesa primitiva. Tale ministero post-apostolico è chiamato "pastorale", che bisogna intendere, secondo lo Schlier, in riferimento al Cristo buon pastore. Inoltre lo Schlier riferisce il termine "pastore" al presbitero.

Dobbiamo allora ricordare il primo elemento del ministero post-apostolico: la dimensione cristologica, in quanto deriva dal Cristo esaltato e in quanto si modella sul Cristo-Pastore.

Come precisare il rapporto col ministero apostolico? 1Tm 4,14⁷ parla di imposizione delle mani. L'imposizione delle mani è ripetuta in 2Tm 1,6⁸ e al v.7 c'è l'esortazione a perseverare perché il dono ricevuto è uno "spirito di forza, di amore e di saggezza". L'imposizione delle mani appare anche in Sat 7 allorché si parla della scelta

³Proprio per questo anche noi ringraziamo Dio continuamente, perché, avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l'avete accolta non quale parola di uomini, ma, come è veramente, quale parola di Dio, che opera in voi che credete".

⁴Questo il mio vanto di fronte a Dio: non oserei infatti parlare di ciò che Cristo non avesse operato per mezzo mio per condurre i pagani all'obbedienza, con parole e opere".

⁵Noi fungiamo da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio".

⁶Ogni volta che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga".

⁷Non trascurare il dono spirituale che è in te e che ti è stato conferito, per indicazione di profeti (=col discernimento) e con l'imposizione delle mani da parte del collegio dei presbiteri".

⁸Per questo motivo ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mie mani".

dei diaconi. Nel 3° seco. la Tradizione Apostolica indica la preghiera e l'imposizione delle mani come essenziali per l'ordinazione. Nel primo Medioevo e a Trento si aveva anche il segno di un'unzione e la consegna degli strumenti.

Ma quali sono i compiti dei presbiteri? Il compito di direzione: il vescovo deve sorvegliare, mentre nel periodo post-apostolico la direzione comprende la predicazione del vangelo, la difesa della $\square\omega\square\omega\blacklozenge\mathfrak{M}\blacklozenge&\mathfrak{z}$ (del deposito della fede) e lo stabilire presbiteri (Tt 1,5), il perdonare i peccati (Mt 18 e Gv 20), l'ungere con olio i cristiani malati (Gc 5), l'insegnamento, il governo e la presidenza dei sacramenti. E a proposito della presidenza dell'eucaristia i testi ci danno ulteriori indicazioni: Timoteo è incaricato di far fare preghiere; in At 20,7 si uniscono lo spezzare il pane e la presidenza. Di fatto alla fine del 1° sec. (Didachè, 1ª Clemente ai Corinzi) lo spezzare il pane il 1° giorno della settimana è collegato con lo scegliere vescovi per spezzare il pane; questo poi sarebbe un collegamento tra l'eucaristia ed il ministero post-apostolico. Ignazio di Antiochia nel 100 dice che il vescovo presiede l'eucaristia.

Il sacerdozio di Paolo consiste nella predicazione del vangelo e nell'attualizzazione di Cristo per tale predicazione. Possiamo dire che il ministero ha un carattere sacerdotale avendo intenzione di annunciare Cristo con la parola e il sacrificio.

Sebbene quindi non vi sia una dottrina chiara sul ministero sacerdotale, si hanno elementi coerenti in sè.

Ulteriore elemento è la difficoltà terminologica. Il termine più frequente per indicare un ministero costituito è "*presbitero*" (At; 1Pt.). Questo termine è in continuità con la tradizione ebraica, in cui il ruolo degli anziani è importante. Vi è anche il termine " $\mathfrak{M}\epsilon\tau\text{-}\square\text{-}\blacklozenge\blacklozenge\mathfrak{M}\square\square\square\blacklozenge$ ", che si riferisce più alla funzione di sorvegliare sulla comunità. Si usa però più spesso il verbo " $\mathfrak{M}\epsilon\tau\text{-}\square\text{-}\blacklozenge\blacklozenge\mathfrak{M}\blacklozenge\blacklozenge\blacklozenge$ ". In Fil 1,1 l'uso del sostantivo indica una istituzionalizzazione di tale compito.

In realtà i due termini sono intercambiabili ed indicano la dignità (presbitero) e la funzione ($\mathfrak{M}\epsilon\tau\text{-}\square\text{-}\blacklozenge\blacklozenge\mathfrak{M}\square\square\square$), come già annotava Girolamo nella sua esegesi. Solo il Vat. II chiarirà la distinzione, attribuendo all'episcopato la pienezza del sacerdozio.

Un altro punto da annotare è la dipendenza dal ministero apostolico: "Vi ho mandato Timoteo, che **vi ricorderà** ciò che **io vi ho detto**" (I Cor. 4,17). In questo passo è evidentissima la dipendenza del ruolo di Timoteo dal ministero di Paolo.

Altro elemento è l'imposizione delle mani (di cui si è detto sopra): questa ci fa pensare ad un carattere pubblico e formale nell'assegnazione dell'incarico post-apostolico. Nel NT si impongono le mani ai diaconi (At. 6,6), ma c'è anche il ministero che nasce da una profezia e poi viene sancito dall'imposizione delle mani (1Tim 4,14). In 1Tim 6,12 si parla di una professione di fede pubblica che, per lo Schlier, potrebbe essere l'ordinazione. In 2Tim 1,6-7 Paolo impone le mani a Timoteo, così riceve dallo Spirito un dono di forza e saggezza, attraverso l'imposizione delle mani; nella lettera di Tito si parla, invece, solo del dono dello Spirito. Nell'affidamento dell'incarico sono però evidenti e chiari due momenti:

a) la preghiera e b) l'imposizione delle mani.

Nel ministero post-apostolico, tra le cose da fare, non c'è solo la predicazione, ma anche "la custodia del deposito" (lettere pastorali). Si esorta a custodire il deposito della fede da possibili errori. Nella lettera di Gc vi è un ulteriore compito: l'unzione degli ammalati. In 1Tim 5,20 si mette in guardia da una affrettata imposizione delle mani per non rendersi

colpevoli dei peccati altrui, ma ciò potrebbe riguardare, secondo lo Schlier, non tanto l'ordinazione quanto la riconciliazione.

Riguardo la presidenza della cena eucaristica non c'è precisa indicazione, nè per gli apostoli nè per i loro successori. Timoteo è invitato da Paolo a guidare la preghiera, che non significa necessariamente l'eucaristia. In At 20 Paolo è a Troade, dove "spezza il pane", ma ciò non significa necessariamente la presidenza. Qualcuno afferma che la presidenza sia implicita in questi testi, altri lo negano, resta il fatto che non lo si può, comunque, negare.

Nella Didachè si afferma che anche profeti e maestri presiedono all'eucaristia. Ciò resta nel campo dell'ipotesi. Dobbiamo aspettare Ignazio d'Antiochia (107) per una certa chiarezza sul fatto che il vescovo presiede l'eucaristia, lasciando l'ipotesi che nei primi anni vi erano profeti e maestri itineranti, che, senza esplicita ordinazione, presiedevano. Il N.T., dunque, non dice chiaramente che il ministero post-apostolico fosse anche sacerdotale. E' da tenere presente, piuttosto, la nuova comprensione di sacerdozio emergente dal NT, cioè l'offerta della propria vita come Cristo, mentre il carattere sacerdotale si attua in pieno nel momento della celebrazione eucaristica.

Gli elementi del ministero post-apostolico sono: a) la diaconia; b) l'essere in lotta del ministero; c) il ministro deve essere di esempio per gli altri; d) egli deve custodire gelosamente il deposito.

Conclusioni

Notiamo l'emergenza di una nuova concezione del sacerdozio, a partire dal mistero pasquale. Lo Schlier vede una continuazione tra quello apostolico e quello post-apostolico; anche se questo gli viene contestato. Il Greshake, in un suo libro, si rifà un po' allo Schlier, ma prende anche le distanze: non accetta l'idea del carattere sacerdotale del ministero di Paolo. E' proprio il non-sacerdozio che è il nuovo concetto di Sacerdozio.

Egli fa notare che nel NT non c'è chiaro insegnamento sul sacerdozio, ma, piuttosto informazioni contraddittorie. Egli non esclude che le guide siano scelte dalla stessa comunità, però aggiunge che questo periodo durò solo per circa 30 anni. Infatti, dopo le comunità ebbero sempre più un'unica struttura e questo per tutta l'area tra Siria e Roma. Egli condivide l'idea che la nascita della Chiesa abbia portato anche con sé la nascita del ministero.

