

ECCLESIOLOGIA E TRATTATO SULL'ORDINE

SOMMARIO: I. «Assenza» nel postconcilio di riflessione per un'ecclesiologia sistematica istituzionale - II. Esigenze di una buona ecclesiologia e proposta di uno schema - III. Prima parte: Dimensioni del mistero della chiesa - IV. Seconda parte: Strutture della chiesa - V. Terza parte: Fenomenologia della chiesa - VI. Ecclesiologia e trattato sul sacramento dell'ordine - VII. Scelte fondamentali per un trattato sull'ordine - VIII. Proposta per il trattato sull'ordine - Nota bibliografica.

I. «ASSENZA» NEL POSTCONCILIO DI RIFLESSIONE PER UN'ECCLESIOLOGIA SISTEMATICA ISTITUZIONALE

Il compito che l'ecclesiologia ed il suo insegnamento sentivano come urgente negli anni attorno al concilio era formulato pressapoco in questi termini: passare da un'ecclesiologia «apologetica» ad un'ecclesiologia «dogmatica». Con «dogmatica» si intendeva quanto oggi più pertinentemente si direbbe «sistematica»: non cioè puntualmente un'esposizione del dogma, o più in genere della dottrina del magistero, per esempio sull'ecclesiologia, quanto una riflessione che abbracciasse nella sua globalità il dato della fede, senza lasciarsi dominare dalle due ottiche che si erano sostanzialmente spartite l'ecclesiologia, quella apologetica appunto, e quella giuridica, ambedue legittime ma unilaterali.

Il Vaticano II paradossalmente ha creato delle condizioni curiose per l'ecclesiologia, da questo punto di vista. Esso infatti è stato un singolare appuntamento di magistero e teologia (comunque poi se ne giudichino analiticamente i singoli risultati). Anche la teologia meno incline a farsi semplicemente esegesi del magistero, e così, in senso più o meno lato, «dogmatica», non ha potuto sfuggire il fascino di un fatto ecclesiale così autorevole che aveva recepito tanti stimoli dalla teologia più recente. Questo spiega come l'idea che la *Lumen Gentium* offrisse un quadro più che adatto per una buona sistematica ecclesiologica non si sia presentata come un'ennesima trovata dei fautori di qualche forma di «teologia del Denzinger» (l'*Enchiridion* del Denzinger, oltre tutto, non ha retto editorialmente alla massa di documenti del recente concilio), ma come una promettente *chance* offerta dal convergere di magistero e teologia nel Vaticano II.

In realtà i compiti di teologia sistematica e magistero pastorale non coincidono, ed è giusto che non coincidano. Se la loro attenta convergen-

za è sempre un valore, come viceversa la loro reciproca contrapposizione o estraneità è un guaio serio per la tradizione della fede, la loro confusione, comunque si configuri, non può che portare impoverimento. Che perciò anche dopo il Vaticano II, e perfino a poca distanza dal concilio stesso, l'ecclesiologia si sia trovata di fronte al serio complesso problema della sua organizzazione sistematica, non è cosa strana né disdicevole. Semmai c'è da stupirsi che la questione in questi termini espliciti sia stata poco dibattuta, e che la riflessione (poca) sulle linee fondamentali dell'ecclesiologia sia rimasta piuttosto al livello della verifica critica delle grandi categorie ecclesiologiche: quelle di «popolo di Dio» e di «corpo di Cristo», attorno alle quali già negli anni trenta si era dibattuto, e quelle più singolarmente attivate dal magistero conciliare, come «mistero» e «sacramento».

Il fatto più sorprendente di questo postconcilio, dal punto di vista dell'ecclesiologia, è però forse la curva dell'interesse per i suoi temi. Ad un momento così significativo come il Vaticano II, che aveva messo in primo piano la dottrina sulla chiesa, non ha fatto seguito un fiorire di riflessione ecclesiologica, quanto piuttosto da un lato un trasferimento dell'interesse della teologia verso temi più radicali (il problema cristologico, grosso modo, negli anni settanta; il problema di Dio e della sua figura trinitaria negli anni ottanta), dall'altro lo sviluppo di capitoli settoriali della riflessione sulla chiesa, comandato da istanze pratiche: pastorali, ecumeniche, missionarie. Ciò non significa che non si possa indicare una serie di opere dedicate in questi venti anni alla dottrina sulla chiesa nel suo complesso. Ne dò un esempio nella scheda bibliografica al termine di queste pagine. Significa che l'ecclesiologia, e in particolare quella cattolica, non ha dedicato a questo compito le sue forze migliori.

Se alcuni autori tra quelli che hanno tentato, in piccolo o in grande, un'ecclesiologia d'insieme, a scopo didattico o più genericamente divulgativo o addirittura saggistico, hanno seguito lo schema generale della *Lumen Gentium*, o ne hanno costruito uno secondo le grandi categorie ecclesiologiche di cui si è detto, più comune ancora è l'uso dello schema delle quattro proprietà della chiesa ricordate dal simbolo; e non è infrequente anche quello del *triplex munus*. Spesso questi schemi si intrecciano e si compongono, ciascuno di essi venendo a dar forma a una sezione di un'ecclesiologia costruita secondo un impianto più generale, o inserendosi l'uno nell'altro.

Le capacità sistematiche dello schema dell'unità, santità, cattolicità, apostolicità non cessano di stupire, qualora si pensi all'origine certo non sistematica dell'articolo ecclesiologico del credo. Non si saprebbe dire a prima vista se ci troviamo di fronte ad una quaterna singolarmente fortunata o se invece lunghi secoli plasmata dalla formulazione costantinopolitana della fede abbiano dato in qualche misura la forma corrispondente agli elementi di questa quaterna a molta parte delle problematiche teologiche dibattute a proposito della chiesa. Questa domanda è destinata a rimanere qui senza risposta, comprensibilmente; invece merita di essere ricordato il fatto che lungo la storia molti problemi riguardanti la chiesa hanno seguito itinerari, anche piuttosto lunghi e complessi, indipendenti tra loro per metodo, correlazioni, temi, contenuti. Questo stadio abba-

stanza adulto di tali problematiche rende più impegnativa la loro rifusione in una sintesi unitaria: per questo le ecclesiologie che rischiano l'impresa di qualche sistematicità spesso si trovano ad inserire blocchi interi di materia non rifiuta entro schemi generali di altra ispirazione, i quali a loro volta restano inevitabilmente indeboliti da questa procedura.

È chiaro che sarebbe più semplice dare *forfait* con la sistematicità, magari con il pretesto che l'epoca dei sistemi era sostanzialmente un'epoca razionalistica, da liquidare. Poi, con tutta la provvisorietà e l'umiltà che ogni tentativo richiede, non si può eludere l'esigenza del pensiero di tentare punti di vista generali sempre più adeguati. Accontentarsi delle *quaestiones selectae* come dell'ultima possibile spiaggia è lo stesso che rinunciare senz'altro a pensare. Devono essere quindi considerati con stima i tentativi di chi si cimenta con la sintesi; ed è doverosa la benevolenza anche nel segnalarne i limiti: il perfezionismo anche qui è dannoso; il meglio anche qui rischia di essere tra i più insidiosi nemici del bene.

II. ESIGENZE DI UNA BUONA ECCLESIOLOGIA E PROPOSTA DI UNO SCHEMA

Nell'insieme ad ogni modo la riflessione critica sull'impianto generale dell'ecclesiologia non è oggi molto approfondita. È più facile invece veder emergere una serie di esigenze a cui ogni buona ecclesiologia dovrebbe rispondere; ed è ancor più facile identificare i difetti già sperimentati che essa dovrebbe evitare. In realtà l'impostazione della teologia per aggettivi (in specie se negativi) è più suggestiva che sostanziosa. Non basta cioè elencare come un'ecclesiologia dovrebbe essere (per esempio cristocentrica, ecumenica, missionaria, eucaristica ecc.) o non dovrebbe essere (per esempio piramidale, controversistica, trionfalistica, o — per i più raffinati — cristomonista). Il discorso diventa interessante quando ci si impegna, al di là degli aggettivi, a dire come si ritenga di poter svolgere questi programmi; e ancor più interessante quando ci si provi a svolgerli effettivamente. Qui cercherò di dire quali di queste esigenze a mio avviso sono più fondamentali per la costruzione di un'ecclesiologia di insieme; quale «indice» ne derivi per la trattazione istituzionale del tema della chiesa come viene svolta in questi anni a Venegono, quali spinte mi risultino nascere dall'interno di questo effettivo svolgimento, per quanto parziale ed approssimativo come forse oggi ogni trattazione istituzionale dell'ecclesiologia.

Una prima esigenza mi sembra essere quella di lasciare spazio alla complessa fenomenologia che il tema «chiesa» già a prima vista ricopre (chiesa universale, locale, domestica; chiesa pellegrinante e celeste; «*ab Abel*», ecc.). Sarebbe certo ingiustificato appiattire pregiudizialmente questa fenomenologia, quasi che ognuno di questi soggetti ecclesiologicamente identificabili fosse di pari significato per la teologia della chiesa; ma sarebbe altrettanto ed anche più ingiustificato selezionare previamente la fenomenologia. Ne viene l'impegno ad un'ecclesiologia misterica, intendendo con questo termine una riflessione che ponga al centro il «mistero

della chiesa», come aspetto dell'economia della salvezza che si offre in una complessa fenomenologia, di diverso articolato valore.

Di qui una seconda ed una terza esigenza, che del resto si giustificano da sole. L'una è quella cristocentrica: la relazione al mistero di Cristo vuol essere non solo essenziale per la comprensione del mistero della chiesa, ma addirittura così fondante da identificare praticamente quest'ultimo. In altre parole: il mistero della chiesa si presenta come una relazione (o un insieme di relazioni) che hanno per termine Cristo (Dio, per Cristo, nello Spirito) e per soggetto l'uomo, inteso non esclusivamente ed immediatamente in senso individuale, ma secondo la varia fenomenologia sopra ricordata.

L'altra è l'esigenza di unità intrinseca del mistero della chiesa, sia nel senso dell'unità di visibile ed invisibile, che ancora il n. 8 della *Lumen Gentium* ha ribadito come principio irrinunciabile per ogni buona comprensione della chiesa, sia nel senso dell'unità strutturata delle varie dimensioni che nella relazione con Cristo risultassero essenziali a definire il mistero della chiesa. L'unità di visibile ed invisibile (o comunque la si chiami) indica che quando parliamo della fenomenologia e del rapporto con Cristo non parliamo di cose materialmente diverse. L'unità delle diverse dimensioni del mistero, delle quali si dirà qui oltre, garantisce che l'ecclesiologia sia *un* discorso e non molti disgiunti discorsi, e insieme impegna a cercare le linee di una sintesi che sia non solo affermata ma anche, per quel che è possibile, eseguita. «Per quanto è possibile», si dice e va detto, perché sia l'una sia l'altra unità si affermano nella fede, non quindi nell'evidenza, e possono essere pertanto mostrate solo «enigmaticamente, come in uno specchio», alla pari del senso di qualsiasi altro mistero su cui la teologia si affatichi.