Un'altra critica di fondo del Greshake riguarda il problema della continuità. Il Pesch esclude, addirittura, una continuità formale, mentre per Greshake il periodo dei 30 anni resta oscuro, senza poter assolutizzare le ipotesi. Infine, dobbiamo ricordare che il ministero della riconciliazione non fu aggiunto a-posteriori, ma è intrinseco allo stesso evento di Cristo, per cui tale ministero è parte integrante.

Parte storica e insegnamento del Magistero

La patristica prima di Nicea

** I gradi del clero*

La patristica prima di Nicea: è un periodo importante, anche perché ripreso dal Vat. II. Consideriamo un documento di grande importanza: la **Didachè**, una dottrina degli apostoli degli anni 70/90 d.C. In quest'opera si vede il grande ruolo che svolgono i profeti, non per questo si tratta di un'opera di influsso montanista (fine II sec.), ma è della fine del I sec. Analizziamo i vari capitoli:

- cap. 8: invito a pregare 3 volte al giorno il Padre Nostro;
- cap. 9 e 10: troviamo una preghiera eucaristica e dettagli sulla celebrazione eucaristica;
- cap 11: i profeti possono ringraziare liberamente Dio, ma si invita a stare attenti a discernere i veri carismatici;
- cap 14: invita a spezzare il pane nel giorno del Signore. E' da notare che per la prima volta appare il legame tra lo spezzare il pane e il giorno del Signore, inoltre si parla in termini di sacrificio;
- cap. 15 invita la comunità ad eleggere diaconi e vescovi che dovranno guidarla come i profeti e i dottori. Notiamo che già nel I° sec. si nota una distinzione tra il ministero carismatico e quello istituzionale. E' da notare, inoltre, che il cap. 15 si lega al cap. 14 tramite un "quindi", per cui queste persone compiono lo stesso ministero dei profeti e degli apostoli; i profeti, come ministero itinerante, che presiedevano anche l'eucaristia fino alla degenerazione del II° sec (montanisti); l'altro ministero, invece, di ordine stabile, cioè i vescovi e i diaconi.

*** *La lettera di Clemente ai Corinzi (I)***

Il secondo documento importante è la lettera attribuita a Clemente di Roma, inviata nel 95 d.C. circa a Corinto. I capitoli importanti per il ministero sono il 41 e 44, ma anche il cap. 40, che al numero 5 parla del "laico" opposto al sommo sacerdote (Cristo o sacerdoti), che poi sarebbero presbiteri e vescovi e parla dei leviti che sarebbero i diaconi. E' da notare che la comunità cristiana usa la terminologia dell'AT. per i suoi ministeri.

Cap. 40: si afferma che gli apostoli ricevettero da Gesù la buona novella e anche Gesù a sua volta dal Padre. Si prosegue dicendo che *gli apostoli eleggono vescovi e diaconi per volontà divina*, in questo abbiamo la prima testimonianza dell'affermazione dell'origine divina del ministero.

Nel cap. 44 viene addirittura affermato che gli apostoli avevano previsto la discussione sull'ordine episcopale, per cui avevano dato ordine che li avrebbero validamente sostituiti. Si afferma che "sarebbe grave ingiustizia deporre quelli che hanno esercitato il ministero ecclesiastico e che hanno offerto la loro oblazione (presieduto l'eucaristia)". E' evidente da questo passo che il ruolo di questi vescovi comprendeva anche la celebrazione dell'eucaristia.

I 'vescovi' dirigono la comunità collegialmente, aiutati dai diaconi. Clemente parla anche dei 'presbiteri', che molto probabilmente vanno identificati con i 'vescovi' e la cui caratteristica nel ministero è di 'offrire doni'.

*** *Ignazio d'Antiochia (è il primo che usa il termine vescovo)***

Il grande testimone di questo periodo resta comunque Ignazio d'Antiochia (morto nel 107 a Roma durante le feste traiane). La ricerca storica ci attesta 7 lettere autentiche. Troviamo ricche testimonianze sulla struttura gerarchica della Chiesa, presente in tutto il

mondo cristiano. Alle comunità dell'Asia minore scrive che la loro direzione è nelle mani di un vescovo, la cui figura ha carattere 'monarchico'; con lui c'è il collegio dei presbiteri e un terzo gruppo, quello dei diaconi. Il vescovo, che rappresenta la comunità, è garante dell'unità della Chiesa e della disciplina. Il vescovo presiede al posto di Dio; i presbiteri al posto degli apostoli; ai diaconi è affidato il servizio di Gesù Cristo. La comunità deve sottomettersi al vescovo come a Gesù Cristo, ai presbiteri come agli apostoli; i diaconi devono essere posti nella stessa considerazione di Gesù Cristo.

Ignazio afferma che non c'è Chiesa senza i 3 gradi della gerarchia: vescovo, presbitero e diacono. Senza il vescovo nulla può compiersi che riguardi la comunità: senza di lui non è lecito battezzare e solo l'eucaristia presieduta da lui o da un suo rappresentante è affidabile. Notiamo già la subordinazione del sacerdote al vescovo. I diaconi sono servitori della chiesa di Cristo e dei misteri di Gesù; per Ignazio pare che il ministero del diacono abbia un carattere liturgico nella celebrazione eucaristica.

* **Erma** scrivendo a Roma (150 ca.) parla dei vescovi, presbiteri e diaconi chiamando i presbiteri "direttori della comunità".

Giustino che presenta il vescovo come colui che celebra l'eucaristia e il diacono colui che porta le specie consacrate ai presenti e agli assenti.

Ireneo di Lione (morto nel 150) stabilisce un criterio di verità utile nella lotta contro gli eretici: cioè i vescovi, che, succedendo agli apostoli, garantiscono la custodia del deposito e in modo particolare il vescovo di Roma, che è successore di Pietro. La *successione apostolica* è dunque importante perché garantisce la vera tradizione degli apostoli

* ***L'atto dell'ordinazione: Tradizione Apostolica (Ippolito)***

Ma come avveniva l'ordinazione? Nella Didachè si parla di elezione dei vescovi, Tertulliano usa i termini 'ordinazione' e 'ordinare' per designare l'incorporazione nel ministero ecclesiastico. Ma il documento più importante è la *Traditio apostolica* di Ippolito degli inizi del 3° sec., infatti lui è il primo che parla di "ordinazione". Per la *Tr. ap.* il rito essenziale dell'ord. del vescovo, del presbitero e del diacono è l'imposizione della mani unita alla preghiera. La consacrazione del vescovo avviene dopo l'approvazione del popolo e dei vescovi della regione; durante la celebrazione i vescovo impongono le mani e uno di questo imponendo le mani pronuncia una lunga preghiera consacratrice, quindi si celebra l'eucaristia. Nell'ordinazione di un presbitero c'è solo un vescovo che impone le mani sul capo del candidato e recita la preghiera consacratrice, poi impongono le mani i presbiteri. L'ordinazione dei diaconi prevede invece solo l'imposizione della mani da parte di un vescovo e la preghiera consacratrice. La *Tr. ap.* prescrive tre preghiere di consacrazione e ciascuna indica l'effetto a cui deve dare luogo l'ordinazione richiesta. Nelle tre preghiere si invoca lo Spirito di Dio sugli ordinati, perché possano compiere rettamente i doveri del loro ministero spirituale. Nella consecr. episcopale lo Spirito è designato come *Spiritus principalis*, lo spirito sovrano o di sovranità, lo Spirito di Dio dato a suo Figlio e che Cristo ha conferito agli apostoli. Per il presbitero si invoca lo *Spirito di grazia e consiglio* nel presbiterio; esso è un accenno al ruolo che il presbitero deve esercitare nel consiglio collegiale del vescovo. Per il diacono si invoca lo *Spirito della grazia e della diligenza nel servizio*.

L'effetto dunque dell'imposizione delle mani e della preghiera è la comunicazione di una grazia di Dio che aiuti a compiere i doveri e i compiti di ogni grado dell'ordinazione. Il fatto principale dell'ordinazione è allora : a) l'imposizione delle mani; b) l'invocazione dello Spirito.

Il vescovo ha poi i compiti di pascere il gregge di Dio, offrire i doni 'sacrificiali' della chiesa, il perdono dei peccati, la distribuzioni degli uffici ecclesiastici e l'esercizio del potere di legare e sciogliere concesso agli apostoli. Il presbitero invece deve aiutare il vescovo nella direzione e governo del popolo e servire Dio con semplicità di cuore. Il diacono deve principalmente presentare i doni che il vescovo deve offrire a Dio.