Per lo svolgimento effettivo di un'ecclesiologia che risponda a queste esigenze mi servo di uno schema costruito per analogia a partire dalla sacramentaria più classica. In essa si distingue[va] una «*res*», una «*res et sacramentum*» ed un «*sacramentum tantum*», comunque poi effettivamente questi elementi venissero o vengano identificati a proposito dei diversi sacramenti. Anche senza un particolare impegno nell'identificare la fondazione di questo fatto nel rapporto che senza dubbio intercorre tra chiesa e sacramenti, mi sembra di poter ritrovare nel mistero della chiesa qualcosa di affine a questa triplicità di livelli. Tra il livello delle relazioni con Cristo e quello della fenomenologia se ne può identificare uno che chiamerei delle strutture (e che è più vasto dell'area dell'istituzionale). La consistenza storica delle strutture ecclesiali è in qualche modo più resistente della loro riuscita sul piano del rapporto con Cristo (grazia) cui sono intrinsecamente finalizzate, e la loro necessità teologica è previa alla fenomenologia al di fuori della quale peraltro esse non esistono.

Seguendo questo schema e a partire da queste premesse, la trattazione dell'ecclesiologia viene ad articolarsi in tre parti, che intitulo così:

1. Le dimensioni del mistero della chiesa;
2. Lineamenti strutturali del popolo di Dio;
3. Il popolo di Dio in cammino nella storia.

III. PRIMA PARTE: DIMENSIONI DEL MISTERO DELLA CHIESA

Quanto alla prima delle tre parti, senza dubbio la più impegnativa sul piano della sistematica teologica, tre momenti sembrano atti a scandirla, corrispondenti a tre dimensioni del mistero, intese nel senso indicato di modalità con cui il mistero della chiesa si rapporta al mistero di Cristo. La prima dimensione, da me indicata attraverso la più che classica sigla «santità», dice il rapporto della chiesa attraverso Cristo, nello Spirito, al Dio dell'alleanza: si tratta dunque, per così dire, della dimensione verticale del mistero della chiesa. La seconda, indicata con la sigla «comunione», ne segnala il distendersi orizzontale come singolare forma di fraternità attorno a Dio e a Cristo nello Spirito Santo. La terza dimensione, indicabile con la sigla «missione» o con la metafora, teologicamente più suggestiva ma oggi di meno facile uso, di «maternità», dice l'assunzione della chiesa, sempre a partire da Dio per mezzo di Cristo nello Spirito, a partecipare con ruolo attivo all'opera della salvezza.

La riflessione su ciascuna di queste tre dimensioni mostra Cristo (dico per brevità «Cristo», intendendo sempre Dio per mezzo di Cristo nello Spirito) non solo come fonte da cui deriva il mistero della chiesa ma come termine a cui esso è polarizzato. Nella grazia di Cristo la chiesa risponde sponsalmente a lui; la comunione fraterna che la configura non solo irradia da Cristo ma è cristocentrica in ogni sua manifestazione, eminentemente in quella eucaristica; la missione non è comprensibile teologicamente se la si riduce ad una dinamica centrifuga, ma tende (per usare un'immagine autorizzata da Gal 4, 19 e da temi quali quelli convergenti in Ap 12), a generare Cristo negli uomini. Questo ritornante arco da Cristo verso Cristo non solo formula in termini concreti la pregiudiziale esigenza cristocentrica di ogni buona ecclesiologia, ma sembra garantire altresì la coesione interna del discorso.

Lo svolgimento effettivo di capitoli ecclesiologici così tratteggiati, al di là della raccolta e della disamina della dottrina biblica e delle riflessioni della tradizione, fa emergere altrettanti problemi sintomatici, che quasi raccolgono il succo di ciascuno di questi grandi temi, e la cui discussione evoca aspetti decisivi del mistero ecclesiale. Forse più esattamente si tratta di aspetti che nonostante la loro importanza sono stati piuttosto trascurati per secoli dall'ecclesiologia occidentale: perciò quando li rimettiamo in evidenza essi ravvivano quasi di colpo problematiche stanche. Penso soprattutto all'aspetto pneumatologico e a quello escatologico; connessi, del resto. L'escatologia, in particolare, prima ancora che un immediato riferimento alla comunità dei risorti, implica attenzione alla storia della salvezza (colta dal suo evento terminale, quello del «regno di Dio», con i suoi «già» e «non ancora»). *Pendant* necessario dell'attenzione escatologica si rivela così essere per l'ecclesiologia l'attenzione al passaggio dall'A.T. al N.T., anch'esso abbastanza trascurato dall'ecclesiologia 'postcostantiniana', il cui limite maggiore sembra essere stato quello di aver pensato la chiesa astraendo dall'attenzione non solo alla storicità 'minuta', ma agli stessi grandi tempi della divina economia.

In concreto i problemi sintomatici cui ho alluso, per ciascuna delle tre

aree indicate sono i seguenti. Riguardo alla santità, il problema sempre ritornante della compresenza di peccato e santità nella chiesa. Esso impone all'ecclesiologia un confronto con l'antropologia teologica (dottrina e teologia della grazia) a cui questi temi connaturalmente pertengono; e così obbliga l'ecclesiologia a un'identificazione della propria problematica in termini sobri ed essenziali. Da questo confronto risulta che la santità, attributo essenziale della chiesa, ha caratteristiche speciali proprio in connessione con la comunione: questa infatti precisamente distingue la condizione del singolo (santo o peccatore) da quella della chiesa santa (anche peccatrice?). Si impone all'attenzione inoltre il dato biblico, più volte trascurato nella disamina teoretica della questione, secondo il quale la condizione del popolo di Dio nel N.T. è diversa, a questo riguardo, sia da quella del popolo dell'A.T. (cf le promesse di una nuova alleanza nei cuori), sia da quella della Gerusalemme celeste. E personalmente ritengo che proprio l'esplicitazione della dimensione pneumatologica dell'ecclesiologia possa avviare il problema verso una decente ipotesi di risoluzione sistematica.