*** Ministro e soggetto dell'ordinazione**

Clemente romano dice che gli apostoli hanno stabilito vescovi e diaconi e dopo "altri uomini di pregio". Il principio ammesso unanimemente è che solo il vescovo ordina per un ministero clericale, il presbitero non ordina nessun chierico.

Il sinodo di Arles (314) stabilisce che siano 7 i vescovi per la consacrazione episcopale e se non è possibile almeno 3. Nicea stabilisce che il vescovo deve essere consacrato da tutti i vescovi della provincia ecclesiastica o almeno da tre ma gli assenti devono manifestare il loro accordo per iscritto.

Notiamo per Alessandria una testimonianza di un'ordinazione del patriarca fatta dal collegio presbiterale almeno fino al 340 d.C. Secondo Girolamo, non fa problema che ci sia stata questa prassi, ma che si tratta di testimonianze tardive.

Chiaro per questo periodo è che il vescovo è al centro della comunità, per cui "*nihil sine episcopo*". Riguardo la prassi di Alessandria ci sono anche delle contro-testimonianze e autori che non ne parlano proprio (Origene, Eusebio). In Ignazio appare anche il problema dell'ordinazione fatta dagli scismatici. In base a ciò che dice Nicea sembra che non c'era una riordinazione di scismatici recuperati. Cipriano, invece, non riteneva valida l'ordinazione fatta fuori dalla Chiesa.

Prima scolastica: ministro e soggetto dell'ordine (post-Nicea)

Il vescovo è il ministro che conferisce tutti i gradi dell'ordine. Ed il prete? Per alcuni il Papa potrebbe conferire ai chierici la potestà di conferire a loro volta gli ordini che hanno già ricevuto. In quest'epoca la teologia si preoccupa di sapere quale è il valore delle ordinazioni extraecclesiali (di eretici, scismatici) fatte dai vescovi scismatici e eretici. A loro favore vi sono queste ragioni: come non si perde il battesimo uscendo dalla chiesa, così non si perde l'ordinazione; come nel battesimo chi attua è veramente Cristo, così Egli pure è la causa principale dell'ordinazione; come non si può ripetere il battesimo, così non si può ripetere l'ordinazione.

Sotto l'influsso di Cipriano si afferma l'invalidità delle ordinazioni fatte da simoniaci ed eretici. Ma poi si impone la teologia sacramentale di Agostino che riconosce le ordinazioni fuori dalla chiesa; queste però per Agostino danno il *sacramentum* ma non la *virtus sacramenti*, cioè la grazia dello Spirito Santo e per cui sono valide ma senza 'efficacia'. Se poi l'ordinato ritorna alla chiesa questo effetto è recuperato attraverso la preghiera e l'imposizione delle mani.

Per Graziano vi sono dei casi in cui l'ord. fuori della chiesa è valida e altri in cui non lo è; in questi casi l'ordinato deve ricevere la riconciliazione e fare la dovuta penitenza per poter esercitare il ministero nella chiesa. Graziano e Alessandro III facevano dipendere la validità dell'ordinazione fuori della Chiesa dalla libera disposizione della Chiesa, che poteva togliere la capacità di esercitare validamente l'ordine, il quale però non si poteva perdere. Per Graziano l'elemento essenziale del segno sacramentale dell'ord. è l'unzione che si faceva solo per ordinare i vescovi e i presbiteri; ma non considera sacramentali gli altri ordini in cui non è prevista perché in quell'epoca erano considerati sacramentali tutti i gradi dell'ordine.

Alcuni (cfr. Huguccio) poi affermavano che chiunque avesse ricevuto validamente l'ordine poteva amministrare il battesimo, l'ord. e consacrare validamente fuori della chiesa, purché fosse fatto secondo la forma stabilita dalla chiesa. In questo caso si riceveva la *forma sacramenti* ma non la *virtus sacramenti* (la grazia).

Pietro Lombardo ha integrato nella sua opera le sentenze di graziano e di Huguccio senza assumere una posizione netta: egli dice che l'ordine è un segno visibile di una grazia invisibile con cui si riceve una potestà spirituale e un ministero.

Alessandro dice che l'ordine è il sacramento della potestà spirituale ordinata ad un certo *officium* (ministero = eucaristia?).

Si tratta poco in questo periodo il tema dell'*intenzione del ministro*, Per quanto riguarda il soggetto dell'ordine, ossia colui che può riceverla, è il battezzato di sesso maschile, egli deve avere l'intenzione di ricevere l'ordine. Ma per alcuni questa intenzione non sarebbe necessaria poiché i bambini possono essere ordinati validamente, salvo di tornare liberi dagli obblighi dello stato clericale in caso di ripensamento.

Da questo periodo appare che l'indirizzo del sacramento dell'ordine è chiaramente verso l'eucaristia, quale centro della potestà spirituale (così Clemente Romano e Ignazio d'Antiochia).

Apogeo della scolastica e scolastica tardiva

* *La definizione dell'ordine*

E' mantenuta la definizione di Pietro Lombardo:

“(Ordine) signaculum quoddam esse, id est sacrum quiddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato et officium”.

Qui Lombardo con ‘carattere’ si riferisce solo al segno esterno della celebrazione del sacramento e non al carattere interno della teologia posteriore.

Alessandro d'Arles (XIII sec.) definisce invece il sacr. dell'ordine come:

“Ordo est sacramentum spiritualis potestatis ad aliquod officium ordinatum in ecclesia ad sacramentum communionis”.

E pure in questo caso è detto che l'ordine conferisce una potestà spirituale per l'esercizio di un ministero, anche se qui il ministero è ordinato al sacramento della *communio*, cioè all'eucaristia. In questo senso si ritiene che l'episcopato non sia un grado del sacr. dell'ordine, ma l'ordinazione piena all'eucaristia sarebbe già stata data nel presbiterato.

Altro punto cruciale del Medioevo è la distinzione tra episcopato e presbiterato, infatti, entrambi possono celebrare l'eucaristia. Prevale, allora, l'idea che non c'è una

differenza riguardo al sacramento (Tommaso, Pietro Lombardo), ma solo riguardo alla dignità e alla giurisdizione. Anche il fatto di poter celebrare la cresima e ordinare poteva essere permesso, in qualche caso al presbitero. Vi erano comunque anche teologi che vedevano una differenza sacramentale, ecco perché troviamo sempre discordanza sul numero dei gradi dell'ordine: sette, oppure 9, aggiungendo episcopato e tonsura (?).

*** I gradi**

Quanti sacramenti? Alla fine del Medioevo si riconoscono comunemente 7 gradi nell'ordine. Alcuni considerano ordini l'episcopato e la tonsura. Mentre la maggioranza dei teologi riconosce 7 ordini (escludendo clericato ed episcopato), i canonisti ne riconoscono 9. Di fatto Graziano incorpora nel suo *Decretum* lo stesso numero degli *Statuta Ecclesiae antiqua*, cioè 9 ordini. Gli ordini sono spiegati nel loro rapporto con l'eucaristia: mentre il presbiterato ha una preminenza gli altri sono subordinati. Solo il presbitero ha il compito della consacrazione. Altri fanno corrispondere i 7 ordini ai 7 doni dello Spirito Santo; Tommaso è contrario a ciò perché, dice, la grazia che si riceve in ogni ordine è la grazia dello Spirito con i 7 doni. Il Lombardo, ben sapendo che nella Chiesa antica esistevano solo tre ordini, spiega gli ordini minori dicendo che la loro istituzione è stata voluta dalla Chiesa.

*** Rapporto tra episcopato e presbiterato**

In questo periodo questo rapporto assume una vasta gamma di valutazioni, e molto diverse. Per la maggioranza dei canonisti il sacramento ha 9 ordini, poiché l'episcopato è ritenuto come un ordine autonomo diverso dal presbiterato, vero ordine sacramentale. I teologi scolastici (Lombardo, Alberto Magno, Bonaventura, Tommaso) pensano che l'episcopato più che un ordine sacramentale è una dignità aggregata al sacerdozio ed un ufficio ed una carica. Alcuni ritengono esplicitamente la consacrazione sacramentale un sacramentale e non un sacramento e si basano sul criterio della "potestà sul corpo del Signore", potestà di consacrare nell'eucaristia. Ed in ciò il vescovo non avrebbe una potestà maggiore al presbitero, quindi concludono che l'episcopato non sarebbe un ordine sacramentale diverso dal presbiterato. Non è negata però la superiorità dell'ufficio del vescovo per la giurisdizione superiore.

Altri affermano (Durando) che l'episcopato è un grado dell'ordine, ma non diverso dal presbiterato, sarebbe solo il "suo culmine e perfezione". Tuttavia si pensa che vescovi e presbiteri non hanno la stessa potestà, poiché solo il vescovo può ordinare. Durando ritiene che solo il presbiterato sarebbe un sacramento, mentre le altre celebrazioni dei sacramentali.

Pietro Auriol (XIV sec.) in modo simile ritiene che chi ha un ordine può a sua volta trasmetterlo se ne ha la pontificia autorizzazione.

Manca in questo periodo un pronunciamento magisteriale definitivo.

*** Segni esterni dell'ordinazione**

Tutti i teologi di questo periodo sono d'accordo nell'affermare la sacramentalità dell'ordine. Ma la questione è: in quale atti viene conferito il carattere sacramentale? Per gli ordini minori al momento della consegna degli strumenti, con la pronuncia della

preghiere o formule adatte. E' significativo che pochi parlano dell'imposizione delle mani come gesto essenziale per l'ordinazione del diacono e del presbitero. Per alcuni sono essenziali la consegna degli strumenti e l'imposizione delle mani. Per altri l'imposizione delle mani sarebbe un rito preparatorio, pari all'unzione durante l'ordinazione. Otto ritiene che questa valutazione dell'imposizione delle mani proviene da un'errata interpretazione di due decretali (di Innocenzo III e Gregorio IX) in cui si dice che se nell'ordinazione non è stata fatta l'imposizione delle mani, l'ordinazione non andava ripetuta ma solo completata con questo rito. Da ciò si giunse alla conclusione che l'imposizione delle mani non era elemento sostanziale dell'ordinazione, ma solo qualcosa appartenente alla sua solennità. Otto pensa invece che il senso delle due decretali è che l'ordinazione fatta senza imposizione delle mani si doveva completare con essa proprio perché si trattava di un elemento essenziale. Il punto insomma è il seguente: si trattava di un corollario o di un gesto essenziale per la validità dell'ordinazione?

Le bolle desideravano che non andasse perduta una prassi antica, ma l'attenzione del periodo era rivolta non tanto alla interpretazione simbolica del rito, quanto alle definizioni sistematiche, che cercavano precise risposte al valore dei segni.

* ***“Effetto” dell'ordine***

Gli scolastici distinguono due effetti del sacr. dell'ordine: la grazia santificante e il carattere.

La *grazia santificante* è necessaria per una degna amministrazione dei sacramenti e per la santità che conviene al ministero proprio dell'ordine; nell'ordinazione si dà una *gratiam praeeminentem*, per cui l'ordinato può esercitare degnamente il suo ministero o servizio.

Il *carattere*. Gli Scolastici capiscono il termine di Lombardo *signaculum* come una designazione del carattere; il carattere dell'ordine presuppone quelli del battesimo e della cresima ed è diverso da essi; il carattere del battesimo è una grazia che fa capire la verità della fede, nell'ordine invece (Alessandro d'Ales) si dà “il carattere della commemorazione della Passione di Cristo, per poter avere compassione”. Per Bonaventura il carattere dà una somiglianza con Cristo: nel battesimo con Cristo morto e risorto; nella cresima con Cristo che soffre e lotta, nell'ordine con Cristo che serve ed attua. Durando ritiene che il carattere dell'ordine è una capacità ricevuta, indirizzata a compiere gli atti che sono ordinati all'eucaristia. Pietro di Palude, d'accordo con Tommaso, insegna che in ogni grado dell'ordine si dà un carattere diverso, già che ad ogni grado corrispondono atti diversi. Per Tommaso all'episcopato non corrisponde un carattere speciale, perché la potestà ricevuta dal vescovo sarebbe indirizzata al corpo mistico di Cristo e non all'eucaristia. La maggioranza dei teologi conclude che l'episcopato non riceve un carattere proprio, o perlomeno, che questo non è diverso dal carattere del presbiterato.

Il concetto di ‘carattere’ provocò quindi molte speculazioni riguardo ai vari gradi del ministero. Ma, allora, ogni grado ha il suo carattere? Resta comunque il fatto che tale concetto ha un sottofondo biblico in Ef 4,30 dove Paolo usa la metafora del "marchio dello schiavo" per parlare del dono dello Spirito ricevuto dai cristiani.

* ***Ministro e soggetto***

Gli scolastici sono unanimi nel dire che il ministro ordinario è il vescovo.

Il problema riguarda le ordinazioni di un ministro separato dalla Chiesa. Agostino diceva che il sacr. può essere valido, senza darne il frutto proprio, la grazia santificante. In questo caso la condizione di validità è che il ministro ‘abbia la potestà richiesta e mantenga la forma e l’intenzione della chiesa’. Riguardo a tali ordinazioni, esse erano ritenute valide se:

a) fatte secondo la forma della Chiesa e se b) fatte da vescovi.

Le ordinazioni fatte dai vescovi della Chiesa anglicana, non furono riconosciute, perché avevano il difetto del rito e il problema della successione apostolica. Quindi si richiedeva una riordinazione come si richiedeva per i ministri della Parola provenienti dalla Chiesa riformata. Le tesi in campo avevano entrambe radici remote: da una lato, quella di Cipriano, che non riconosceva l'azione della Chiesa fuori dalla Chiesa (fu quella che prevalse), dall'altro lato, quella di Agostino, che parlava del segno permanente, perché il sacramento non dipende dal ministro, per cui si effettuava un paragone con il battesimo, che però non reggeva.

I teologi del tempo parlano anche di un ministro straordinario dell’ordine, ammissibile con l’autorizzazione pontificia per gli ordini minori e la cresima. Ott indica tre casi nel ‘400 in cui i Papi hanno dato al presbitero la potestà di conferire ordini maggiori:

1) Bonifacio IX nel 1400 dava il privilegio ad abati inglesi di ordinare dei monaci, ma tale privilegio fu revocato 3 anni dopo; per Ott afferma che il senso di questi documenti era quello che l'abate poteva decidere quale vescovo convocare;

2) Martino V, che nel 1427 concesse tale privilegio per 5 anni ad un abate cistercense;

3) Innocenzo VIII concesse ad un abate generale e a 4 pro-abati cistercensi di conferire fino al diaconato e questo perché il problema del carattere riguardo il diaconato era ancora aperto.

Si tratta comunque di casi isolati, limitati nel tempo e nelle persone. La prassi generale della Chiesa rimase, invece, intatta.

Da quanto abbiamo detto ciò che è più importante era la definizione del ministero, cioè la discussione sulla differenza tra il presbiterato e l'episcopato. Occorre notare che i teologi medievali ebbero opinioni diverse, che, comunque, erano contrapposte a quelle di Lutero.

La Riforma e il Concilio di Trento

Lutero, che normalmente viene associato alla critica radicale al sacerdozio cattolico, non fu comunque il primo ad assumere una posizione contraria, ma già nel 14° sec. **Wycliff** assunse una posizione particolare nel dibattito tra i teologi. E' il periodo in cui il papato perse un po' il suo valore accentuato nel periodo medievale. Wycliff aveva rifiutato l'autorità del papa e la differenza tra vescovi e presbiteri, motivando la sua tesi in base al NT e alla tradizione (Girolamo), però non discuteva la struttura ecclesiastica. Negò anche i diversi gradi del ministero e gli ordini minori, che erano per lui di istituzione solo umana. Mise in discussione anche l'aspetto visibile dicendo che Dio avrebbe potuto costituire un prete anche senza segni visibili. Il vero prete è tale per la vita etica e non occorre

l'ordinazione; l'economia della salvezza collegata ai sacramenti venne da lui relativizzata e la sua visione della Chiesa era piuttosto carismatica.