Riguardo alla dimensione indicata come comunione, decisiva mi sembra la problematica chiesa-mondo: essa non costituisce solo un'appendice esterna, certo scottante, del problema teologico dell'identità del popolo di Dio. Questa infatti non può essere delineata teologicamente se non per la via dell'analogia, come l'ecclesiologia per immagini del n. 6 (e 7, e 8, e 9) della *Lumen Gentium* preterintenzionalmente ha lasciato intendere. Ne consegue che senza un confronto con le forme 'secolari' della socialità umana, a partire dalle quali si possa stabilire l'analogia, neppure l'originalità della chiesa potrebbe essere colta ed espressa. Il confronto evidentemente non può accontentarsi di stabilire similitudini e differenze, ma deve cogliere l'intreccio complesso che la chiesa e le forme secolari dell'umana socialità vengono a costituire entro l'unico soprannaturale piano di Dio, che le prospettive escatologiche del regno illuminano. Il riferimento alla conclusione della storia è qui ancora altrettanto decisivo quanto la netta evidenza della diversa condizione del popolo di Dio nell'antica e nella nuova alleanza: l'identificazione di Israele, popolo nato dall'alleanza, con un popolo tra i molti della terra fa di esso una figura (*typos*), non un modello ecclesiologico. E anche qui lo Spirito, donato per la memoria e l'attesa di Gesù, costituisce la chiave di volta della comunione ecclesiale e delle sue tensioni nei tempi del N.T. Il discernimento dei segni dello Spirito, che diversamente illuminano le vie della chiesa tra la pasqua e la parusia di Gesù, è il metodo tipico ed appropriato per l'intelligenza della realtà ecclesiale come si dà nella storia.

Quanto alla missione, la sua comprensione teologica esce dalle secche del pragmatismo grazie alla recuperata consapevolezza della sua connessione intrinseca con le missioni trinitarie da cui discende. Il problema sintomatico qui mi sembra essere quello del rapporto tra santità (grazia) e identità storica (carisma), tra amore e ministero, come momenti sia della chiesa in quanto inviata sia della chiesa in quanto generata nella missione e attraverso essa. Ancor qui il problema evoca l'escatologia, per quella sproporzione tra amore e carisma che 1 Cor 13 evidenzia come caratteristica del tempo pellegrinante della chiesa. E ancora nel rapporto tra la di-

mensione pneumatologica e la dimensione cristologica della chiesa sembra doversi trovare la chiave del problema, corrispondendo amore e santità alla missione dello Spirito, carisma e ministero alla missione di Cristo.

Il rapporto tra amore e ministero, santità e identità storica, ora ricordato, ci conduce già a delineare il nesso tra la prima e la seconda parte dello schema ecclesiologico generale che qui viene descritto. Ci si può sensatamente domandare se l'articolazione tra dimensione pneumatologica e dimensione cristologica della chiesa, nei termini qui accennati, non attraversi anche la dimensione della santità e quella della comunione, oltre che quella della missione, nella quale la vediamo esplodere. In effetti che l'identica santità si attui in una pluralità di vocazioni, secondo la dottrina del cap. V della *Lumen Gentium*, e che i rapporti di comunione fraterna originalmente costitutivi della chiesa non siano massificanti ma organici, come di membra diverse nell'identico corpo, è altrettanto importante per l'ecclesiologia quanto il fatto che attraverso diversi ministeri si attui l'unica missione che un unico amore sospinge. Se a partire da questa considerazione si debbano prendere le mosse per rifondere l'intero schema ecclesiologico, è cosa che potrebbe essere decisa solo qualora esso fosse passabilmente consolidato: pertanto per ora mi limiterò a completarne la descrizione ragionata.

IV. SECONDA PARTE: STRUTTURE DELLA CHIESA

Venendo alla seconda parte di questo progetto ecclesiologico, essa potrebbe essere sviluppata, a quel che vedo, in due maniere e quasi a due livelli differenti, certo capaci di richiamarsi l'un l'altro. La struttura della chiesa infatti può essere considerata primariamente *in actu primo* o *in actu secundo*. Nel primo caso componente fondamentale di questa struttura sono i carismi, nella seconda le attività in cui la chiesa si esprime, descrivibili per esempio secondo lo schema del *triplex munus* o in altro modo. Io di fatto seguo la prima delle due vie, tutto sommato più semplice; ma non negherei la possibilità, né la pertinenza, né la suggestività dell'altra.

Seguendo la prima via, ci si trova impegnati ad elaborare una qualche sistematica dei carismi; e non si può sfuggire al problema di qualche esemplificazione, con tutti i limiti insuperabili che questa presenta. Come si potrebbe infatti pensare una sistematica della fantasia dello Spirito? La presenza di carismi istituzionali, anzi di diritto divino, impegna però a recensire almeno questi. Un'ecclesiologia cattolica non potrà certo esimersi dal collocare al giusto posto i ministeri ordinati, e dall'affrontare in connessione con quest'area i problemi relativi alla collegialità episcopale e al ministero del papa. Eppure non risulta facile stabilire fondatamente un equilibrio tra la trattazione ecclesiologica di questi temi e la considerazione sistematica del sacramento dell'ordine, della quale più avanti dirò. Ancora meno ovvio, soprattutto tenendo conto della tradizionale organizzazione dei temi teologici, è l'analogo problema che si dovrebbe porre a proposito del matrimonio, del ministero che esso induce, della «chiesa dome-

stica» cui dà origine. La soluzione più sbrigativa, ma certo non risolutiva, consiste nel lasciare questi temi al trattato sul sacramento del matrimonio, che certo in un curriculum teologico istituzionale non può mancare, come non manca nel nostro. Rimane però il fondato dubbio che l'ecclesiologia in genere sia rimasta impoverita nella sua tradizione teologica per non aver dato adeguato spazio al carisma nuziale ed alle dinamiche domestiche dell'ecclesialità; ma la strada per rimediare a queste carenze sarà senza dubbio lunga.