A Wycliff fece eco **Martin Lutero** con un attacco fortissimo, basato sulla realtà in cui viveva; in diversi scritti, come ad es. "La cattività babilonese della Chiesa" (1520), disse che la Chiesa di Cristo non conosce questo sacramento inventato dalla Chiesa del papa. Quest'opera tratta la sua visione dei sette sacramenti, purtroppo spesso scade in eccessi verbali. Per lui l'ordine non era un sacramento, perché non c'è nella scrittura nessuna testimonianza esplicita e, inoltre, non contiene alcuna promessa di grazia. Per Lutero, infatti, i sacramenti erano una promessa di grazia testimoniata nel NT, espressi con segni esterni e resi efficaci dalle parole (battesimo = promessa di perdono, eucaristia = promessa del corpo). La sacramentalità ha bisogno di due elementi: la **materia** e il **comando divino**, che l'ordine non ha. La penitenza è detta, in modo ambiguo, sacramento, in quanto non legata a segni esterni. **Criticò 4 punti del ministero:**

- 1) *negò il sacramento;*
- 2) *criticò il rito di ordinazione;*
- 3) *la gerarchia;*
- 4) *il sacerdozio; viste le varie disquisizioni del grado della gerarchia risolse il problema annullando tutto, infatti, non conosceva le mezze misure.*

Come già detto, Lutero fa dipendere la sacramentalità dell'eucaristia dalle parole "fate questo in memoria di me", quindi la sacramentalità appartiene all'eucaristia e non già a chi la celebra. Il sacerdozio è una istituzione della Chiesa umana. Mentre nel 1520, nell'opera "La cattività", parlava con rispetto del rito dell'ordinazione, dopo tre anni la criticherà come rito superstizioso. L'ordinazione venne vista solo come destinata ad una funzione nella Chiesa, cioè la predicazione come sua essenza. Secondo Lutero, se il ministero ordinato fosse qualificato come sacerdozio, ciò condurrebbe a 4 conseguenze negative:

- 1) crea una divisione nella comunità cristiana, tra clero e laicato, danneggiando così la fraternità;
- 2) fa perdere il valore del sacerdozio comune di tutti i battezzati, di cui parla 1Pt 2,9, da lui citata "il sacerdozio non è altro che un ministero e quelli che chiamiamo sacerdoti sono solo ministri eletti da noi che siamo tutti sacerdoti";
- 3) fa perdere il senso del ministero ordinato come annunzio della parola, riducendolo ad una funzione culturale "se non predica la parola di Dio non è sacerdote". Il ministero dura così finché è esercitato e poi si ritorna al normale esercizio del sacerdozio comune. Con questa temporalità si rifiutava la dottrina dell'indelebilità del sacramento;
- 4) riduce il ministero e l'eucaristia come offerta di un sacrificio. Lutero fa notare che Paolo, quando invita a celebrare l'eucaristia, invita soprattutto ad annunciare il vangelo, ma questo è stato quasi dimenticato dal sacerdozio.

Come si vede Lutero ha messo in risalto alcuni aspetti fino ad allora trascurati. Nel 1525 Lutero fa la prima ordinazione, non riconoscendo i gradi del ministero ordinato e staccandosi dalla Chiesa Cattolica. Circa 10 anni dopo si presenta Melantone che, meno infuocato, presenta la sua *confessio Augustana* (1531), cioè una sintesi degli articoli di fede luterana, di sfondo umanista e più equilibrato. Melantone si era recato alla dieta di Augsburg per rappresentare Lutero, che era già stato colpito da scomunica. La *confessio*

presenta una diversa dottrina dei sacramenti, non c'è stile polemico e manca la critica contro il papato. A proposito del sacerdozio, egli afferma che i cattolici "non capiscono il sacerdozio come ministero della parola, ma come sacrificio". Si nota anche che Melantone riconosce il sacerdote come "ministro dei sacramenti", dicendo che se il ministero sacerdotale viene inteso come ministero della parola non c'è difficoltà per i luterani di intenderlo come sacramento. Con questo egli ha creato un tentativo di intesa.

Alla critica dei protestanti risponde ufficialmente il **concilio di Trento** con un **decreto sull'Ordine del 1563** della 23^a sessione. Lo troviamo in DS 1763-1770 e una successiva applicazione a concreti fatti. Il decreto appoggiò in parte affermazioni che poi vennero abolite dalla stessa Chiesa. I lavori del Conc. iniziarono 30 anni dopo la "De captivitate Babilonia" e 20 anni dopo la "confessio" di Melantone, cioè nel 1551. Il problema fu quello di trovare risposte precise su ogni sacramento sul quale anche in ambito cattolico vi erano molte idee diverse. Le risposte furono alla fine un compromesso, una sintesi delle varie posizioni. Siamo nel terzo periodo del Conc. e il **decreto** sull'ordine seguì quello **dell'eucaristia**, intesa come sacrificio, per cui dobbiamo leggerlo in tale connessione.

Nel cap.1 si dice: "*Se qualcuno afferma che non c'è sacerdozio se non nel ministero della parola sia anatema*". Si difende così il carattere di sacrificio e del sacerdozio istituito da Cristo. In questo si vede che il Conc. non volle negare la verità in parte contenuta dalle tesi luterane, ma evitare gli eccessi.

Nel 2 cap. del decreto si richiama la tradizione che già nel 251 parla degli ordini minori (lettera di Cornelio ad Antiochia). Si riconosce altresì che i gradi dal suddiaconato in giù si trovano nei Padri e nei Concili, mentre dei presbiteri e dei diaconi si parla nella Scrittura.

Nel cap. 3 si afferma la sacramentalità del rito, data dai segni esterni, citando la 2Tim 1,6-7: "*ravviva il dono che hai ricevuto con l'imposizione delle mani*".

Nel cap. 4 si menziona la dottrina del carattere che il sacramento imprime, escludendo la temporaneità, ma non c'è ulteriore spiegazione in che cosa consista il carattere. Ancora nel cap. 4 si afferma la convinzione del sacerdozio comune, ma si afferma che quello ministeriale dà una potestà spirituale e un carattere proprio ma senza ulteriori precisazioni. Sarà una dottrina ripresa dalla LG nel Vat. II. Si parla anche dei vescovi definiti di grado superiore per l'istituzione della cresima e l'ordinazione, riducendo la differenza ad una diversa funzionalità.

Al decreto seguono i canoni, cioè applicazioni pratiche (DS 1771-1778); questi vanno letti capendo bene il senso condizionale ("*se qualcuno dirà...*") e l'avverbio "*soltanto*"; la condanna è cioè relativa all'esclusività, al 'soltanto'.

- can. 1°: il sacerdozio non è solo predicazione, ma anche offerta del sacrificio;
- can. 2°: difesa degli ordini minori;
- can. 3°: sacramentalità dell'ordinazione, dunque vera istituzione divina e non semplice ministero affidato dalla comunità;
- can. 4°: l'imposizione dona lo Spirito e il carattere;
- can. 5°: valore dei gesti del rito (in parte aboliti successivamente);

- can. 6°: condanna di chi nega una gerarchia di ordinazione divina (non si usa la parola istituzione). Lutero criticherà tale idea usando la parola istituzione. Il problema sottostante era se la potestà e l'istituzione dei vescovi derivasse da Dio o dal Papa;

- can. 7°: si afferma la superiorità dei vescovi nella gerarchia data dalla capacità di ordinazione e di conferire la cresima;

- can. 8°: chi dice che i vescovi non sono ordinati dal papa, sia anatema.

Gli elementi da notare sono la difesa del sacerdozio come sacramento, la non riduzione ad una pura funzione di predicazione, il carattere e il dono dello Spirito.

Il Conc., dunque, non operò solo una risposta alle critiche, ma accolse qualcosa di positivo, avviando così un'opera di vera riforma, come ad es. l'obbligo di residenza dei vescovi in diocesi, l'esortazione a compiere opere buone e predicare il vangelo, evitando abusi e benefici di potere temporale.

Il legame del sacerdozio col sacrificio è stato sottolineato anche dopo Trento. Pio XII affermò nel 1944 che vi è un solo vescovo consacrante e gli altri sono solo consacratori. Nel 1947 precisò che gli elementi fondamentali del rito sono l'imposizione delle mani e la preghiera allo Spirito, non abolendo però il valore degli altri gesti. Nel 1973 vengono soppressi gli ordini minori e si parla solo di lettorato e accolitato, come ministeri laicali.

B. IL MATRIMONIO

1) Parte biblica

1.1 Gli incisi di Matteo: l'indissolubilità del matrimonio

La dottrina dell'indissolubilità è implicata dalla sacramentalità. La comprensione cattolica dell'indissolubilità ammette una separazione fisica, ma mai la possibilità di celebrare nuove nozze quando un matrimonio è stato celebrato come vero sacramento. L'unica possibilità è riconoscere la nullità se c'è. La grande discussione nacque a partire da un intervento nell'aula conciliare di un padre orientale, che ricordò la possibilità, riconosciuta nella prassi, di un nuovo matrimonio. Lutero pur riconoscendo il grande valore del matrimonio, non lo ha considerato come un sacramento e quindi non fa problema capire che lui ammette la possibilità del divorzio, ma è difficile conciliare "**indissolubilità**", "**possibilità di divorzio**" e "**nuove nozze**" in alcuni casi, come fa la Chiesa orientale. A questo proposito si devono considerare i testi del N.T. sull'indissolubilità. Importanti sono i testi di Mt 5 e Mt 19 che, rispetto a Mc. 10 e Lc. 16, ammette una eccezione. Chi vuole ammettere una possibilità di divorzio, come fa la Chiesa orientale, si riferisce a questi incisi di Mt. 5 e Mt. 19. Il contesto è quello in cui i farisei chiedono a Gesù se è possibile ripudiare la moglie, visto che Mosè ordinava di dare l'atto di ripudio in Deut. 24,1. Gesù risponde che Mosè aveva dato questa legge per la durezza dei loro cuori e afferma: "*chi ripudia la moglie commette adulterio*", ma aggiunge, "*eccetto in caso di fornicazione*", inciso assente in Mc. 10, il quale aggiunge la possibilità di ripudio per iniziativa della donna.

Se si traduce il termine $\square\square\square\square\mu\&\ast\odot$ come "**concubinato**", allora, non si tratta di sciogliere un matrimonio, perché esso è sin dall'inizio nullo.

In Mt. 5,31-45, che è nel contesto del discorso del Monte, "avete sentito che vi fu detto..., ma io vi dico, chiunque ripudia ..." l'inciso matteoano ritorna.

Come spiegare allora questi incisi?

La particella di Mt. 5 è certamente di eccezione ($\square\odot\square\mu\&\ast\square\ast$), meno lo è la particella di Mt. 19 ($\odot\ast\ast\ast\mu\ast\square\ast$), che può essere tradotta come un'inclusione, secondo ciò che afferma Zerwik, cioè: "*neanche in caso di fornicazione*", ma il problema resta.

I teologi cattolici sono entrati nel problema sia per dare una risposta ai protestanti sia per discutere con gli orientali, che hanno una prassi diversa, almeno dal 4°/5° sec. Tra l'altro, Gesù respinge il ripudio e chiama adulterio un eventuale secondo matrimonio non solo nei sinottici, ma anche indirettamente per bocca di Paolo (1 Cor. 7).

Ritornando al problema degli incisi matteeani dobbiamo dire che le particelle possono avere **senso inclusivo** oltre che di **eccezione**, oppure si potrebbe riferire l'inciso di Mt. 5 solo alla prima parte del detto di Gesù. Ci sono tre interpretazioni:

1) un'interpretazione tradizionale dice che l'inciso si riferisce ad un caso particolare, in cui è ammesso il ripudio (fornicazione), seppure non permette mai un nuovo matrimonio;

2) una seconda interpretazione, detta "rabbinnica", considera il termine □□□■♣❖✠☪ come il matrimonio tra parenti prossimi, proibito nel libro del Levitico al cap.18. Forse era un'esortazione rivolta ai cristiani dell'ambiente greco, che seguivano questa prassi proibita dal ebraismo.

Il matrimonio fra parenti non è un vero matrimonio, ma è concubinato e, allora, è bene scioglierlo (Baltensweiler e Scnakenburg, ecc.).

In questo caso non si tratta di nuove nozze, perché solo le prime sono autentiche;

3) ma ci sono autori che vedono, invece, una vera **eccezione** e, quindi, sarebbe ammesso lo scioglimento del matrimonio nel caso di peccato sessuale (qui c'è una vera eccezione con possibilità di risposarsi, ma ci sono ragioni che rendono il problema più complesso). Non è possibile ammettere quest'ultima posizione, perché vorrebbe dire che Gesù si è schierato per una delle due correnti giudaiche (lassista o rigorista). Secondo alcuni Gesù si era schierato con la corrente più rigorista, ma non si può pensare ad un semplice schieramento, perché nella risposta di Gesù c'è uno spirito più profondo e questo si capisce dalla risposta dei discepoli. Difatti, la reazione dei discepoli nel v. 10: "*allora è meglio non sposarsi*", indica che il detto di Gesù era profondo e radicale.

1.2 L'insegnamento di S. Paolo: la 1 Cor e la lettera agli Efesini

1Cor 7

Struttura: vv.1-7 sul matrimonio; vv.8-10 condizioni di vita: celibi e sposati; vv.12-16 matr. misti.

Si tratta di una lettera che i Corinti hanno ricevuto riguardo alla domanda sul rapporto uomo-donna. Si fa esplicito riferimento al rapporto sessuale ed alla convivenza dell'astensione: "*per il pericolo dell'incontinenza ognuno abbia la propria moglie*". Al v.3 si indica che dall'attività sessuale nasca l'esigenza e l'obbligo della vita matrimoniale, come aiuto contro la concupiscenza. Il v.5 presenta un'eccezione: ci si può astenere "*per la preghiera*" di comune accordo e temporaneamente. Al v. 6 si indica che la possibilità di sospendere i rapporti sessuali è "*per concessione*". Al v.7 si nota il confronto tra il tema del matrimonio e quello del celibato: "*Vorrei che tutti fossero come me*".

L'essere come Paolo non è una dottrina ascetica per tutti: questa è la risposta ai destinatari della lettera, che forse hanno fatto dell'astensione e del celibato una norma di vita valida per tutti i cristiani. In questo brano alcuni vedono una riduzione del matrimonio a semplice rimedio contro la concupiscenza, altri vi vedono il carattere positivo della dimensione corporea.

La valutazione del matrimonio in questi versetti può sintetizzarsi in 4 punti:

- rifiutare la svalorizzazione del corpo;
- il matrimonio è anche un rimedio all'impudicizia;
- in tutto il capitolo c'è una valutazione molto positiva del matrimonio: v.28 *se ti sposi non fai peccato*, v.37 *chi si sposa la sua vergine fa bene*;
- Paolo fa una massiccia difesa del celibato ritenuto dono: è una novità cristiana che non è presente nella tradizione ebraica che peraltro valutava negativamente il celibato.

Efesini

E' importante, prima di tutto, l'insegnamento di 1 Cor. 7 e quello dei sinottici in Mt. 5,31-45 e 19,9; Mc. 10,11-12; Lc. 16,18. Ma la sacramentalità del matrimonio si fonda in modo particolare su Ef 5,21-33 (vedi foglio dato dal professore).

La teologia protestante ha negato la sacramentalità del matrimonio, mentre la Chiesa cattolica ha sempre ritenuto l'indissolubilità del matrimonio, che si lega proprio alla sacramentalità. Lutero, fra le ragioni che apportava, si riferiva ad Ef. 5,32: "*questo mistero è grande*", e diceva che queste parole non sono da riferire al matrimonio cristiano, come i teologi scolastici facevano, ma si riferisce a tutto il mistero della salvezza, che il è il progetto di Dio. Trento, nel decreto sul matrimonio, difatti, dice che l'espressione "*Paulus innuit*", in Ef. 5,32, cioè che "Paolo ha fatto un accenno" al sacramento del matrimonio cristiano, pur difendendo la tradizione che il matrimonio è un sacramento. "Sacramentum" appare come termine in Occidente nei primi secoli per tradurre il greco "mysterion", mentre i medievali restringono il senso di "sacramentum". Analizzando Ef. 5 si può vedere un primo problema nel v. 22, in cui si esortano le mogli ad essere sottomesse ai mariti (è solo un fatto culturale?).

Nel v.25 comincia l'esortazione ai mariti di amare le mogli al modo di Cristo, che si è donato per la Chiesa. Nel v. 31 è riportata la citazione di Gen. 2,24: "*i due saranno una sola carne*", cui segue "*questo mistero è grande, lo dico (è Paolo che sta parlando) in relazione alla Chiesa e a Cristo*". Nessuno ha mai odiato la propria carne. Il contesto nella lettera vede il richiamo alla supremazia assoluta di Cristo, a cui deve far seguito nella comunità un atteggiamento di amore e di soggezione vicendevole. La sacramentalità del matrimonio è emergente proprio da questi versetti che stiamo analizzando. Nella parte parenetica della lettera ai Colossesi si invita a vivere i rapporti sociali in Cristo e lo stesso avviene in Efesini, che presenta un tema più ampio (il mistero nascosto nella mente di Dio e poi rivelato in Cristo). Il matrimonio, in quest'ultima lettera, acquista una pregnanza teologica molto forte, perché ai coniugi si chiede un amore che sappia donarsi come Cristo alla Chiesa. Il mistero di Cristo continua nella comunità, che è corpo di Cristo. Paolo vede nel rapporto stesso uomo-donna una realizzazione del rapporto Cristo-Chiesa. Bisogna dire, però, che se la motivazione per la moglie è la struttura stessa della Chiesa, cioè capo-corpo, ai mariti è detto che devono donarsi come Cristo alla Chiesa per santificarla. Fa riferimento al battesimo come l'immagine del lavacro (Cfr. Schlier), dove il battesimo prepara la sposa per il suo sposo. In ogni caso, la motivazione portata ai mariti è la donazione di Cristo.