I temi della vita «consacrata» e delle sue forme e del laicato sono certo temi ecclesiologici carichi di valori. Il loro sviluppo è complesso, perché l'identificazione degli aspetti strutturali portanti e permanenti, e in rapporto ad essi di quelli storicamente condizionati (eppure necessari, almeno come *genus*), è tuttora laboriosa ancora a livello di tentativi monografici e di *quaestiones disputatae*. Si va facendo sempre più matura nella teologia la convinzione, che una buona comprensione di ciò che si è usi chiamare «laicato» dovrebbe identificare in esso non una vocazione ma una pluralità di vocazioni. Questo spinge a chiedersi, in vista di progetti su tempi lunghi, se non possano essere identificate linee consistenti di una tipologia vocazionale più vasta, che a partire dalla teologia pratica (teologia spirituale, diritto, pastorale...) possano giungere a fecondare la stessa ecclesiologia sistematica. È istintivo di fronte a questa domanda l'impulso a prendere in considerazione gli elenchi dei carismi offerti dal N.T. e a fare la rassegna dei ministeri riconosciuti con maggiore o minore ufficialità nelle chiese. Ma i risultati di tale analisi non mi sembrano per ora sufficientemente suggestivi, se non in quanto tengono desta la coscienza che l'interrogativo non è arbitrario.

Qualora invece si volesse percorrere la strada che parte dalle strutture della chiesa *in actu secundo*, si dovrebbe tentare una riconduzione alle vie dell'ecclesiologia sistematica di capitoli di teologia presenti, nel migliore dei casi, nelle introduzioni a discipline teologico-pratiche: fondazione ecclesiologica del diritto, della liturgia, dell'odegetica; considerazioni sull'e-vangelizzazione, sull'uso della Scrittura, sulla caritas, ecc. Si potrà mai sperare di mettere ordine in questo campo? Certo non presto. La migliore delle sistematiche, trattandosi del vissuto, dovrà prevedere come normale un'area di «rimanenze» irriducibili a qualsiasi schema. In fondo avviene così anche per le migliori descrizioni dei carismi; e lo stesso canone dell'A.T. (analogie sono possibili nel N.T.) dopo la legge e i profeti ha dovuto fare spazio a un gruppo eterogeneo di «scritti».

V. TERZA PARTE: FENOMENOLOGIA DELLA CHIESA

La terza parte, che deve occuparsi della fenomenologia della chiesa, evidentemente non può trattarne *tout court* la storia, né affrontare direttamente l'area della teologia pratica, il cui impegno con il concreto è irrinunciabile. Rimane spazio per una considerazione propriamente di ecclesiologia sistematica su questo piano? Ritengo di sí, e penso che i capitoli

fondamentali di essa, se non si vogliono qui recuperare considerazioni di pertinenza dell'apologetica, possono essere due: uno sulla cattolicità della chiesa, ed uno sulla sua temporalità.

Il tema della cattolicità della chiesa, in quanto dice il suo diversificato esistere nelle situazioni varie della fenomenologia umana, mi sembra trovare qui il proprio posto, su un piano differente da quello su cui per esempio si collocano i temi dell'unità e della santità. Entro la duplice fondamentale polarità della inesauribile ricchezza del mistero di Cristo e della varietà dell'umano, affidata alla nostra libertà che lo Spirito promuove e salva, la cattolicità della chiesa si dà non solo come fatto di molteplicità (pluralismo), ma come valore da far crescere, obiettivo che tiene in tensione la chiesa, concreta formulazione dell'offerta e della possibilità universale della salvezza. L'impegnativo classico capitolo dell'ecclesiologia relativo alla dottrina della necessità della chiesa per la salvezza, solennemente riproposta dal n. 14 della *Lumen Gentium* e ulteriormente descritta dai nn. 15-17, trova qui la sua migliore connaturale collocazione: la presenza della chiesa a tutti (cattolicità) e di tutti alla chiesa (in quanto necessaria per la salvezza) non sono due fatti separabili e non generano problemi teologici diversi.

Quanto alla temporalità, dopo quanto si è detto è chiaro che il tema non attende questo punto della trattazione per far sentire la sua presenza. Una riflessione specifica tuttavia non sembra inutile (sempre evitando di ripercorrere punto per punto la storia della chiesa), quasi a commento dell'affermazione di *Lumen Gentium*, n. 48 che «la chiesa pellegrinante, nei suoi sacramenti e nelle sue istituzioni, che appartengono all'età presente, porta la figura fugace di questo mondo...».

Alla conclusione di questo itinerario ci si potrebbe sensatamente chiedere se esso vada percorso proprio in questa direzione, o non meglio nella direzione opposta. Il rischio del cammino percorso in questo modo è il deduttivismo: conosciamo veramente il mistero della chiesa al di fuori del suo manifestarsi nella storia? Sapremmo dire le sue dimensioni se non avessimo alle spalle una lunga riflessione sulle sue strutture? L'attuale concezione della rivelazione, proposta dalla *Dei Verbum*, così attenta agli eventi della storia e non solo alle formulazioni di principio, ci consente di sottovalutare queste considerazioni? Il rischio del cammino inverso è l'arbitrarietà e lo storicismo: ciò che è più estemporaneo nella fenomenologia della chiesa non prevarrebbe troppo facilmente, nascondendo le linee maestre del mistero? L'attuale consapevolezza dell'intreccio di *a priori* ed *a posteriori* nell'interpretazione di qualsiasi fatto o grandezza storica non ci deve rendere vigili a questo riguardo? La domanda rimane in ogni caso abbastanza relegata sul piano astratto: uno sviluppo che risalga dalla riflessione sulla fenomenologia alla considerazione delle linee portanti del mistero della chiesa (alla luce, s'intende, della rivelazione) è di troppo difficile realizzazione oggi; né certo sarebbe particolarmente geniale accontentarsi di svolgere capitoli identici in ordine inverso.

VI. ECCLESIOLOGIA E TRATTATO
SUL SACRAMENTO DELL'ORDINE

Il problema del rapporto tra impostazione ecclesiologica ed impostazione sacramentaria della teologia dell'ordine e dei ministeri ordinati si presenta assai complesso. Da un lato la priorità ontologica e, almeno presumibilmente, logica dei sacramenti rispetto alla chiesa porterebbe a ipotizzare un'ecclesiologia che segua l'intera teologia sacramentaria e ad essa si ispiri. Dall'altro la storia della teologia dell'ordine insegna ad usura i pericoli insiti in questo procedimento, soprattutto quando viene applicato appunto all'ordine, e a questo sacramento viene riconosciuta una funzione singolare e preminente nel generare la chiesa.

Va notato in primo luogo che la chiesa è generata attraverso i sacramenti ma non solo attraverso essi: «*sola sacramenta*» è principio altrettanto unilaterale quanto «*sola Scriptura*» o «*sola charismata*». Nell'impossibilità di stabilire un quadro esauriente dei fattori ecclesiogeni di cui Cristo si serve nello Spirito, un'ecclesiologia rigorosamente deduttiva in questo senso risulta difficilmente praticabile: e in concreto non sembra praticata con successo da nessuno. Ciò non toglie che sia sensato riflettere su questo procedimento; per tentarne l'esecuzione, se qualcuno se la senta, o almeno per riconoscere che ogni tentativo in questa direzione dovrebbe valorizzare l'intero quadro dei sette sacramenti, con al centro ed all'origine l'eucaristia. I rischi di clericalismo insiti in una valorizzazione unilaterale dell'ordine sarebbero già così, in parte almeno, evitati.

Quanto poi all'ordine, esso più che genericamente alla chiesa dà origine a quel momento necessario di essa che è il ministero ordinato. A questo la tradizione cattolica riconosce un singolare carisma ecclesiogeno, ma tale singolarità non deve essere fatta rifluire direttamente sulla considerazione del sacramento dell'ordine in quanto tale. Riconoscere e comprendere l'ordine come sacramento aiuta ad affermare la sua priorità teologica rispetto al ministero che esso genera: tale ministero nella chiesa è dono dello Spirito sempre nuovamente gratuito. Ma d'altro lato la sacramentalità dell'ordine conferma come più non si potrebbe il carattere istituzionale del ministero ordinato: questo dono così gratuito è garantito in modo stabile, e posto come necessario entro la generale gratuità della chiesa. E poiché l'ordine non ha altro senso se non quello di generare episcopato, presbiterato e diaconato come strumenti necessari per l'esistenza della chiesa, è del tutto comprensibile che si parta dalla considerazione del ministero per comprendere il sacramento, e non viceversa per comprendere il ministero da un sacramento che non sarebbe definibile se non in funzione del ministero stesso.

Al di qua delle considerazioni generalissime ora esposte, la storia insegna che l'isolamento della dimensione cristologica del ministero ordinato da quella ecclesiologica ha pregiudicato in maniera oggi non più accettabile la comprensione del ministero stesso: ne sono venute figure di ministri pensate in funzione del culto, ma non essenzialmente del culto integrale di tutta la chiesa; figure troppo esposte ad una angusta finalizzazione alla ritualità, sia pure a quella cristiana più originale cioè a quella eucaristica. Se si vuole evitare di intendere il ministero ordinato come un sacerdozio

dotato di un significato indipendente dal suo essere-per, dal suo essere a servizio (cioè come un sacerdozio che sia ministeriale non essenzialmente ma solo in seconda istanza, e alla cui distinzione da quello comune dei fedeli sia quindi sempre di nuovo arduo dare un contenuto), bisogna che la dimensione cristologica e pneumatologica e quella ecclesiologica del ministero in funzione del quale il sacramento dell'ordine esiste e si definisce siano tutte insieme, nella giusta gerarchia, tenute presenti già nel momento stesso in cui ministero e sacramento vengono identificati e definiti.

VII. SCELTE FONDAMENTALI PER UN TRATTATO SULL'ORDINE

Le principali attenzioni che devono guidare una trattazione sull'ordine che corrisponda all'attuale maturazione della dottrina e della teologia mi sembrano essere le seguenti.

Anzitutto il primato delle «cose» rispetto alle «parole trasmesse»: questo a dire quanto impegnativa sia l'ermeneutica a cui deve essere sottoposto oggi per essere realmente compreso il linguaggio più classico della tradizione e della teologia. La considerazione vale in primo luogo per il concetto di sacerdozio, sulle capacità espressive del quale nonostante interminabili dibattiti vi è tutt'altro che chiarezza. La sua assunzione, tradizionalmente ovvia, a punto di partenza e a categoria fondamentale della teologia del ministero ordinato, sembra tutt'altro che giustificabile, e risulta sorgente di difficoltà per la comprensione della cosa che dovrebbe esprimere. La storia segnala gli equivoci creatisi a partire da essa sia a riguardo dell'episcopato sia a riguardo del diaconato. È importante dunque giungere alla comprensione dell'indole sacerdotale del ministero ordinato, non partirne. Così del resto ha fatto il concilio, almeno per quel filone del suo insegnamento su questo tema che è espresso nel cap. III della *Lumen Gentium*, e che parte dalla forma piena del ministero come si dà sul piano delle cose, cioè dall'episcopato, per comprendere il ministero ordinato nelle sue articolazioni.