La seconda motivazione nel v. 28 riporta una convinzione popolare e, come lo Schlier fa notare, è utilizzata una frase che parla della cura per il proprio corpo: "*Così, anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo, perché chi ama la propria moglie ama se stesso*". Segue poi la citazione di Gen. 2,24: "*i due saranno una cosa sola*" in Ef. 5,31 ed è a questo punto che si dice nel v. 32: "*questo mistero è grande*". Questa frase era per la scolastica un'affermazione della sacramentalità, mentre per Lutero e il concilio di Trento sarà, invece, solo un accenno di Paolo ("*Paulus innuit*"). Il matrimonio appare così come un rapporto voluto sin dalla creazione, ma il problema è come vedere un tipo di rapporto fra Cristo nuovo-Adamo e al Chiesa nuova-Eva. Per lo Schlier, il "*mistero grande*" è quello della creazione, che raggiunge il suo apice nell'essere una sola carne fra

l'uomo e la donna, ma questo rapporto diventa simbolo dell'unione fra Cristo e la Chiesa. Si può confrontare lo Schlier (cattolico) con H. Baltensweiler (protestante) notando che l'interpretazione è diversa a causa della precomprensione confessionale. Il matrimonio non è però solo un'immagine del rapporto Cristo-Chiesa, ma vi partecipa e lo riproduce in maniera reale. La sottomissione della donna all'uomo oggi non è più attuale nella nostra cultura, ma c'è da dire che qui si tratta di una sottomissione richiesta a tutti i cristiani, come la lettera afferma già in precedenza. Se si tiene presente questo, si deve vedere già in questo brano quello che Paolo afferma in Gal. 3: "*non c'è più né uomo, né donna...*", cioè quello che è chiesto alla moglie è chiesto al marito e viceversa. D'altra parte, la differenza costitutiva fra l'uomo e la donna resta importante, ma non la si deve intendere come differenza di dignità. Dicevamo, dunque, che in Ef. 5 si trova il fondamento della sacramentalità del matrimonio. Dice lo Schlier che le parole della Gen. ricordano che Dio ha voluto il matrimonio come apice della creazione e dire "*questo mistero è grande*", riferito alle parole della Gen., vuol dire che il matrimonio di cui si parla nella Gen. diventa prefigurazione del rapporto Cristo-Chiesa, che è poi significato e partecipato in ogni matrimonio cristiano. Un'interpretazione diversa è fatta da H. Baltensweiler, il quale ritiene che il termine "Chiesa" indica non la sposa di Cristo, ma la comunità concreta. Riguardo alla parola "mistero" del v. 32, poi, afferma che dire che "*questo mistero è grande*" è riferito al matrimonio cristiano è una affermazione della tradizione cattolica. H. Baltensweiler riconosce il valore della posizione dello Schlier, che riferisce il "*mistero*" alle parole della Gen., ma afferma che, secondo lui, è riferito al rapporto Cristo-comunità, che diventa modello per l'attuazione del matrimonio cristiano, ma non si parla affatto in Ef. 5 dell'essenza del matrimonio cristiano. Secondo H. Baltensweiler il matrimonio cristiano è, più che altro, un luogo in cui si ha l'offerta della grazia per il perdono e la salvezza, ma questa interpretazione non mette in evidenza la trasformazione che nel matrimonio si realizza, cioè l'effetto dell'atto sacramentale.

2) Parte sistematica

2.1 La sacramentalità

Si inizia a parlare del matr. come sacramento nel XII sec.: è visto come un evento in cui si compie l'essere della Chiesa, quale comunità redenta nella sua strada si santificazione verso una pienezza di salvezza. In questo evento c'è una comunicazione di grazia. Kasper fa notare anche una certa desacralizzazione dell'evento: in quanto sacramento esso indica che non c'è una continuità tra azione di Dio e azione dell'uomo; si riduce l'evento alla sua struttura temporale e creata.

La comunicazione di grazia avviene invece nella redenzione operata da Cristo; la realtà della creazione inserita nel mistero di Cristo diventa momento di questa comunicazione di grazia. Kasper distingue tra aspetto negativo e positivo dell'inserimento del matr. nel mistero di Cristo. L'aspetto negativo è quello di essere 'rimedio alla concupiscenza', dove per concupiscenza deve intendersi anche una mancanza di integrazione di tutte le dimensioni dell'uomo nella dinamica di una vita al servizio di Dio. L'aspetto positivo è invece la santificazione dei coniugi: il sacr. del matr. comporta una partecipazione particolare all'opera di santificazione.

Quindi il matr. come evento in cui Dio comunica la sua grazia.

L'insegnamento della Chiesa ha mantenuto decisamente la santità del matrimonio e il suo carattere sacramentale. Il Ligier distingue però un carisma particolare di consacrazione e la grazia di santificazione.

Il 'carisma' (1Cor 7,7) è un dono di santificazione personale, ma anche un dono permanente che corrisponde a una vocazione di Dio che include una missione nella Chiesa (Lg 35: i coniugi nella vita matr. e familiare hanno una loro vocazione per essere testimoni della fede e dell'amore di Cristo; GS 48: per la loro missione i coniugi sono come consacrati da uno speciale sacramento).

La grazia di santificazione si distingue di tre livelli:

- dimensione sanante;
- dimensione personale: il matr. è un sacramento quando coloro che lo contraggono sono dei battezzati e per cui lo sposarsi è uno sviluppo della vita cristiana;
- dimensione coniugale: la grazia data ha come modello l'unione Cristo-Chiesa. Il rapporto Cristo-Chiesa è spiegata da Ef con due immagini: rapporto capo-corpo; la Chiesa è il corpo di Cristo; rapporto Sposa-Sposo, la Chiesa è la fidanzata che, redenta, Cristo presenta a se stessa. Così l'amore e la dedizione che esiste fra Cristo e la Chiesa è la norma e il modello del matr. cristiano; questo per essere integrato nel mistero di Cristo sta sotto il segno della croce e della resurrezione (cioè sotto il segno della fedeltà irrevocabile e del perdono).

Il matrimonio come sacramento della Chiesa: il matr. è un elemento attivo nella santificazione ed edificazione della Chiesa.

La connessione della famiglia con la comunità dei cristiani risulta chiara nella struttura della celebrazione pubblica decretata con *Tametsi*, avente un'intenzione soprattutto pastorale. Il pastore non è solo il presidente della celebrazione, ma ha il compito di annunciare la Parola, di chiedere se liberamente si contrae il matr., di ricordare le condizioni di quanto fanno. Il matr. è costituito dal consenso e i ministri sono i coniugi.

Nella celebrazione comunitaria del matrimonio la grande comunità accetta questa cellula di viva, con l'impegno di aiutarla con una pastorale matrimoniale adeguata.

2.2 L'indissolubilità del matrimonio

Sebbene Ef 5,21s non sviluppa tutte le peculiarità del rapporto Cristo-Chiesa nulla impedisce di includere anche l'elemento fedeltà irrevocabile all'Alleanza e così fondare la fedeltà coniugale sul paragone della fedeltà di Cristo.