Fatta questa scelta, se ne impone subito un'altra. Sarà più corretto partire dai diversi gradi dell'ordine, come essi si presentano nella storia, con le loro possibilità e le varie attuazioni della loro figura, o scommettere sull'unità del sacramento e dei ministeri che esso induce, comprendendolo prima nel suo insieme e poi nel suo diversificarsi? Non vi sono motivi cogenti per l'una o per l'altra impostazione; io personalmente ritengo tuttavia più corretta e più costruttiva la seconda. Scommettere sull'unità del sacramento significa puntare su un principio sistematico più promettente; significa accettare quella partenza «realistica» e non «nominalistica» di cui ho appena detto, valorizzando il gioco che non può non esserci tra l'essenza del ministero e la varietà delle forme della sua attuazione. La fatica più seria, con questa impostazione, riguarda la comprensione del dato neotestamentario, dal quale il ministero sembra emergere più nella sua fenomenologia variegata che nella sua unità; ma a questo riguardo anche l'impostazione inversa non saprebbe andare molto avanti, quando venga ad interrogarsi non solo sulla funzionalità dei ministeri ma sul loro senso teologico.

Un terzo orientamento decisivo per la teologia dell'ordine riguarda il tema dei «poteri». La questione non può essere banalizzata in termini moralistici, perché la sua natura profonda è strettamente speculativa. Il sacramento dell'ordine, alla radice, conferisce anzitutto una serie di poteri (certo in vista della diaconia, per l'edificazione della chiesa), o anzitutto costituisce i ministri in una condizione da comprendere in termini globali, alla quale ineriscono connaturalmente certi poteri? Quanta teologia dell'ordine sia stata costruita a partire dai poteri, quello relativo all'eucaristia in primo luogo, non è necessario qui documentare. Lo stesso dogma tridentino non sfugge a questo modo di agganciare il tema. Quante difficoltà questa impostazione abbia creato, è anche noto: in particolare è clamorosa l'impossibilità di fronte a cui ci troviamo qualora cerchiamo di definire il ministero diaconale a partire da poteri che per diritto divino (la sacramentalità non esige meno) esso implicherebbe. Anche le più classiche catalogazioni dei poteri sono attualmente sottoposte a dura discussione: pensiamo a quella binaria ordine-giurisdizione, o a quella ternaria secondo lo schema dei *munera*, che la *Lumen Gentium* fa risalire tutti insieme alla radice sacramentale (cf n. 21, per l'episcopato: è il testo più significativo).

VIII. PROPOSTA PER IL TRATTATO SULL'ORDINE

Se quella del ministro ordinato è anzitutto una figura d'insieme, in che termini definirla? a partire da dove? su quale sfondo? Il magistero più recente ha raccolto immagini di diverso genere e valore, riferendo il ministero a Cristo capo, pastore, sacerdote, maestro ecc.: sarà meglio dar rilievo anzitutto alle immagini meno esposte ad interpretazioni settoriali. In ogni caso la fondazione cristologica del ministero si impone, per le ragioni già ricordate, e altrettanto essenziale risulta il suo immediato orientamento alla diaconia ecclesiale. Rappresentazione efficace di Cristo di fronte e a servizio della chiesa: tale sembra essere il significato fondamentale del ministero ordinato. Ma la definizione deve essere ulteriormente precisata, perché esso non è l'unico ministero, ma si colloca e si comprende entro il quadro dei molti carismi, di ciascuno dei quali nel modo e nella misura suoi propri si può e deve dire che esprime efficacemente l'*exousia* e la diaconia di Cristo nello Spirito. L'ulteriore precisazione sembra esigere che si assuma il termine ecclesiale della ministerialità in senso reduplicativo: il ministero ordinato rappresenta Cristo di fronte alla chiesa in quanto tale, e così si configura in concreto come ministero della comunione («della sintesi») in tutte le sue dimensioni.

Dalla comprensione corretta del mistero ecclesiale dipende strettamente la configurazione ben calibrata del ministero ordinato. Poiché il mistero ecclesiale prima ancora che comunione fraterna è comunione con Dio, nella quale quella fraterna si radica, il ministero ordinato sarà anzitutto a servizio di questa («sacerdozio», dunque), ma precisamente sotto il profilo dell'ecclesialità. Poiché la comunione non è identificabile con la chiesa come nei singoli momenti della storia si dà, ma è anzitutto universale vo-

cazione degli uomini a Cristo e in Cristo, il ministero ordinato avrà un orizzonte essenzialmente missionario, non potrà mai comprendersi adeguatamente in funzione della gestione dell'esistente. Poiché la comunione ecclesiale si dà in questo mondo ma è originale di fronte anche alle migliori figure e strutture del *saeculum*, il ministero ordinato si troverà corrispondentemente chiamato ad un rapporto molto originale con le realtà e le responsabilità secolari. Poiché la comunione ecclesiale si rigenera sempre anche attraverso una vicenda di perdono, il ministero ordinato non potrà sfuggire questo genere di diaconia. Poiché la comunione ecclesiale è generata dalla parola, dai sacramenti, dai carismi, al ministero ordinato incomberanno compiti relativi a queste aree, secondo la prospettiva dell'unità nella fede, nell'eucaristia, nel complesso convergere delle vocazioni. Poiché la comunione ecclesiale non è solo evento sempre nuovo, ma tradizione solidamente ancorata agli apostoli, il ministero ordinato si vorrà compreso come ministero di speciale successione apostolica (ininterrotta), e come garante della tradizione. Poiché il mistero ecclesiale è frutto ed espressione della nuova ed eterna alleanza in Cristo e del dono irrevocabile dello Spirito, il ministero ordinato potrà comprendersi nei termini in cui la tradizione e il dogma lo hanno compreso, cioè come conferito ed assunto in maniera irrevocabile (dottrina del «carattere»: cf Sinodo dei vescovi 1971, *Ultimis Temporibus*, I, 5: *Ench. Vat.* 4, 1169).

Così una prima parte della trattazione sull'ordine può essere dedicata alla natura del ministero ordinato, definita a partire delle sue valenze cristologica ed ecclesiologica; una seconda parte allo svolgimento di tutta la serie di considerazioni derivate che ora abbiamo indicato. Per completare l'essenziale della trattazione sistematica, è necessaria una terza parte, dedicata ai diversi gradi dell'ordine, cioè a dire che cosa significhi dal punto di vista sistematico parlare di episcopato, di presbiterato, di diaconato. Il fatto di avere abbandonato una teologia dell'ordine costruita a partire dai «poteri» sacri non permette di trascurare i dati della tradizione che si esprimono in questi termini. Impegna però a definire i gradi dell'ordine in termini abbastanza elastici, così che ci sia spazio per figure di ministero che possano adeguarsi alle vie della missione al cui servizio essenzialmente sono.

In concreto ritengo che l'episcopato vada definito semplicemente in termini di pienezza, riferendo questa a ciò che in genere vuol essere detto del ministero ordinato. Una teologia dell'episcopato può essere sviluppata adeguatamente esplicitando (con la guida della tradizione) il senso e le potenzialità ministeriali di questa pienezza. A definire il presbiterato soccorre il concetto di compartecipazione nella presidenza della comunità. Le conseguenze relative all'eucaristia, che non sarebbe possibile rinunciare ad esplicitare, ne discendono in modo ovvio ed immediato. Il senso del presbiterio, e della diversificazione dei compiti all'interno di esso, non sono difficili da indicare con questo punto di partenza. Il diaconato, se non altro a partire dalla suggestione che viene dal dato nitido relativo alla sua posizione nei riguardi dell'eucaristia, si presenta come la paradossale ma significativa figura di una partecipazione non presidenziale al ministero della presidenza ecclesiale. Attraverso l'estrema duttilità di funzioni che questa definizione può implicare, il diaconato esprime la sovrabbondanza

della grazia che dalla pasqua di Cristo deriva nella chiesa attraverso l'ordine, e la serietà con cui il ministero ordinato è totalmente a servizio della missione. Per la sua stessa struttura essenziale, grazie cioè ai suoi diversi gradi, esso è infatti a disposizione della permanente identità della chiesa e della sua diaconia nella complessità delle situazioni degli uomini.

NOTA BIBLIOGRAFICA

In mancanza di un testo di riferimento che documenti lo schema di ecclesiologia qui presentato, questa nota bibliografica vuole raccogliere senza pretese una serie di opere in cui effettivamente è stata sviluppata in questi ultimi anni un'ecclesiologia per esteso. Il livello scientifico e l'intendimento di queste opere è assai diverso. Ritengo più utile seguire l'ordine cronologico (secondo le edizioni originali, fin dove posso), che tentare una improbabile catalogazione qualitativa. Tra gli autori citati Moltmann, Huber e Kreck sono protestanti: il confronto tra teologi di diverse confessioni a questo livello è da valutare con attenzione, perché una sistematica suppone principi che, soprattutto per l'ecclesiologia, non è affatto ovvio che corrispondano. Ma già la possibilità di istituire un confronto è istruttiva, e ancor più lo sarebbe un confronto ragionato. Discutere questi schemi in genere, andrebbe molto al di là delle prospettive di questo contributo e del «Dossier» che lo contiene.

Angel ALCALÁ GALVE, *La Iglesia, misterio y misión*, La Editorial Católica, Madrid 1963 (BAC 226).

Hans KÜNG, *Die Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967.

Yves CONGAR, *L'Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, Cerf, Paris 1970 (*Mysterium Salutis*; la tr. it. ha inserito un capitolo di Piero ROSSANO, *Teologia della missione*, v. 7, pp. 605-635).

P. FAYNEL, *L'Eglise*, 2 vv., Desclée, Paris 1970.

Louis BOUYER, *L'Eglise de Dieu, corps du Christ et temple de l'Esprit*, Cerf, Paris 1970.

Brunero GHERARDINI, *La chiesa arca dell'alleanza. La sua genesi, il suo paradosso, i suoi poteri, il suo servizio*, Città Nuova, Roma 1971.

Michael SCHMAUS, *La fede della chiesa. IV. La chiesa*, Marietti, Torino 1973.

Severino DIANICH, *La chiesa mistero di comunione*, Marietti, Torino 1975.

Jürgen MOLTSMANN, *La chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Queriniana, Brescia 1976 (or. ted. 1975).

Luis A. GALLO, *Una chiesa al servizio degli uomini. Contributi per una ecclesiologia nella linea conciliare*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1982 (or. spagn. 1975).

Jean-Guy PAGÉ, *Qui est l'Eglise?*, 3 vv., Bellarmin, Montréal 1977-1979.

Wolfgang HUBER, *Kirche*, Kreuz V., Stuttgart-Berlin 1979.

Walter KRECK, *Grundfragen der Ekklesiologie*, Kaiser, München 1981.

Pietro ALIQUÒ, *La chiesa, popolo della pasqua*, Giordano, Cosenza 1983.

AA. VV., *La chiesa nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1983.

Hans ZIRKER, *Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1984.

Carlo PORRO, *La chiesa. Introduzione teologica*, Piemme, Casale M. 1985.

Tullio CITRINI, *Chiesa dalla pasqua, chiesa tra la gente*, OR, Milano 1985.

Per il trattato sul sacramento dell'ordine, la proposta qui descritta è stata svolta in Tullio CITRINI, *Discorso sul sacramento dell'ordine*, Daverio, Padova-Milano 1975.

TULLIO CITRINI

Seminario Arciv. - Saronno (VA)

27 giugno 1986