Così procede Volk: il dono totale della persona nel matr. implica una relazione con dio, come fondamento e fine; per il battesimo l'essere cristiano è segnato da un carattere sacramentale. Ciò rende comprensibile sia il riconoscimento della sacramentalità del matr. che la sua istituzione. Cristo istituì il matrimonio come sacramento quando stabilì la nuova alleanza come segno eterno della grazia vittoriosa concedendo così a tale segno un'efficacia sacramentale che fin dall'inizio rende presente e compie l'unità di grazia tra Cristo e la Chiesa. Il riferimento primo per la fondazione dell'unità e indissolubilità del matrimonio sulla sua struttura sacramentale è quello dell'unità infrangibile tra Cristo e la Chiesa, che il matr. compie. L'indissolubilità però non è una esigenza imposta dal di fuori, ma il carattere unico di Cristo e della Chiesa e il carattere esclusivo della loro relazione rinvia alla fedeltà irrevocabile. Per Volk il carattere di totalità della persona umana e della comunità personale che è il matrimonio può fornire un fondamento a questa fedeltà: la totalità di possessione dell'uomo è possibile solo nell'incontro con altre persone. Se l'amore è dono totale di una persona ad altri, presuppone sempre Dio, poiché solo verso Dio il dono totale è necessario e possibile. Così fenomenologicamente il sì scambiato liberamente davanti a Dio e alla comunità ha il senso di un'accettazione incondizionata e il carattere di futuro della promessa illimitato nel tempo. La grazia del sacramento del matrimonio corrisponde al matrimonio considerato come unione personale, totale e definitiva. La sacramentalità significa pure che la realtà del matrimonio è assunta nel mistero della salvezza, Cristo-Chiesa. "Come Cristo ha amato la Chiesa, così gli sposi devono amarsi": il matr. partecipa alla manifestazione nella storia dell'impegno gratuito e incondizionato di Dio che stabilisce la Chiesa come sacramento fondamentale. Il matr. dei battezzati nella Chiesa è un momento di partecipazione al sacr. fond. della Chiesa. Perciò il matr. produce un effetto sacramentale di grazia, partecipa, in quanto segno, alla manifestazione dell'impegno gratuito di Dio verso gli uomini. E' ovvio che la grazia di Dio nel sacr. del matr. non agisce senza la collaborazione degli sposi. Quindi è solo a partire dalla fedeltà irrevocabile di Gesù nei confronti della chiesa che questa sacramentalità potrà essere pienamente essere messa in luce. Poiché il sacr. è sotto il segno dell'evento pasquale di Cristo si ha che esso non si espleta solo al momento del contratto ma il suo carattere sacramentale contrassegna la realtà quotidiana del matrimonio, anzi la sorregge. Sebbene l'attuazione del matr. dipende interamente dalla libera volontà degli sposi, tuttavia ci sono altre realtà che condizionano la qualità del sacramento: i coniugi agiscono come membri del corpo di Cristo e perciò fin dall'inizio sono raggiunti da Cristo e dalla chiesa. Fin dall'inizio è apparso chiaro il rapporto tra indissolubilità e sacramentalità del matrimonio. Tra questi carattere c'è un rapporto di reciproca causalità: l'indissolubilità è il fondamento che permette di riconoscere la sacramentalità del matr., e quest'ultima è il fondamento intrinseco dell'indissolubilità del matr. L'indissolubilità del matr. cristiano ha una

peculiarità data dal fatto che i matrimoni cristiani sono segni e simboli dell'alleanza definitiva di Cristo con la Chiesa. Poiché il matr. è un sacramento si può affermare che l'indissolubilità è un dovere per i coniugi cristiani e quindi motivo di sollecitudine pastorale per la Chiesa. Con gli sposi, la Chiesa è tenuta a garantire il segno dell'alleanza con Cristo e della sua presenza analogica nel matrimonio. E' da questo che in definitiva trae fondamento la responsabilità pastorale della Chiesa e la competenza giuridica legiferante in materia matrimoniale.

2.3 La fede e il matrimonio

Nella *Familiaris Consortio* 68 nella traduzione italiana si trova il titolo "Celebrazione del matrimonio ed evangelizzazione dei battezzati non-credenti". La seconda parte di questo titolo non è nella versione latina ufficiale, né si trova nel contesto dell'art. 68. Nel n°68 si mette, però, in risalto il contesto di secolarizzazione in cui la Chiesa vive. Molti cristiani vivono in questa cultura secolarizzata e quando arriva l'ora di sposarsi vanno tranquillamente a sposarsi in Chiesa. Ma il matrimonio, come ogni sacramento, presuppone la fede (dice l'ordinamento del rito del 1968 al n. 60). Addirittura l'ordo del 1991 dice al n. 16 che "il matrimonio **esige** la fede".

Come porsi in questa situazione? Alcuni pastori hanno negato la celebrazione di alcuni matrimoni in Chiesa; qualche volta hanno raccomandato quello civile. Qualche altra volta si è cercato di sperimentare una celebrazione che non fosse un vero sacramento, ma si poneva come prima tappa per il sacramento (Francia). La dottrina comune della Chiesa afferma, però, l'inseparabilità per i battezzati fra matrimonio e sacramento del matrimonio. La "familiaris consortio" quando parla dei cristiani sposati civilmente ne riconosce il valore e nel . 80 il Pontefice ribadisce la dottrina e la prassi tradizionale della Chiesa, che è l'inseparabilità della dimensione sacramentale. Melchior Cano diceva che il **consenso** dava la realtà umana del sacramento e la **benedizione** lo elevava a sacramento.

Possiamo riassumere in tre gruppi le soluzioni dei teologi:

1) un primo gruppo afferma che la **fede personale ed esplicita** di quelli che si vogliono sposare è un elemento essenziale e necessario al sacramento del matrimonio;

2) un secondo gruppo, invece, ritiene che la fede personale è richiesta, ma **solo come elemento implicito**, in quanto il momento in cui si chiede il matrimonio non è quello di un esame da fare per constatare la fede, come invece ritiene il primo gruppo.

3) un terzo gruppo afferma che gli elementi essenziali per la realizzazione del matrimonio sono il **battesimo** e la **retta intenzione**, cioè una vera volontà di sposarsi. Sono questi due elementi che fanno la validità del matrimonio.

La posizione del primo gruppo è nell'eccessivo rigorismo, in cui mostra il suo punto debole. Al secondo gruppo si deve obiettare che non si hanno mezzi per verificare la fede implicita. Infine, riguardo al terzo gruppo si deve dire che non si può pensare ad una retta intenzione in una persona che pur battezzata è agnostica. La risposta viene dal n. 68 di "Familiaris consortio" dove si parla di diversi gradi di fede in un contesto secolarizzato e si invita i pastori ad ammettere al sacramento anche quelli che non hanno una fede perfetta e questo tenendo conto delle ragioni che la Chiesa propone e cioè la retta intenzione di sposarsi. E' questa la vera ragione di un'accettazione anche di quelli che non hanno una fede perfetta. Il limite verrebbe da un rifiuto esplicito e formale da parte dei nubendi di ciò

che la Chiesa intende riguardo al matrimonio. Ciò che emerge, allora, è l'importanza della fede nel matrimonio.

Appare l'urgenza di una pastorale di evangelizzazione che prepari bene al sacramento

INDICE

Tesi n. 13: L'ordine e il Matrimonio.....	1
Enunciato	1
Svolgimento	1
A. L'ORDINE	1
1. Definizione del sacramento dell'Ordine	2
1.1 Il sacramento dell'Ordine mediante l'imposizione delle mani e l'invocazione dello Spirito.....	2
1.2 ...i vescovi ed i presbiteri sono ordinati al sacerdozio gerarchico ed i diaconi al ministero sacro....	3
1.3 ...sì che... siano configurati a Cristo, capo della Chiesa.....	4
1.4 ...per servire il sacerdozio comune.....	4
2) La grazia dell'Ordine.....	6
3) L'esercizio del triplice ufficio (profetico, culturale e pastorale).....	7
4) Il carattere indelebile dell'Ordine Sacro.....	9
5) Studio del fondamento biblico, dello sviluppo storico della teologia e della prassi, e dell'insegnamento del magistero.....	10
Il sacerdozio di Cristo	11
Il ministero apostolico.....	12
Il Popolo sacerdotale	15
Il ministero post-apostolico.....	15
La patristica prima di Nicea	19
* I gradi del clero	19
* La lettera di Clemente ai Corinzi (I)	20
* Ignazio d'Antiochia (è il primo che usa il termine vescovo).....	20
* L'atto dell'ordinazione: Tradizione Apostolica (Ippolito)	21
* Ministro e soggetto dell'ordinazione	22
Prima scolastica: ministro e soggetto dell'ordine (post-Nicea)	22
Apogeo della scolastica e scolastica tardiva	23
* La definizione dell'ordine	23
* I gradi	24
* Rapporto tra episcopato e presbiterato	24
* Segni esterni dell'ordinazione	24
* "Effetto" dell'ordine.....	25
* Ministro e soggetto.....	25
La Riforma e il Concilio di Trento.....	26

B. IL MATRIMONIO	30
1) Parte biblica	30
1.1 Gli incisi di Matteo: l'indissolubilità del matrimonio	30
1.2 L'insegnamento di S. Paolo: la 1 Cor e la lettera agli Efesini	31
1Cor 7	31
Efesini	32
2) Parte sistematica	34
2.1 La sacramentalità.....	34
2.2 L'indissolubilità del matrimonio.....	35
2.3 La fede e il matrimonio	36
Indice	38